

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume IV - N° 1
2023

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 4 – N. 1

2023

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 4, n. 1 (2023) – Curitiba, 2023.

82p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 4 n.1, 2023. 78p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 4- N. 1 - 2023

ISSN 2675-4673

EXPEDIENTE

Editor

Adriano Furtado Holanda
(Universidade Federal do Paraná)

Editores Associados

Anna Luiza Coli
(Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague)

Camila Muhl
(FAE-Centro Universitário)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná)

Giovanni Jan Giubilato
(Universidade Federal de Lavras)

Paulo Coelho Castelo Branco
(Universidade Federal do Ceará)

Victor Luis Portugal Clavisso
(Georg-August Universität Göttingen)

Yuri Ferrete
(Universidade de Lisboa/Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

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)
Il6no 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)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (Universidade de Lisboa/Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Victor Luis Portugal Clavisso (Georg-August Universität Göttingen)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe>

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências

E-mail: 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	VII
------------------------	------------

Artigos

Um Estudo Fenomenológico das Relações entre Espiritualidade e Psicoterapia: Como Trabalha a(o) Gestalt Terapeuta?.....	2
Aline Ferreira Campos (Universidade de Brasília), Marta Helena de Freitas (Universidade Católica de Brasília) & Jorge Ponciano Ribeiro (Universidade de Brasília)	
O Inconsciente na Intersecção entre Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea e Psicanálise Relacional	17
Fernando Rodrigues (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, Campus Bragança Paulista; Universidade Federal de Santa Maria/UFSM)	
Teorias da Personalidade: Levantamento dos Manuais em Circulação no Brasil	29
Nayara Nunes Bortoluzzi (Universidade Federal do Mato Grosso) & Ana Rafaela Pecora Calhao (Universidade Federal do Mato Grosso)	
A Experiência do Dasein em 2020: Uma Reflexão Fenomenológico-Existencial.....	38
Luciana Fernandes de Medeiros (Faculdade de Ciências da Saúde do Trairi/Universidade Federal do Rio Grande do Norte) & Emanuel Moreira da Silva (Faculdade de Ciências da Saúde do Trairi/Universidade Federal do Rio Grande do Norte)	
A Experiência da Solidão numa Perspectiva Centrada na Pessoa	48
Carlos Roger Sales da Ponte (Universidade Federal do Ceará, Campus Sobral)	

Tradução - Texto Clássico

Abordagens para uma “Psicopatologia do Senso Comum”.....	61
Wolfgang Blankenburg (1969)	



EDITORIAL

O primeiro número da *Phenomenology, Humanities and Sciences* de 2023 traz um conjunto de estudos que primam pela diversidade e pela qualidade. Princípios com a pesquisa intitulada “Um Estudo Fenomenológico das Relações entre Espiritualidade e Psicoterapia: Como Trabalha a(o) Gestalt Terapeuta?”, de autoria de Aline Ferreira Campos, Marta Helena de Freitas e Jorge Ponciano Ribeiro, que busca descrever como esses psicoterapeutas lidam com a questão da espiritualidade nas suas respectivas práticas, indicando a necessidade de sua integração neste contexto.

Na sequência, Fernando Rodrigues, em “O Inconsciente na Intersecção entre Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea e Psicanálise Relacional”, retorna às relações entre Fenomenologia e Psicanálise, notadamente a partir da psicopatologia fenomenológica contemporânea – a partir de Thomas Fuchs – e a da psicanálise relacional.

O terceiro artigo, intitulado “Teorias da Personalidade: Levantamento dos Manuais em Circulação no Brasil”, de Nayara Nunes Bortoluzzi e Ana Rafaela Pecora Calhao se propõe a discutir a noção de personalidade humana, a partir de um levantamento dos manuais sobre as Teorias da Personalidade em circulação nacional, analisando suas estruturas, visando a peculiaridade da contribuição de Carl Rogers.

Em “A Experiência do *Dasein* em 2020: Uma Reflexão Fenomenológico-Existencial”, Luciana Fernandes de Medeiros e Emanuel Moreira da Silva buscaram compreender a experiências da pandemia de Covid-19, identificadas como quebra de rotina e mudanças radicais no cotidiano das pessoas, uma vivência de interiorização do tempo e de reflexão sobre si.

Finalizamos este número com o texto de Carlos Roger Sales da Ponte, “A Experiência da Solidão numa Perspectiva Centrada na Pessoa”. Neste ensaio, se buscou compreender o fenômeno da solidão a partir das considerações de Carl Rogers sobre o caso Ellen West, concluindo por uma experiência da solidão que coloca a par a tensão entre estranheza e familiaridade.

Fechando esta nova produção, trazemos a tradução de um texto de Wolfgang Blankenburg, importante representante da psicopatologia fenomenológica, publicada em 1969, e intitulada “Abordagens para uma ‘Psicopatologia do Senso Comum’”.

Com grande gratidão a todos os investigadores e investigadores que publicizam seus trabalhos pela Revista *Phenomenology, Humanities and Sciences*, a conselho editorial torna pública este número inaugural de 2023, desejando aos leitores excelente proveito.

Boa leitura a todos

Yuri Ferrete
(Editor Associado)

Adriano Holanda
(Editor Chefe)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



UM ESTUDO FENOMENOLÓGICO DAS RELAÇÕES ENTRE ESPIRITUALIDADE E PSICOTERAPIA: COMO TRABALHA A(O) GESTALT TERAPEUTA?

A Phenomenological Study of the Relations Between Spirituality and Psychotherapy: How Does the Gestalt Therapist Works?

ALINE FERREIRA CAMPOS*
MARTA HELENA DE FREITAS**
JORGE PONCIANO RIBEIRO***

Un Estudio Fenomenológico de las Relaciones entre Espiritualidad y Psicoterapia. ¿Cómo Trabaja el Terapeuta Gestalt?

Resumo: Este artigo parte da indagação acerca da relação entre espiritualidade e psicoterapia segundo as percepções de Gestalt-terapeutas. Tem como objetivo descrever como tais psicoterapeutas percebem o tema da espiritualidade e sua presença na clínica, bem como o modo como se dá o seu manejo no contexto psicoterápico. O material aqui apresentado traz uma parte dos resultados obtidos em uma pesquisa empírica mais abrangente, na qual empregou-se o método qualitativo e fenomenológico para coleta e análise de dados conforme concebido por Amedeo Giorgi. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com cinco Gestalt-terapeutas com vasta experiência clínica. O estudo resultou na apreensão de componentes essenciais das vivências dos participantes, que incluíram a presença de temas existenciais e de transcendência na clínica, a importância da relação terapêutica e da postura fenomenológica, a integração entre as dimensões espiritual e psíquica, as suas possíveis relações com a religião, bem como também a espiritualidade da(o) própria(o) psicoterapeuta.

Palavras-chave: Fenomenologia; Psicoterapia; Espiritualidade; Religiosidade; Gestalt-terapia

Abstract: This article starts from the questioning about the relationship between spirituality and psychotherapy, according to the perceptions of Gestalt therapists. It aims to describe how such psychotherapists perceive the theme of spirituality and its presence in the clinic, as well as how it is handled in the psychotherapeutic context. The material presented here brings part of the results obtained in more comprehensive empirical research, in which the qualitative and phenomenological method was used for data collection and analysis, as conceived by Amedeo Giorgi. Semi-structured interviews were conducted with five Gestalt therapists with extensive clinical experience. The study resulted in the apprehension of essential components of the participants' experiences, which included the presence of existential and transcendent themes in the clinic, the importance of the therapeutic relationship and the phenomenological posture, the integration between the spiritual and psychic dimensions, their possible relationships with religion, as well as the psychotherapist's own spirituality.

Keywords: Phenomenology; Psychotherapy; Spirituality; Religiousness; Gestalt-therapy

Resumen: Este artículo parte de la pregunta por la relación entre espiritualidad y psicoterapia según las percepciones de los terapeutas Gestalt. Tiene como objetivo describir cómo dichos psicoterapeutas describen el tema de la espiritualidad y su presencia en la clínica, así como también cómo se maneja en el contexto psicoterapéutico. El material aquí presentado trae parte de los resultados obtenidos en una investigación empírica más amplia, en la que se utilizó el método cualitativo y fenomenológico para la recolección y análisis de datos, tal como lo concibió Amedeo Giorgi. Se realizaron entrevistas semiestruturadas con cinco terapeutas Gestalt con amplia experiencia clínica. El estudio resultó en la apreensión de componentes esenciales de las experiencias de los participantes, que incluyeron la presencia de temas existenciales y trascendentes en la clínica, la importancia de la relación terapéutica y la postura fenomenológica, la integración entre las dimensiones espiritual y psíquica, sus posibles relaciones con la religión, así como la propia espiritualidad del psicoterapeuta.

Palabras clave: Fenomenología; Psicoterapia; Espiritualidad; Religiosidad; Terapia Gestalt

* Doutora em Psicologia Clínica e Cultura (Universidade de Brasília). Gestalt-terapeuta pelo Instituto Metanoia, Inglaterra; Cofundadora do Instituto de Gestalt-terapia da Bahia e professora do Instituto de Gestalt-terapia de Brasília. E-mail: afcampos1404@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8195-2163

** Doutora em Psicologia Clínica e da Cultura (Universidade de Brasília). Pós-doutoramentos em Psicologia da Religião - PR (University of Kent at Canterbury) e Psicologia Intercultural (Universidade do Porto e University of Wales Trinity Saint David). Professora pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UCB. Membro da International Association of Psychology of Religion (IAPR). E-mail: mhelenadefreitas@gmail.com. ORCID: 0000-0003-1552-6016

*** Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma (Itália). Professor titular emérito da Universidade de Brasília (UnB) e da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Fundador e Presidente do Instituto de Gestaltterapia de Brasília/DF. E-mail: jorgeponcianoribeiro@yahoo.com.br. ORCID: 0000-0002-1268-3596



Introdução

A espiritualidade é fenômeno inerente à existência humana, apresentando-se nas diversas situações vitais, embora a sua possível integração ao cuidado com a saúde mental, na psiquiatria e na psicologia, ainda seja algo bastante controverso (Hefti, 2011/2019). De fato, o modo como ela é conduzida pode promover saúde e sentido, assim como também sofrimento (Campos, 2019; Monteiro et al, 2020; Paiva, 2018; Silva et al, 2020). Termo repleto de conotações e possibilidades, faz referência a um fenômeno que tem sido cada vez mais estudado e debatido no meio acadêmico, em especial neste início do Século XXI, como que em contrapartida a momentos em que foi ignorado ou prescindido (Raddatz, Mota & Alminhana, 2019).

O tema também se mostra presente em psicoterapia, nas falas dos clientes e nos processos da clínica (Hoffman & Wallace, 2011; Hook, Worthington Jr., & Davis, 2012; Moreira-Almeida & Lucchetti, 2016; Raddatz, Mota & Alminhana, 2019; Piasson, Oliveira e Freitas, 2022), sendo considerado por psicoterapeutas como uma dimensão integrada ao cuidado e à saúde (Cunha & Scorsolini-Cumin, 2019a, 2019b). Diversos autores têm mostrado, por meio de suas pesquisas (Esperandio, 2020; Moreira-Almeida & Lucchetti, 2016), assim como também a Organização Mundial de Saúde (WHO, 2006) e a Associação Mundial de Psiquiatria (WPS, 2016), as relações positivas entre espiritualidade/religiosidade e os indicadores de saúde. Por outro lado, algumas pesquisas também apontam para relações negativas, a depender do como a religiosidade é conduzida, como, por exemplo, quando há recusa em aceitar tratamento por questões religiosas, intolerância à diversidade, *coping* religioso negativo (Moreira-Almeida et al., 2016). E dentre os estudos que têm apontado a importância da espiritualidade e da religião/religiosidade como fatores de saúde, alguns têm buscado compreender como estes se apresentam na prática da psicoterapia (Cunha & Scorsolini-Cumin, 2019a, 2019b; Piasson, Oliveira e Freitas, 2022; Zea, Mason & Murguía, 2020).

Este trabalho busca contribuir para a compreensão da relação entre a espiritualidade/religiosidade e a prática clínica em Gestalt-terapia. Resulta de uma pesquisa empírica, fundamentada no método fenomenológico de Amedeu Giorgi (1985), que investigou a relação entre psicoterapia e espiritualidade nas percepções de psicoterapeutas com vasta experiência clínica, que trabalham dentro da abordagem da Gestalt-terapia. O presente artigo apresenta um recorte da pesquisa original, focando em um de seus eixos temáticos, que versa sobre a relação entre espiritualidade e psicoterapia: como o tema da espiritualidade surge na clínica e como é trabalhado por psicoterapeutas. Serão apresentados os núcleos e unidades de sentido apreendidos na pesquisa empírica e suas relações com a literatura contemporânea.

1.1 Definição de Espiritualidade

O caráter polissêmico do termo Espiritualidade ilustra a sua riqueza enquanto dimensão humana, a qual pode ser entendida como a “capacidade humana de avaliar e de agir conscientemente e que está na base da vida moral” (Bello, 2021, p. 24), ou também como busca de busca de sentido para a vida (Freitas & Vilela, 2017; Pinto, 2009). A espiritualidade também pode ser compreendida como a relação do ser humano com o sagrado, tomada então como a própria atividade de transcendência e a perspectiva de um todo maior (Ribeiro, 2009). Ou, ainda, enquanto vivência subjetiva, podendo ser uma experiência vinculada (ou não) à religião e à religiosidade (Campos, 2019). De fato, alguns estudos definem espiritualidade como a inclinação humana a buscar sentido para a vida assim como a busca de conexão com algo maior que si mesmo, sagrado e transcendente, o que pode ou não incluir uma participação religiosa formal (Pargament, Desai, & McConnell, 2006; Ribeiro, 2009). Panzini, Rocha, Bandeira & Fleck (2007) diferenciam os temas espiritualidade e religiosidade do conceito de religião, que focaliza crenças, práticas e rituais que auxiliam o contato do indivíduo com o sagrado e o transcendente.

Aletti (2012), entretanto, questiona a polarização dos conceitos de espiritualidade e religião, uma vez que não leva em conta as interseções entre os temas. Há definições de religião que se aproximam do conceito de espiritualidade e de religiosidade, quando focam na “experiência religiosa” e não em formas externas de prática. Corrêa e Borjato (2016, p. 1), por exemplo, afirmaram que “a experiência religiosa pode ser compreendida como um dos modos da pessoa ser-no-mundo, possibilitando, dessa maneira, a descoberta de sentidos na existência frente à angústia perante o Nada”.

Segundo Moreira-Almeida et al. (2016), espiritualidade e religião estão relacionadas a crenças centrais, valores e experiências humanas, independentemente de como são definidas. Fundando-se numa perspectiva fenomenológica, Freitas e Vilela (2017, p. 97) descrevem a diferença entre os conceitos de espiritualidade, religiosidade e religião, apontando a espiritualidade como uma demanda de sentido, a religião como um sistema de resposta, e a religiosidade como um “modo de elaboração subjetiva e intersubjetiva na busca de respostas para as demandas de sentido, ancorando-se em crenças religiosas (em Deus, Sagrado ou Transcendente)”.



Diante da diversidade de conceituações dos termos “espiritualidade” e “religiosidade”, alguns autores escolheram adotar uma terminologia combinada – R/ E, enfatizando as relações entre os dois fenômenos em vez de suas diferenças (Cunha & Scorsolini-Comin, 2019; Henning-Geronasso & Moré, 2015; Oliveira & Junges, 2012). No presente trabalho, embora se conceba os conceitos de espiritualidade, religião e religiosidade como sendo interligados, busca-se respeitar a própria maneira como cada um dos participantes concebem o termo espiritualidade e suas relações ou não com os demais.

A Gestalt-terapia e o Tema da Espiritualidade

O presente estudo teve como marco teórico a Gestalt-terapia, uma abordagem que se destaca por considerar a dimensão existencial e espiritual do ser humano (Clarkson e MacKewn, 1993), o que não tem acontecido de forma consistente para outras vertentes na história da psicologia (Freitas, 2004). Algumas escolas, influenciadas pelo cartesianismo, têm deixado esses temas de fora de seus estudos, enquanto outras os têm enfatizado.

A Gestalt-terapia é uma abordagem fenomenológico-existencial, que desde sua fundação recebeu influência de vertentes religiosas e espirituais como o budismo, o tantrismo e o taoísmo (Ribeiro, 1985; Schoen, 1994). Enquanto abordagem clínica, tem se caracterizado como uma *práxis* pautada no reconhecimento da dimensão espiritual como parte da vida, remetendo a questões existenciais e transcendentais. De fato, como ressalta Ribeiro (2009), o ser humano, para a Gestalt-terapia, é multidimensional, compreendendo aspectos biológicos, psicológicos, sociais e espirituais.

No que tange à dimensão espiritual como capacidade de reflexão e busca de sentido da vida, a abordagem gestáltica a inclui de forma consistente; entretanto, o mesmo não ocorre quando se trata de estudar os fenômenos da transcendência ou da transpessoalidade (Tabone, 1993). Mesmo assim, há muitos autores que se dedicam ao estudo da espiritualidade em Gestalt-terapia, inclusive no Brasil (Campos, 2019). Sendo assim, Gestalt-terapeutas foram escolhidas(os) para fazer parte da pesquisa, no sentido de que podem contribuir para a compreensão dos fenômenos espirituais na clínica.

1. Metodologia

O trabalho que deu origem a este recorte constituiu-se em uma pesquisa de campo com psicoterapeutas da abordagem da Gestalt-terapia acerca de suas experiências com a espiritualidade no atendimento psicoterápico. A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas da Universidade de Brasília. O modelo para coleta e análise de dados foi o da pesquisa qualitativa fenomenológica, de acordo com Giorgi (1985, 2009, 2010). O método consistiu na realização de entrevistas semiestruturadas com as(os) participantes, para que descrevessem suas experiências com o tema, buscando-se encontrar o significado central dessas vivências (Creswell, 2010; Holanda, 2006), sua estrutura essencial (Giorgi, 1985; 2009; 2010), ou a estrutura geral do vivido (Amatuzzi, 2001).

1.1. Participantes

Participaram da pesquisa um total de cinco psicoterapeutas que trabalhavam com a abordagem da Gestalt-terapia, todas(os) elas(es) registradas(os) no CRP de sua região. As(os) participantes foram encontradas(os) em registros de institutos de Gestalt-terapia de quatro cidades brasileiras, incluindo profissionais com mais de vinte anos de experiência clínica e que se interessavam pelo tema da espiritualidade.

Todas(os) as(os) entrevistadas(os) assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Um dos entrevistados participou da entrevista-piloto, que visava testar a qualidade das questões disparadoras, mas não participou do estudo final. Foram incluídas(os) três participantes do sexo masculino e dois do feminino, com idades variando entre 55 e 85 anos, tempo de atuação entre 31 a 55 anos, e declarando-se de quatro religiões diferentes: cristã ortodoxa, católica, budista e de matriz africana. Quanto à formação foram três doutores, uma mestra e uma especialista.

1.2. Instrumentos

Para a realização da pesquisa foi elaborado um questionário para investigar os seguintes temas-eixos: Concepção de psicoterapia; Concepção de espiritualidade; Vivência e concepção das relações entre espiritualidade e psicoterapia. Este último contemplou três subtemas: como o tema aparece na clínica; relações entre espiritualidade saúde mental; manejo de temas de espiritualidade na clínica.

1.3. Procedimentos

Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com as(os) participantes, com perguntas disparadoras relacionadas aos objetivos da pesquisa. As entrevistas foram conduzidas com um foco em apreender a experiência genuína das(os) psicoterapeutas, e não em suas elaborações teóricas. A análise das entrevistas se deu conforme os passos descritos por Giorgi (1985, 2009, 2010, 2016):

- a. *Apreensão do Sentido de Totalidade*: Leituras sucessivas das transcrições, mediante uma atitude fenomenológica, buscando uma compreensão geral do todo.



- b. *Discriminação das partes em unidades de significado*: Nova leitura sobre cada transcrição de entrevista, agora com finalidade de identificar as unidades de significado, de acordo com o critério da mudança de sentido, mantendo-se a linguagem das(os) entrevistadas(os). Como estabelece Giorgi (1985; 2012), as unidades de significado são relativas à perspectiva da(o) pesquisador(a) e ao contexto do estudo. Elas “ não ‘existem’ nas descrições em si mesmas, estão correlacionadas com as opções da(o) investigador(a), que segue a perspectiva de sua disciplina de estudo” (Giorgi, 2010, p. 42).
- c. *Transformação das expressões cotidianas das unidades de significado em linguagem psicológica, com ênfase no fenômeno investigado*: Mediante uso da reflexão e da variação imaginativa livre, buscou-se compreender a essência psicológica contida no momento da experiência da(o) participante, realizando assim a tradução do que fora expresso por suas palavras. Em seguida, transformou as expressões psicológicas em títulos que as representassem, ou unidades de sentido (Zaneti, 2017).
- d. *Determinação da estrutura geral dos significados psicológicos*: As unidades de sentido apreendidas no estudo, para cada tema-eixo, foram organizadas em núcleos de sentido, em consonância com o que tem sido realizado por Freitas e colaboradoras(es) (Freitas, Ruas e Nwora (2021); Nwora e Freitas (2020); Zaneti e Freitas (2019). Assim, do conjunto de vivências apreendidas, buscou-se organizar uma síntese e apresentá-la de maneira sistemática e, ao mesmo tempo, orgânica.
- e. *Discussão e comunicação dos resultados*: Buscou-se realizar a análise dos resultados, evidenciando-se os diferentes constituintes das experiências relatadas e a relação entre elas. Assim, os resultados do estudo foram colocados em diálogo com a literatura clássica e contemporânea sobre espiritualidade e Gestalt-terapia, tecendo-se reflexões concernentes e estabelecendo conexões, convergências e divergências entre este e outros estudos.

3. Resultados

A leitura fenomenológica das falas dos entrevistados resultou em núcleos e unidades de sentido para cada tema-eixo do estudo, apreendendo-se diferentes expressões do fenômeno. No recorte pretendido para este artigo, dois subtemas do Tema-Eixo 3 - Relação entre Espiritualidade e Psicoterapia - foram escolhidos: a) como a espiritualidade aparece na clínica; b) como a(o) psicoterapeuta trabalha temas da espiritualidade na clínica.

3.1. Subtema 1 – Como a espiritualidade aparece na clínica

Encontramos em relação a este subtema seis núcleos de sentido, referentes a como a espiritualidade surge nos processos da psicoterapia: (1) tema trazido diretamente; (2) dimensão existencial / ontológica evocada; (3) experiências transcendentais; (4) na relação dialógica; (5) ligada a temas religiosos; (6) na progressão do processo terapêutico. Os núcleos de sentido e suas respectivas unidades de sentido estão apresentados abaixo, em formato de texto e diagrama (Figura 1).

Participantes descreveram que temas puramente espirituais ou de religiosidade surgem na clínica, entretanto, com menor frequência do que são trazidos tópicos mais tradicionais. O tema da espiritualidade se apresenta de forma frequente quando em sua definição como dimensão ontológica e existencial: pacientes comumente apresentam temas de busca de sentido para suas vivências; fazem questionamentos sobre valores que permeiam suas vidas e suas escolhas; indagam sobre o mistério, o devir, o vazio; almejam a recuperação da totalidade do ser.

A espiritualidade também se manifesta de forma frequente mediante as experiências relacionais na clínica, tanto na qualidade do encontro terapêutico quanto nos chamados momentos sagrados em psicoterapia. O participante Mauro discorreu sobre o aparecimento da dimensão espiritual na relação de cuidado entre paciente e psicoterapeuta:

Essa é a forma mais comum dela acontecer, [...] sabe, descrever como a espiritualidade aparece, porque ela vai aparecer é... ela vai aparecer dentro dessa qualidade do encontro, a partir do que a pessoa traz e às vezes o que ela traz não tem nada de religioso, nada de espiritual.

A participante de pseudônimo Bella pontua sobre o que é chamado de momento sagrado na relação:

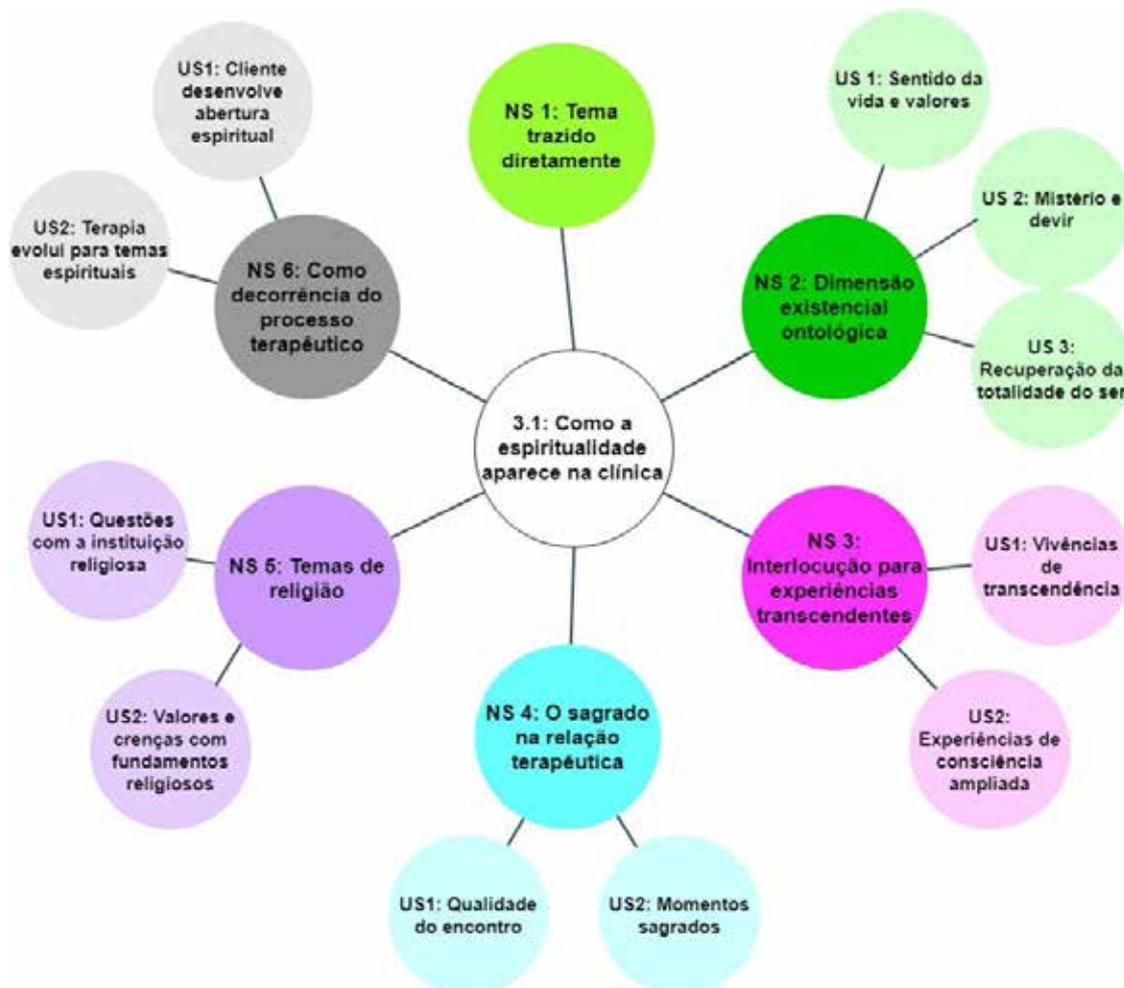
[...] se eu consigo ajudar o paciente a se colocar disponível, se colocar aberto, então esse campo da relação humana [...] o sagrado pode visitar... e eu percebo que na relação terapêutica isso acontece muitas vezes, né?

Segundo os participantes, clientes trazem para a clínica – com menos frequência do que expõem temas existenciais – suas experiências transcendentais, que muitas vezes são descredenciadas ou reduzidas a processos psicológicos por outras pessoas. Elas(es) buscam junto ao terapeuta interlocução e suporte para essas vivências, demandando compreensão e acolhimento. Pacientes podem trazer experiên-



cias de êxtase e encontro com o sagrado, assim como o que sentem ao se defrontar com a finitude e a morte. Bella dá um exemplo de uma paciente que buscou interlocução após ter sofrido um acidente de carro:

Figura 1: Como a espiritualidade aparece na clínica.



Fonte: elaboração das(os) autoras(es) (2019).

[...] eles foram prensados por duas, duas carretas, ela disse que o carro se transfor... deu perda total, ficou uma folha de papel, só sobraram ela e o noivo, mais nada! [...] E ela, ela teve uma experiência ali do sagrado, mas na dimensão do horror, né, quer dizer, jogada numa situação de transcendência absoluta [...] quando ela não encontra interlocução, né, pra esses arrebatamentos, essas trombadas com o real, né... isso pode gerar estados de enlouquecimento...

A transcendência também surge nas experiências de emergências espirituais, que são trazidas por pacientes que precisam de suporte. Laura fala de sua clínica: “então vem muita gente pra mim que tem experiências de estados ampliados de consciência e que não sabe como integrar essas dimensões que são de... integrar multidimensionalidade dentro da sua tridimensionalidade, né?”

A espiritualidade também surge quando temas de religião são discutidos na clínica, uma vez que não há exclusão entre esses temas. Em um sentido, clientes querem tratar de suas questões com as instituições religiosas, que promoveram ou coibiram sua saúde mental e/ou seu crescimento espiritual. Pacientes também trazem suas experiências com a religião quando falam de suas vidas cotidianas, de forma rotineira, como trouxe Laura:

Então, volta e meia, ela (a paciente) vai me falar, que ela fez o... que ela fez a promessa tal... ela rezou o rosário tal, pra num sei o que, pra conseguir ... que ela foi pra missa... que, então, a dimensão da espiritualidade permeia o cotidiano do humano. Então tá sempre presente. Não sou eu que trago. O cliente traz.

É preponderante também que quando clientes demonstram as crenças pelas quais fundamentam suas vidas e suas escolhas, essas estão impregnadas de valores religiosos, o que pode, inclusive, ir de encontro aos valores do terapeuta. Aqui Érico dá um exemplo:



[...] porque os nossos valores inevitavelmente têm fundamento religioso, à medida que não há cultura que não tenha religião. Toda a cultura quando surge, surge com ou tem uma religião, então a gente tem valores que são ligados à religião, independentemente de qual seja, pode ser candomblé, pode ser cristianismo, budismo, nossos valores têm uma fundamentação religiosa.

Por fim, como a psicoterapia se volta ao melhoramento das demandas psicoemocionais, pode promover aberturas de ordem espiritual, como disse Mauro: “Então, quando uma pessoa, é... passa a se escutar com mais respeito e passa a ser mais coerente com essas necessidades mais profundas, a vida dela vai ganhando uma qualidade mais espiritual, não necessariamente religiosa, mas mais espiritual, [...]”

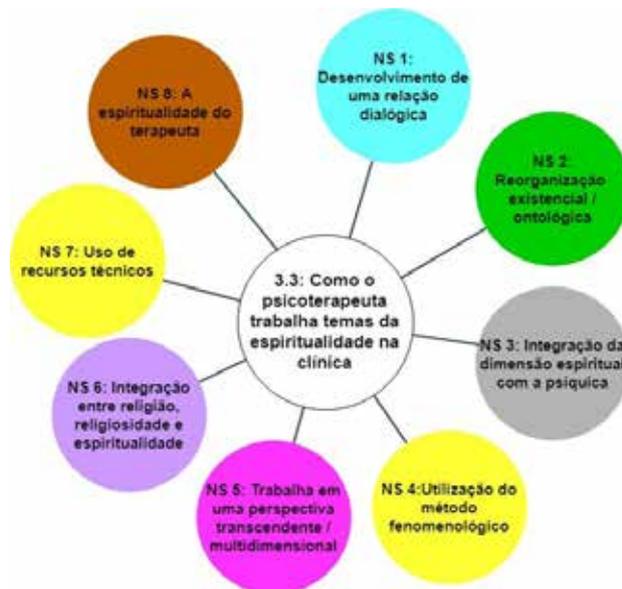
E ele prossegue, descrevendo o processo de um paciente: “Os sintomas começaram a sumir, é... ele começou a trazer questionamentos de outra ordem, não mais em cima do sintoma, mas em cima de... sentido de vida mesmo, o que que ele tá fazendo aqui, né?”

Segundo Bella, a psicoterapia pode promover que a pessoa passe a “percorrer o seu caminho de vida, né, se abrindo pro que é mais fundamental pra ela, e coloque o agora na direção, né, no sentido desse valor fundamental (*espiritualidade*)”.

3.2. Subtema 2 – Como a(o) psicoterapeuta trabalha temas da espiritualidade na clínica.

Aos participantes foi perguntado como trabalham temas de espiritualidade com seus clientes. Suas respostas foram desdobradas em oito núcleos de sentido: (1) desenvolvimento de uma relação de diálogo; (2) trabalho de reorganização existencial / ontológica; (3) integração entre o psicológico e o espiritual; (4) uso do método fenomenológico; (5) trabalho em uma perspectiva transcendente / multidimensional; (6) integração entre religião, religiosidade e espiritualidade; (7) uso de recursos técnicos; (8) a espiritualidade do terapeuta (Figura 2). Cada um desses núcleos de sentido, por sua vez, se desdobrou em unidades de sentido, que também serão apresentadas.

Figura 2: Como a(o) psicoterapeuta trabalha temas da espiritualidade na clínica.



Fonte: elaboração das(os) autoras(es) (2019).

Núcleo 1: Importância do desenvolvimento de uma relação de diálogo.

Participantes revelaram a importância do estabelecimento de uma relação dialógica entre terapeuta e cliente, uma relação Eu-Tu, de acordo com o pensamento de Buber (1974). Para as(os) participantes, a relação dialógica desenvolvida entre paciente e psicoterapeuta tem qualidades espirituais, podendo facilitar a escuta dos temas trazidos, incluindo aqueles ligados à espiritualidade.

Este núcleo se desdobrou em onze unidades de sentido, que sugerem as atitudes e comportamentos da(o) psicoterapeuta que promovem o diálogo: estabelecer relação de confiança; presença e empatia; acolhimento e interlocução; testemunhar, evitando redução das vivências; respeito à diversidade de experiências; confirmação dos valores da pessoa; sustentação de experiências de transcendência; caminhar junto com a(o) cliente; compartilhar experiências pessoais; focar no diálogo e não em técnicas; silenciar-se diante do sagrado.

Mauro descreve como oferece acolhimento clínico:



[...] quando eu me abro pro que tá acontecendo, esse silêncio que vem pro terapeuta, esse silêncio de acolhimento total... total e de... busca de empatia, né? De abertura pro *entre*, ele já tem uma coisa de espiritual nele. Ele já tem uma qualidade espiritual.

Bella cita como dá suporte às experiências transcendentais trazidas por suas(seus) clientes:

[...] e quando ela encontra e eu percebo que aquele encontro a transformou e foi significativo, eu me coloco no lugar de testemunha, eu *testemunho* aquela experiência e não tento nomeá-la nem reduzi-la, eu me coloco... na condição... de não saber explicar aquilo porque de fato eu não sei...

Érico afirmou que quando lida com questões delicadas que envolvem valores religiosos, como a morte, por exemplo, busca acolher e principalmente confirmar o que faz sentido para a(o) cliente. Já Mauro descreve a importância de estar aberto para a comunhão e o silêncio:

E ainda um outro elemento que eu acho que a espiritualidade entra no consultório, é quando existe um momento de muita comunhão, profunda comunhão, entre os dois, terapeuta e paciente. E que às vezes não... só o silêncio, né... só o silêncio tem lugar ali, mas é um... um momento de uma profundidade que tangencia o espiritual.

Núcleo 2: Reorganização existencial e ontológica.

Este núcleo apresenta seis unidades de sentido, todas versando sobre a importância de lidar com questões existenciais trazidas por clientes, sendo que estes temas são considerados como espirituais, como já discutido acima. Segundo as(os) participantes, é importante que psicoterapeutas ofereçam estímulos ao desenvolvimento da criatividade da(o) cliente e promovam sua apropriação de escolhas. Também proporcionam apoio para a apropriação e transformação de valores e para a busca de sentido para a vida. Por fim, acolhem temas do vazio, da morte, do mistério e do devir.

Núcleo 3: Integração da dimensão espiritual com a psíquica.

Diante da multidimensionalidade do ser humano, psicoterapeutas acolhem os aspectos biológicos, sociais, psíquicos e espirituais de suas(seus) clientes. O trabalho psicoterapêutico pode apresentar entrelaçamentos entre as diversas dimensões, que precisam ser integradas. Este núcleo se desdobrou em quatro unidades de sentido: um discurso espiritual trazido pela(o) cliente revela um tema psicoemocional a ser cuidado; a necessidade de reconstrução do si mesmo e de desenvolvimento egóico, como sustentação para uma evolução espiritual; o reconhecimento e validação pela(o) terapeuta de uma vivência espiritual genuína apresentada pela(o) cliente; a importância de não se desenvolverem dicotomias entre as dimensões psíquica e espiritual, pois dar atenção a ambos os aspectos pode ser necessário e complementar. Bella descreve a importância de saber com que dimensão se está lidando:

[...] e a discriminação que a gente tem que ter, quer dizer, eu tô lidando com um fenômeno que é uma experiência do sagrado, ou estou lidando com um sintoma psicopatológico? Estou lidando com uma espiritualidade aberta, em curso, em desenvolvimento ou estou lidando com uma, com um mecanismo de defesa que a pessoa usa para tentar aplacar conflitos emocionais, e que ela usa de um discurso de uma pretensa espiritualidade quando na verdade ela está é... sem sustentação pra enfrentar.

Bella também descreve um trabalho em que precisou atender às questões psíquicas de uma cliente para então ajudá-la a integrar dimensões espirituais, uma vez que seu discurso espiritual estava sendo usado como preenchimento de um vazio. Ela delineou como o amadurecimento psíquico possibilitou uma abertura espiritual:

[...] foi um longo mesmo, longo, longo trabalho, árduo trabalho, acho que ajudei ela a flexibilizar o que estava muito rígido e ela a se tornar mais firme do que estava excessivamente flexível. [...] ela era muito imatura no ponto de vista emocional, o fato d'eu ter contribuído e ajudado ela ir amadurecendo ao longo desses onze anos fazendo essa desconstrução em paralelo, ela foi podendo *selecionar* melhor... e ao selecionar melhor, ter experiências nessa dimensão da religiosidade, [...]

Núcleo 4: Emprego do método fenomenológico.

O método fenomenológico, que consiste na base do trabalho do Gestalt-terapeuta, foi citado como fundamental para a lida com as dimensões espirituais dos clientes. Aqui, duas unidades de sentido se revelaram: importância de suspender *aprioris* e interferências; desenvolver um trabalho centrado na perspectiva das(os) clientes.

Participantes afirmaram que centram as buscas de solução dos problemas trazidos por clientes dentro do universo de valores e crenças de cada um(a). Um(a) psicoterapeuta não pode deixar que suas crenças es-



pirituais e religiosos influenciam em seu trabalho, como disse Érico: “É, aí é questão ética... que eu acho mais importante ... sempre que eu imponho um código de valor pro meu cliente, eu acho que é uma má prática”. Laura define como trabalha na perspectiva da(o) cliente: “Então, isso também faz parte da minha clínica, né, trabalhar com indivíduo, ele entender o que é essa multidimensionalidade, não a partir da minha perspectiva, mas a partir da perspectiva dele [...]”.

Isto não significa que as crenças e valores não possam ser questionados, o que pode acontecer com respeito a questões éticas e quando a(o) cliente tem suporte para ser desafiada(o). Érico fala de como confronta crenças de um(a) cliente que estejam ligadas a temas espirituais e religiosos, quando percebe que essas possam estar impedindo o seu crescimento:

E... dada a situação que ele vivia, eu não confrontava essa fé, porque ela dava suporte pra ele enfrentar o que tava mesmo muito difícil. Talvez num outro momento, quando ele superasse esse momento difícil... talvez eu confrontasse, o sentido dessa (crença)... porque aí é uma ingenuidade é... pouco critica, é uma ilusão, mas que tava alimentando, que tava servindo pra que ele se cuidasse, o que interessa, então eu não confronto.

Núcleo 5: Trabalho em uma perspectiva transcendente / multidimensional.

A espiritualidade como transcendência também pode ser trabalhada na clínica gestáltica, assim como os aspectos multidimensionais da vida humana. Três unidades de sentido foram desenvolvidas dentro deste núcleo. A primeira demonstra que a(o) psicoterapeuta pode trabalhar com a totalidade do ser, “o reconhecimento do homem como uma *gestalt*”, como disse Laura. A segunda trata do reconhecimento da conexão com um todo maior, uma força organizadora que transcende as relações intrapessoais e interpessoais. Isso reflete no trabalho da(o) terapeuta, como postulou Mauro:

Então, essa coisa do mistério de que... nem tudo é explicável, e que parece, muitas vezes a gente tem a sensação de que tem uma força maior organizando tudo. Isso... isso é algo a ser reconhecido e honrado, algumas vezes só com o silêncio.
Mas reconhecer essa dimensão que nos ultrapasse, que... né?

Uma terceira unidade de sentido retrata a lida com as vivências de expansão da consciência por parte das(os) clientes. Estas podem ser apoiadas e validadas pela(o) terapeuta quando surgem na clínica, como no exemplo de Mauro:

[...] eu me recordo de uma pessoa que vivia uma crise de angústia muito grande, e... olhou para uma planta, no jardim da casa dela, tava chovendo, ela viu as gotas de chuva tocando a planta e por um momento (estalar de dedos) ela saiu da dimensão espaço-tempo e se sentiu completamente identificada com a planta, como se ela fosse a planta. Uma experiência paranormal que ela teve, vamos dizer assim. Ela *era* a planta, né?

Em relação a este exemplo, o participante afirmou que é importante que o terapeuta esteja versado nas diversas tradições religiosas, para reconhecer quando uma experiência descrita faz sentido dentro do universo de crenças da(o) cliente, deixando assim de ser vista como um aspecto psicopatológico.

Em outro ângulo, clientes podem procurar a psicoterapia quando precisam integrar vivências de expansão da consciência. A participante Laura disse que, mediante seu treinamento em psicoterapia transpessoal, desenvolveu habilidades para lidar com estados ampliados de consciência vividos por suas(seus) clientes, como no exemplo a seguir:

O outro exemplo é o exemplo de experiência de consciência ampliada. É... (pausa) o... o... eu tinha um cliente, né, que tinha... é... ele tinha sonhos premonitórios. Muito fortes, né. Ele tinha sonhos, ele tinha experiências premonitórias, ele ampliava às vezes a consciência de onde ele tava, às vezes ele não sabia, né, onde ele tava ou não. Então, a primeira coisa que eu trabalhei, né, foi enraizamento, né, todos os trabalhos de enraizamento para ele poder, no momento em que ele tava numa situação de vida normal, ampliasse a consciência, ele poder voltar pra terceira dimensão, né, e... poder se situar, porque ele tava se pondo em risco.

Laura continua a descrever como faz seu trabalho: “Eu não trabalho com o meu cliente ele expandir a consciência no consultório. Eu trabalho com o cliente, o cliente que já vem com a consciência expandida, ele poder lidar com isso”. A entrevistada Laura afirmou que é muito importante que a(o) psicoterapeuta não se envolva com o sentido religioso que a(o) cliente atribui a suas experiências de expansão da consciência, nem que faça encaminhamentos religiosos.

[...] Então, eu trato com ele... as questões dele de consciência expandida, a expansão *da* consciência, que



não tem nada a ver com religião. A religião é uma coisa, consciência expandida é outra. Religião são estruturas construídas pelo homem, né, a partir de seu referencial de crenças e que lidam com consciência expandida ou não. O meu papel é trabalhar a dimensão da consciência expandida. A *crença* de que ele quer significar isso, pra que Deus, pra que coisa, é problema *dele*. [...]

Por fim, evidencia-se que psicoterapeutas precisam reconhecer e validar as experiências transcendentais ou multidimensionais trazidas por suas(seus) clientes, oferecendo acolhimento e uma postura não reducionista na busca de processamento e integração. Como disse Bella: “Então eu não sei se eu faço coisas [...] eu me coloco disponível, eu acato, eu aguardo, eu sustento, eu compartilho experiências, às vezes eu conto pra pessoa situações em que eu vivi coisas parecidas, né?”

Núcleo 6: Integração entre religião, religiosidade e espiritualidade.

Participantes descreveram como lidam quando temas de religião e religiosidade aparecem na clínica, apontando que devem ser compreendidos de forma integrada na dimensão da espiritualidade. Foram configuradas sete unidades de sentido: compreensão das vivências religiosas das(os) clientes; integração do ateísmo; reconhecimento dos idiomas religiosos da(o) cliente; encorajamento de liberdade de escolhas; incentivo de soluções dentro do grupo religioso da(o) cliente; evitação do papel de conselheiro religioso; saber diferenciar espiritualidade de religiosidade. A seguir, algumas falas das(os) clientes que originaram as unidades de sentido serão apresentadas como ilustração.

Em relação a buscar conhecer o universo religioso das(os) clientes, disse Laura: “quando eu pergunto pra um cliente meu, no primeiro encontro, né, qual é a fé dele, eu vou procurar saber quais são os valores, [...] pra eu poder estudar, pra eu *entender* o raciocínio dela”.

Bella falou sobre compreender o sentido das escolhas religiosas de suas(seus) clientes no contexto de suas histórias de vida: “Tive um paciente ateu, por exemplo... a mãe dele era uma carola vinte cruzeiros né, e ele se dizendo um ateu vinte cruzeiros também, e um dia eu perguntei pra ele, mas que... que é que você compreende sobre o seu ateísmo?”. Segundo Bella, o trabalho terapêutico pode facilitar o reconhecimento do caminho religioso que faz sentido para a existência da(o) paciente, possibilitando-lhe ser autêntica(o) em suas escolhas:

[...] E aí as identificações, as alienações, as frustrações, as, os encontros, os desencontros, né, é nesse sentido que eu trabalho com a pessoa, quando a pessoa está engajada numa prática religiosa ou dita espiritual, eu vou trabalhar no sentido de ajudá-la a tornar aquilo mais pessoal possível, ou seja, que ela assimile aquela experiência e torne aquela experiência pessoal, quer dizer *dela*, né... ou então se despeça na direção do que pra ela faz mais sentido, né, ou então acatando aquele modo de ser...

Às vezes a(o) psicoterapeuta lida com experiências religiosas de suas(seus) clientes que divergem de suas próprias crenças. Mauro sugere: “Então aí o terapeuta precisa ser fenomenológico. E viver com a experiência da pessoa e os sentidos que *aquilo* traz pra pessoa né?”. A(o) psicoterapeuta pode incentivar a solução de problemas da(o) cliente dentro do universo de sua religião. Como exemplificou Laura: “às vezes eu tenho cliente, de terceira idade, que, o cliente que tem uma dificuldade grande de socialização, dependendo da religião que eles têm, né, tem toda uma vida social na igreja, no templo, no que seja”.

Por fim, explicitam que um(a) psicoterapeuta não deve se colocar no papel de conselheira(o) religiosa(o), como disse Mauro: “Mas quando as pessoas vêm pra cá, elas não vão encontrar um... assim, um contexto, é... de aconselhamento espiritual. A gente vai a fundo na experiência delas, né?”

Núcleo 7: Uso de recursos técnicos.

Este núcleo se revelou em duas unidades de sentido. A primeira versa sobre os diversos recursos utilizados para endereçar a espiritualidade da(o) cliente, a segunda, sobre como usar estes recursos, enfatizando o método fenomenológico. Participantes ainda destacaram a necessidade de cuidado com a linguagem utilizada na aplicação dos recursos, para que as crenças das(os) clientes sejam respeitadas e para que não haja busca de doutrinação.

Discussão

A pesquisa que deu origem a este artigo buscou compreender a relação entre a psicoterapia e a espiritualidade na percepção de Gestalt-terapeutas, mediante a análise fenomenológica de seus relatos de experiências clínicas. O estudo resultou na apreensão de componentes essenciais das vivências das(os) participantes, conforme a figura 3.

Em geral, participantes expressaram a prevalência do tema da espiritualidade na clínica, e demonstraram estar muito à vontade para lidar com seus diversos aspectos e desdobramentos quando surgem. Ao serem indagadas(os) sobre como se prepararam para lidar com o tema na clínica, indicaram suas buscas pessoais, uma atitude de abertura e interlocução, e participação em formações específicas que foram além de sua educação acadêmica de base. Pesquisas diversas têm confirmado que a formação tradicional tende a não preparar para a lida com aspectos espirituais e religiosos na clínica (Campos, 2019), levando psicoterapeutas a comple-



mentarem seu preparo.

Os componentes essenciais apresentados neste recorte refletem os da pesquisa original. Em relação aos **temas existenciais e ontológicos**, participantes relataram como lidam com o sentido da vida, valores, vazio, finitude, escolhas, criatividade de suas(seus) clientes. Isso condiz com uma clínica existencial humanista, que não trata simplesmente de debelar sintomas, mas também de dar suporte ao crescimento existencial e espiritual (Evangelista, 2019; Rehfeld, 2009; Ribeiro, 2009). Chaves e Nascimento (2021, p. 118) falam na possibilidade da espiritualidade “atuar como chave terapêutica na sustentação psíquica do sujeito frente aos dilemas existenciais e contextos traumáticos”.

A **relação terapêutica** fundamentada no diálogo, como desenvolvida na Gestalt-terapia, foi descrita pelos participantes como possibilitadora da experiência espiritual. Williams (2006) descreveu que Gestalt-terapeutas que trabalham dentro da abordagem do diálogo abraçam uma visão transpessoal, porque trabalham no campo que se forma entre psicoterapeuta e cliente e incorporam o “entre”, a partir de princípios e técnicas do encontro. Segundo Buber (1974), o contato e o diálogo entre pessoa e pessoa possibilitam uma abertura ao encontro com o Tu Eterno, o sagrado, a experiência de Deus. Os chamados momentos sagrados em psicoterapia são citados na pesquisa e estão de acordo com estudos recentes (Lomax, Kripal & Pargament, 2011; Pargament, Lomax, McGee & Fang, 2014), refletindo a profundidade da conexão entre cliente e psicoterapeuta nas dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal.

Figura 1: Componentes Essenciais das vivências das(os) participantes:



Fonte: elaboração das(os) autoras(es) (2019)

Participantes apresentaram os atributos que um(a) psicoterapeuta precisa desenvolver para possibilitar o encontro, como empatia e não julgamento, sinceridade, intuição, *feeling*, maturidade, capacidade de integração de experiências pessoais, humanidade. Como disse Mauro: “talvez a coisa mais importante numa relação[...] é... é quando você se despe, inclusive da sua teoria, né, e você está com a pessoa, sem nada entre você e ela.”

Segundo Bello (2021), a atividade da(o) psicólogo e da(o) psicoterapeuta deve incluir a consciência do cuidado com o outro. Segundo a autora (p. 23), “deveríamos sempre buscar a realização sobre nós mesmos do processo de *epoché* dos nossos preconceitos para abrimo-nos a uma autêntica compreensão do outro”. Ela afirma a importância de desenvolver a enteropatia ou empatia, para estabelecer relações humanas, acolhedoras. Tassinari e Durange (2014) relataram que a compreensão empática, quando desenvolvida com maior profundidade, pode transformar-se em compaixão, a qual tem uma qualidade espiritual.

As(os) participantes relataram que frequentemente lidam com **temas de transcendência** trazidos por suas(seus) clientes, com um todo maior que está além da existência singular da pessoa ou de suas relações interpessoais, e com as emergências espirituais. Para Naranjo (2010), o conceito de *awareness*, prevalente em Gestalt-terapia, é a base trabalho transpessoal, possibilitando a lida com os estados alterados de consciência. Para Williams, (2006), a(o) Gestalt-terapeuta pode facilitar experiências transpessoais, oferecendo a base para a evolução espiritual das(os) clientes.

Participantes afirmaram a importância de acolher vivências de transcendência, renunciando preconceções e dando suporte à integração. Para Cardella (2017, p. 114), o ser humano é concebido como possuidor de uma dimensão transcendente, o que nos permite “contemplar a espiritualidade, a vivência do sagrado, da



religiosidade e da religião como fenômenos humanos”. Segundo Ribeiro (2009), muitos dos problemas humanos (materiais ou não) passam pelo seu desconhecimento de pertencer a um todo maior. Esta separatividade experimentada em relação ao mundo é promotora do sofrimento psíquico, uma vez que deixa a pessoa com um vazio de sentido e uma sensação de isolamento e desamparo (Hycner, 1993). Pode-se também fazer uma relação entre este poder curativo da conexão espiritual, citado por alguns participantes, com o que falou Leuw (1933/2009) sobre a busca do ser humano, em suas experiências religiosas, por um poder maior que o ajude a superar situações difíceis e lhe propicie a vivência do sagrado.

A tarefa da(o) psicoterapeuta seria facilitar o retorno do cliente à forma saudável de viver, guiado por princípios naturais (Crocker & Philipson, 2005). O autor e a autora ainda citam o Taoísmo, que influenciou a Gestalt-terapia, para o qual a pessoa sábia aprende e vive de acordo com as formas da natureza. E Ribeiro (2021) apresenta o conceito de ambientalidade, que se trata de “uma dimensão humana ignorada, não sabida e que rompe a fragmentação pessoa e mundo, passando a ser co-constituente, co-fundante, co-substancial com o universo como uma totalidade viva e em ação”.

Joyce e Sills (2014) falaram da influência que a Gestalt-terapia recebeu da teoria de campo, que apresenta uma visão ecológica, de uma relação de interdependência com o todo, entre o ser humano e o universo. O autor e a autora apresentam duas formas de definir espiritual: a primeira, como expansão pessoal de significado, dentro da moldura da consciência familiar; e a segunda, como experiência de uma consciência diferente, misteriosa, uma conexão com uma presença maior. Esta relação com uma dimensão maior, de amplitude, foi salientada por participantes e é descrita na literatura (Cardella, 2017; Naranjo, 1987; Ribeiro, 2009).

Participantes da pesquisa afirmaram que suas(seus) clientes frequentemente trazem **temas de religião e de religiosidade** para a clínica, o que faz sentido, uma vez que o fenômeno religioso é inerente ao ser humano (Bello, 2021). A religião está relacionada às crenças espirituais e seculares das pessoas; uma boa prática terapêutica inclui trabalhar com temas religiosos trazidos por clientes, sem nunca se tornar doutrinação ou catequese.

O fenômeno da experiência religiosa se revela em uma multiplicidade de formas, em “uma pluralidade de manifestações decorrentes de uma raiz constitutiva do humano: o espírito” (Peretti, 2021, p. 29). Crocker e Philipson (2005) afirmaram que as crenças de uma pessoa compõem o fundo que proporciona sentido às suas experiências. Assim, conhecer a base de crenças de um(a) cliente pode ajudar na compreensão de suas escolhas.

Há também a presença de temas da fé religiosa. Neste caso, participantes consideraram que um(a) psicoterapeuta deve trabalhar o vivido, o sentido dado por um(a) cliente a suas experiências, o que pode incluir vivências religiosas. O papel da(o) psicoterapeuta seria o de conhecer as realidades, as construções de sentido que se criam na subjetividade das(os) clientes (Neubern, 2013), mas sem tentar interferir nas suas questões de fé. Silva (2014, p. 37) afirmou a importância de buscar o significado para a pessoa de sua experiência religiosa, independentemente de que esta possa ser um produto da psique ou um encontro com o sagrado.

Enfim, para lidar com temas de religião, psicoterapeutas precisam respeitar as crenças de suas(seus) clientes, assim como questionar uma rigidez excessiva, que possa estar promovendo sofrimento. Henning-Geronasso e Moré (2015) enfatizaram a validação das crenças das(os) clientes, aliada à busca de sua flexibilização, quando poderiam estar limitando as possibilidades de um desenvolvimento saudável. Aqui cabe o recurso do cuidado e da ética por parte da(o) psicoterapeuta, para evitar a possibilidade de promover culpa e vergonha em sua(seu) paciente.

A clínica gestáltica pode promover uma **integração entre o psíquico e o espiritual**. Para a(o) psicoterapeuta de base existencial, o humano não se reduz ao psíquico. Segundo Bello (2021, p.26), em todos os seres humanos estão presentes a atividade psíquica e a espiritual, a última descrita por ela como capacidade de avaliar as situações vividas e fazer reflexões morais. Segundo a autora, há momentos em que uma ou outra atividade tem domínio na vida da pessoa: ora o espírito se submete ao psiquismo, ora as decisões vão depender do exercício da atividade espiritual. A(o) psicoterapeuta precisa saber diferenciar quando está diante de um tema psicológico, relacional, ou quando se o tópico se vincula a aspectos existenciais e ontológicos humanos (Evangelista, 2019).

As(os) participantes enfatizaram que não se deve fazer dicotomias entre o trabalho clássico com temas psicogênicos e o tratamento de temas espirituais. Joyce e Sills (2014) expressaram que, como profissionais, psicoterapeutas são treinados para lidarem com questões “mundanas”, mas nem sempre estão preparados para lidar com as necessidades espirituais das(os) clientes, aqui refletindo sobre espiritualidade de uma forma mais ampla. A Logoterapia (Frankl, 1991), abordagem existencial, descreve a alternância entre trabalhar a dimensão noética (espiritual) e a psíquica, na constituição do processo terapêutico. Hycner (1993) afirmou que algumas pessoas buscam a “transcendência” antes de se desenvolverem pessoalmente, querendo ultrapassar seus problemas mediante uma fuga para o espiritual. O autor sugeriu um trabalho de amadurecimento pessoal como pré-requisito para a busca de uma consciência mais ampla e para a espiritualidade.

Joyce e Sills (2014) também descrevem as muitas razões que levam clientes à psicoterapia, descrevendo-as como um *continuum*, que pode se iniciar como desejo de acabar com a tristeza, passando pelo autoconhecimento, até chegar à busca de crescimento espiritual. Clientes podem se deslocar nesse contínuo na medida em que progridem no processo. Hycner (1993) afirmou que a busca de autoconhecimento através da psicoterapia



abre as portas para que questões últimas e de sentido da vida sejam integradas.

Ribeiro (2009, p. 189) também cita que há situações nas quais a(o) psicoterapeuta precisa reconhecer a demanda espiritual na fala da(o) paciente sobre suas dificuldades:

Atrás de muitos problemas humanos, como angústia, desespero, culpa, reparação, escrúpulo, medo, que estão sempre presentes em nossos consultórios, está uma procura velada, às vezes evidente, de Deus. Mas o terapeuta não se dá conta de que o cliente está navegando, às vezes soçobrando, no campo do sagrado, do divino, e com uma profunda sede ou fome de Deus.

Em relação ao **método clínico**, participantes retrataram seu trabalho dentro de uma abordagem fenomenológica, e descreveram os recursos técnicos que usam em trabalhos com a espiritualidade. Segundo Crocker e Philipson (2005), o método fenomenológico de Husserl foi transformado em uma metodologia psicoterapêutica na Gestalt-terapia. Dentro desta proposta, a(o) psicoterapeuta suspende seus elementos interpretativos (*epoché*) e acolhe ativamente a revelação da verdade pessoal da(o) cliente, sua forma de ser e *como* ela(e) revela suas experiências.

Considerações Finais

Com recorte de um estudo empírico mais abrangente, e focando na experiência de psicoterapeutas da abordagem gestáltica, com utilização do método fenomenológico, este estudo afirma a importância de que clínicos estejam preparados para lidarem com temas espirituais, existenciais, religiosos e de religiosidade. Ilustrou como a psicoterapia gestáltica aponta caminhos de cuidado que trabalham relações, questões psíquicas e existenciais, valores, sentido de vida, promovendo a saúde bio-psico-sócio-espiritual. Tais caminhos possibilitam o sentido de pertencimento a um todo maior, dando sustentação à confiança em nosso entorno e cuidado com o meio. Pode-se afirmar que, mediante o diálogo psicoterapêutico, é possível promover a res-sacralização da relação com o outro e com o mundo. O processo psicoterápico pode promover compaixão e sentido de coletividade, abrir portas para a transcendência, e horizontes de encantamento com o campo espiritual.

A potencialidade do trabalho com a espiritualidade pode apontar novos caminhos para a Gestalt-terapia. O cuidado com o todo, a abertura amorosa, a compaixão, podem nos direcionar para o trabalho com a ecologia, o meio ambiente, o cuidado social, a tolerância religiosa, temas tão importantes da atualidade. Um futuro estudo poderá investigar o papel da espiritualidade no engajamento com questões sociais e ecológicas, uma vez que espiritualidade não significa alienação do mundo real, mas uma integração com o mesmo.

Referências

- Aletti, M. (2012). A psicologia diante da religião e da espiritualidade: questões de conteúdo e de método. In Freitas, M. H. & Paiva, G. J. *Religiosidade e Cultura Contemporânea*. Brasília, D.F.: Universa.
- Amatuzzi, M. M. (2001). Pesquisa fenomenológica em psicologia. In M. A. T. Bruns & A. F. Holanda (Orgs.), *Psicologia e Pesquisa Fenomenológica: Reflexões e Perspectivas*. São Paulo: Ômega Editora.
- Bello, A. A. (2021). Envolvimento psíquico e reações espirituais em época de pandemia. In J. A. Gutiérrez Espíndula & A. E. Aguirre Antúnez (Orgs.), *Psicologia fenomenológica e saúde mental durante a pandemia COVID-19: experiências e pesquisas* (pp. 19-28). São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Recuperado de http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/psicol_fenomenologica_saude_mental_covid.pdf
- Borges, A. (2020). A espiritualidade na Gestalt-terapia como estratégia de ajustamento criativo. *Encontros Teológicos/ Florianópolis*, 35(1). DOI: <https://doi.org/10.46525/ret.v35i1.1015>
- Buber, M. (1974). *Eu e Tu*. (2a ed.) São Paulo, SP: Editora Moraes.
- Campos, A. F. (2019). *Deus na Cadeira Vazia: Psicoterapia e Espiritualidade nas Percepções de Gestalt-terapeutas* (Tese de Doutorado) Universidade de Brasília, Brasília. Recuperado de <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37138>
- Cardella, B. H. P. (2017). *De volta para casa: Ética e Poética na Clínica Contemporânea*. Amparo, S.P.: Gráfica Foca.
- Chaves, F. S. & Nascimento, C. L. (2021). Intersecção da fenomenologia da religião na medida e desmedida da existência para a saúde mental em tempos de pandemia. *Revista Relegens Thréskeia*, 10(1), pp 118 – 142. Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/79527>



- Corrêa, D. A. & Borjato, H. C. (2016) Experiência religiosa e saúde: uma perspectiva fenomenológica. *Revista Científica da Universidade de Mogi das Cruzes*, 1(1). Recuperado de <http://seer.umc.br/index.php/revista-umc/article/view/27/58>
- Clarkson, P. & Mackewn, J. (1993). *Fritz Perls*. London: Sage Publications.
- Crocker, S. & Philippson, P. (2005) Phenomenology, existentialism, and eastern thought in gestalt therapy. In A. Woldt & S. Toman (eds.) *Gestalt Therapy: History, Theory, and Practice*, pp. 65-80, Thousand Oaks: Sage Publications, Inc.
- Creswell, J. W. (2010). *Projeto de Pesquisa*. Porto Alegre: Artmed.
- Cunha, V. F. da & Scorsolini-Cumin, F. (2019a). Dimensão Religiosidade/Espiritualidade na Prática Clínica: Revisão Integrativa da Literatura Científica. *Psicologia Clínica e Cultura, Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 35. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35419>
- Cunha, V. F. da & Scorsolini-Comin, F. (2019b). Religiosity/Spirituality (R/S) in the clinical context: professional experiences of psychotherapists. *Temas em Psicologia*, 27(2), 427-441. <https://dx.doi.org/10.9788/TP2019.2-10>
- Esperandio, M. (2020). *Espiritualidade e saúde: a emergência de um campo de pesquisa interdisciplinar. REVER: Revista de Estudos da Religião*, 20(2), 7-10. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vo-120i2a1>
- Evangelista, P. E. R. A. (2019). O incontornável do humano: as terapias existenciais de Emmy van Deurzen e Alice Holzhey-Kunz. In C. M. Cardoso & J. P. Giovanetti (Orgs.), *Sofrimento Humano e Cuidado Terapêutico*. Belo Horizonte: Artesã Editora.
- Frankl, V. E. (1991). *Man's Search for Meaning*. London: Hodder & Stoughton.
- Freitas, M. H. (2004). O senso religioso como objeto de interesse da psicologia: um breve histórico. In M. A. Ribeiro, *Texto didático: questões da psicologia contemporânea*. Brasília, D. F.: Universa.
- Freitas, M. H., Ruas, E. F. L. & Nwora, E. I. (2021). Religiosity and Spirituality in mental health contexts. In R. Andrew & K. Hatala (Eds.), *Spiritual, Religious, and Faith-Based Practices in Chronicity: An Exploration of Mental Wellness in Global Context*. London: Routledge.
- Freitas, M. H. & Vilela, P. R. (2017). Leitura fenomenológica da religiosidade: implicações para o psicodiagnóstico e para a práxis clínica psicológica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(1), 95-107. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000100011&lng=pt&tlng=pt.
- Giorgi, A. (1985). Sketch of a psychological phenomenological method. In A. Giorgi (Org.), *Phenomenology and psychological research* (pp. 8-22). Pittsburg: Duquesne University Press.
- Giorgi, A. (2009). *The descriptive phenomenological method in psychology: a modified Husserlian approach*. Pittsburg: Duquesne University Press, 2009.
- Giorgi, A. (2012). The descriptive phenomenological psychological method. *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 43(1), p. 3-12. DOI: <http://dx.doi.org.ez97.periodicos.capes.gov.br/10.1163/156916212X63293>
- Giorgi, A. P., & Giorgi, B. M. (2003). The descriptive phenomenological psychological method. In P. M. Camic, J.E. Rhodes & L. Yardley. *Qualitative research in psychology: expanding perspectives in methodology and design* (pp. 243-273). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Hefti, R. (2019). Integrando Religião e Espiritualidade no cuidado em saúde mental, na Psiquiatria e na Psicoterapia. (H. August & P. L. T. Santos, Trad.) *Interação em Psicologia*, 23(02), 308-321. (Originalmente publicado em 2011). Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/68486/39536>
- Henning-Geronasso, M. C. & Moré, C. L. O. O. (2015). Influência da Religiosidade/Espiritualidade no Contexto Psicoterapêutico. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 35(3), 711-725. doi:10.1590/1982-3703000942014.
- Hofmann, L. & Walach, H. (2011). Spirituality and religiosity in psychotherapy - A representative survey among German psychotherapists. *Psychotherapy Research*, 21(2), 179-192. doi:10.1080/10503307.2010.536595



- Holanda, A. F. (2006). Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. Em *Análise Psicológica*, 34(XXIV), 363-372. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10400.12/5988>
- Hook, J. N., Worthington Jr., E. L. & Davis, D. E. (2012). Religion and Spirituality in Counseling. In N. A. Fouad (Ed.), *APA Handbook of Counseling Psychology: Vol. 2. Practice, Interventions, and Applications* (p. 417-432). doi: 10.1037/13755-017.
- Hycner, R. (1993) *De Pessoa a Pessoa*. São Paulo: Summus.
- Joyce, P. & Sills, C. (2014). *Técnicas em Gestalt: Aconselhamento e psicoterapia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Juliano, J. C. (1999). *A arte de restaurar histórias*. São Paulo: Summus.
- Lima Neto, V. B. (2013). A Espiritualidade em Logoterapia e Análise Existencial: o Espírito em uma Perspectiva Fenomenológica e Existencial. *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies - 19(2)*: 220-229. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672013000200010&lng=pt&tlng=pt.
- Leeuw, G. V. der. (1933/2009). A religião em sua essência e suas manifestações: Fenomenologia da religião, Epílogo. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 15(2), 179-183. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000200014&lng=pt&tlng=pt.
- Lomax, J. W., Kripal, J. J. & Pargament, K. I. (2011). Perspectives on “Sacred Moments” in Psychotherapy. *American Journal of Psychiatry*, 168(1), 12-18. <http://dx.doi.org/10.1176/appi.ajp.2010.10050739>.
- Monteiro, D.D., Reichow, J.R.C., Sais, E.F. & Fernandes, F.S. (2020). Religiosidade/ Espiritualidade e Saúde Mental no Brasil: uma revisão. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 40(98), 129-139. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-711X2020000100014&lng=pt&tlng=pt.
- Moreira-Almeida, A., & Lucchetti, G. (2016). Panorama das pesquisas em ciência, saúde e espiritualidade. *Ciência e Cultura*, 68(1), 54-57. <https://doi.org/10.21800/2317-66602016000100016>
- Moreira-Almeida, A., Sharma, A., van Rensburg, B. J., Verhagen, P. J., & Cook, C. C. H. (2016). WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry. *World Psychiatry*, 15(1), pp. 87-88. DOI:10.1002/wps.20304
- Nascimento, A. K. C. & Caldas, M. T. (2020). Dimensão espiritual e psicologia: a busca pela inteireza. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, 26(1), pp. 74-89 <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2020v26n1.7>
- Naranjo, C. (1978). Gestalt therapy as a transpersonal approach. *Gestalt Journal*, 1(2), 75-81. [Recuperado de http://www.claudionaranjo.net/pdf_files/gestalt/gestalt_as_a_transpersonal_approach_english.pdf](http://www.claudionaranjo.net/pdf_files/gestalt/gestalt_as_a_transpersonal_approach_english.pdf).
- Neubern, M. S. (2013). *Psicoterapia e Espiritualidade*. Belo Horizonte: Diamante.
- Oliveira, M. R. & Junges, J. R. (2012). Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. *Estudos de Psicologia*, 17(3). <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2012000300016>
- Paiva, R. de (2018). Espiritualidade, Religiosidade e Subjetividade no Contexto do Sofrimento Psíquico Grave. *ECOS, Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 8(2), 278-290. Recuperado de <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2852/1567>
- Panzini, R. G, Rocha, N. S da, Bandeira, D. R, & Fleck, M. P. de A. (2007). Qualidade de vida e espiritualidade. *Revista de psiquiatria clínica*, 34(1), 105-115. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700014>
- Pargament, K. I., Desai, K. M., & McConnell, K. M. (2006). Spirituality: A pathway to posttraumatic growth or decline? In R. Tedeschi & L. Calhoun (Eds.), *Handbook of posttraumatic growth: Research and practice* (pp. 121-137). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Pargament, K. I., Lomax, J. W., McGee, J. S., & Fang, Q. (2014). With one foot in the water and one on shore: The challenge of research on spirituality and psychotherapy. *Spirituality in Clinical Practice*, 1(4), 266-268. <https://doi.org/10.1037/scp0000046>
- Peretti, C. (2021). Fenomenologia e experiência religiosa em tempos de pandemia. In J. A. G. Espíndula & A. E. A. Antúnez (Orgs.), *Psicologia fenomenológica e saúde mental durante a pandemia COVID-19: experiências e pesquisas*. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.



- Perls, F. S. (1977). *Gestalt-terapia explicada*. São Paulo: Summus.
- Piasson, I. J., Oliveira, L. O. & Freitas, M. H. (2022). Religiosidade na Clínica: Concepções e Experiências de Psicólogos Junguianos – Um Estudo Fenomenológico. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, 28(02), pp. 149-164. DOI: 10.18065/2022v28n2.2
- Pinto, Ê. B. (2009). Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. *Revista de Estudos da Religião*. Recuperado de www.pucsp.br/rever
- Raddatz, J. S., Motta, R. F. & Alminhana, L. O. (2019). Religiosidade/Espiritualidade na Prática Clínica: Círculo Vicioso entre Demanda e Ausência de Treinamento. *Psico-USF, Bragança Paulista*, v. 24(4), p. 699-709. <https://doi.org/10.1590/1413-82712019240408>
- Rehfeld, A. (2009). O que diferencia uma Abordagem Fenomenológico-existencial das demais? In E. B. Pinto (org.), *Gestalt-terapia: encontros*. São Paulo: Instituto de Gestalt de São Paulo.
- Ribeiro, J. P. (2021). *Ambientalidade, co-existência, sustentabilidade*. Conferência de abertura do XVII Encontro Nacional de Gestalt-terapia / XIV Congresso Brasileiro da Abordagem Gestáltica, Pirenópolis, GO.
- Ribeiro, J. P. (2009). *Holismo, Ecologia e Espiritualidade*. São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J. P. (1985). *Refazendo um Caminho*. São Paulo: Summus.
- Schoen, S. (1994). *Presence of Mind: Literary and philosophical roots of a wise psychotherapy*. Highland, NY: The Gestalt Journal Press.
- Silva, C. (2014). *Fenomenologia da religião: compreendendo as ideias religiosas a partir de suas manifestações*. São Paulo: Vida Nova.
- Silva, A. B., Guerra, V. M., Pirola, G. P., Galvão, J. A. & Zanotelli, L. G. (2020). Relação entre sentido de vida e espiritualidade na América Latina: uma revisão integrativa da literatura. *Interação em Psicologia*, 24(2), 215-229. Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/66020/41448>
- Tabone, M. (1993). *A Psicologia Transpessoal*. (9a. Ed.) São Paulo: Editora Cultrix.
- Tassinari, M. A., & Durange, W. T. (2014). Experiência empática: da neurociência à espiritualidade. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 20(1), 53-60. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672014000100007&lng=pt&tlng=pt.
- Williams, L. (2006). Spirituality and Gestalt: A Gestalt-Transpersonal Perspective. *Gestalt Review*, 10(1), 6-21. Recuperado de <http://www.gisc.org/gestaltreview/documents/spiritualityandgestalt-agemental-transpersonalperspective.pdf>
- WHOQOL SRPB Group (2006). A cross-cultural study of spirituality, religion, and personal beliefs as components of quality of life. *Social Science & Medicine*, 62(6), pp. 1486-97. doi: 10.1016/j.socscimed.2005.08.001.
- World Psychiatric Association (2016). WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry. *World Psychiatry*, 15(1). Recuperado de <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/20515545/2016/15/1>
- Zaneti, N. B. (2017). *Sexualidade e espiritualidade femininas: um estudo com mulheres praticantes de tai chi chuan* (Tese de doutorado). Universidade Católica de Brasília, Brasília, D.F.
- Zea, M. C., Mason, M. A., & Murguía, A. (2000). Psychotherapy with members of Latino/Latina religions and spiritual traditions. In P. S. Richards & A. E. Bergin (Eds.), *Handbook of psychotherapy and religious diversity* (pp. 397-419). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10347-016>

Recebido em 02.02.2023 – Primeira Decisão Editorial em 17.04.2023 – Aceito em 18.04.2023



O INCONSCIENTE NA INTERSECÇÃO ENTRE PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA CONTEMPORÂNEA E PSICANÁLISE RELACIONAL

The unconscious between contemporary phenomenological psychopathology
and relational psychoanalysis

FERNANDO RODRIGUES*

El inconsciente en la intersección de la psicopatología fenomenológica
contemporánea y el psicoanálisis relacional

Resumo: A tematização das dinâmicas, processos e fenômenos de natureza corporal, implícito-procedurais, vêm reaproximando nas últimas décadas fenomenologia e psicanálise e, especialmente, psicopatologia fenomenológica e psicanálise relacional. Este trabalho busca delinear os principais pontos temáticos de encontro entre esses saberes na atualidade, com foco particular nos aspectos de convergência teórica e nas implicações clínico-psicoterápicas. Tendo isso em vista, são apresentadas concepções contemporâneas de inconsciente oriundas de ambos os campos de pesquisa. Por meio dessa apresentação, limites da teoria freudiana clássica do inconsciente e do respectivo primado da interpretação verbal na psicoterapia tornam-se acessíveis. Da psicopatologia fenomenológica contemporânea, apresenta-se a abordagem horizontal do inconsciente na formulação de Thomas Fuchs. Da psicanálise relacional, exploram-se os conceitos de saber relacional implícito, conforme forjado pelo *Boston Change Process Study Group*, bem como o conceito de inconsciente como experiência não formulada, de Donnel B. Stern. Tendo trilhado esse percurso, será possível notar como na atualidade fenomenologia e psicanálise vêm ao encontro uma da outra, assegurando, por meio de uma compreensão hermenêutico-fenomenológica de inconsciente, um lugar privilegiado para os aspectos implícito-procedurais das trocas relacionais no interior do espaço clínico.

Palavras-chave: Fenomenologia; Psicanálise Relacional; Inconsciente; Implícito-procedural; Memória Corporal;

Abstract: The thematization of bodily, procedural-implicit dynamics, processes, and phenomena has been approximating in the last decades phenomenology and psychoanalysis, notably phenomenological psychopathology and relational psychoanalysis. This paper aims at delineating the main thematic aspects of the current contact between these fields, focusing on their theoretic convergence and its clinic-psychotherapeutic implications. Hence, contemporary conceptions of the unconscious from both research fields are shown. One intends to highlight the limitations of the classical Freudian theory of the unconscious and especially the priority of verbal interpretation in psychotherapy. Thomas Fuchs horizontal approach to the unconscious, from the field of contemporary psychopathology, is presented. From the field of relational-psychoanalysis, the concept of *implicit relational knowing* as elaborated by the *Boston Change Process Study Group* as well as Donnel B. Stern's concept of the unconscious as unformulated experience, are presented. As a result, it is possible to comprehend how phenomenology and psychoanalysis are currently intertwined, opening up, through a phenomenological-hermeneutical understanding of the unconscious, a privileged space to implicit-procedural aspects of relational exchanges within the clinical space.

Keywords: Phenomenology; Relational Psychoanalysis; Unconscious; Procedural-Implicit; Body Memory.

Resumen: El planteamiento de las dinámicas de naturaleza corporal, implícito-procedimentales, ha, en las últimas décadas, aproximado nuevamente la fenomenología y el psicoanálisis, y, más específicamente, la psicopatología y el psicoanálisis relacional. El presente texto pretende demarcar los principales puntos temáticos en el encuentro de esos conocimientos en la actualidad, enfocando particularmente los aspectos de convergencia teórica y las implicaciones clínico-psicoterapéuticas. Tomando eso en cuenta, presentaremos las concepciones contemporáneas de inconsciente procedentes de las dos áreas de investigación mencionadas. A partir de esa presentación se harán accesibles los límites de la teoría freudiana clásica del inconsciente y de la respectiva primacía de la interpretación verbal en la psicoterapia. De la psicoterapia contemporánea presentamos el enfoque horizontal del inconsciente en la caracterización de Thomas Fuchs. Del psicoanálisis relacional utilizamos los conceptos de conocimiento relacional implícito, creado por el *Boston Change Process Study Group*, y el concepto de inconsciente como experiencia no formulada, de Donnel B. Stern. Habiendo trilhado ese camino, se podrá percibir de qué manera, en la actualidad, la fenomenología y el psicoanálisis se encuentran y cómo, al hacerlo, le proporcionan, a través de una comprensión hermenéutico-fenomenológica del inconsciente, un lugar privilegiado a los aspectos implícito-procedimentales de los intercambios relacionales en el espacio clínico.

Palabras clave: Fenomenología; Psicoanálisis Relacional; Inconsciente; Implícito-Procedimental; Memoria Corporal;

* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, Campus Bragança Paulista; Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: fernando.rodrigues@daad-alumni.de / fernando.rodrigues@ifsp.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0427-7704>



Introdução: O Inconsciente na Intersecção entre Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea e Psicanálise Relacional

Há um renovado interesse no campo das práticas psicoterápicas em torno de uma possível intersecção entre fenomenologia e psicanálise (D'Agostini, Mancini & Rossi, 2019; Fuchs, Messas & Stanghellini, 2019; Lanfredini, 2019). Diz-se “renovado”, aqui, pois ambos os campos do conhecimento são hoje mais que centenários – e o movimento das aproximações e dos distanciamentos, amplamente conhecido, sempre existiu (Lohmar & Brudzinska, 2012). Na virada do século XIX para o século XX, fenomenologia e psicanálise vieram a público como ciências básicas da subjetividade, dedicadas ambas a tratar de conceitos como sujeito, consciência ou experiência subjetiva, coisa que por si só justificaria qualquer aproximação (Csordas, 2012; Leoni, 2019). Historicamente, porém, prevaleceram as controvérsias. Para a psicanálise, a consciência nunca foi muito mais, como observou Fuchs, que “um verniz reluzente a ocultar forças e processos psicológicos nas profundezas insondáveis do que é verdadeiramente efetivo” (Fuchs, 2012, p. 70). Enquanto para a fenomenologia, por outro lado, a consciência sempre foi o “*medium* ou a luz através da qual todos os fenômenos vêm a ser vistos em primeiro lugar e aparecem enquanto tais”, ou seja, um fenômeno de relevância central (p. 70).

Posto de outro modo: enquanto a psicanálise fez do inconsciente a mola propulsora do comportamento e movimento humano em geral, o *input* sempre efetivo e eficaz, ainda que oculto ou desconhecido, a fenomenologia, por outro lado, defendeu que algo como um inconsciente designava não mais que a consciência ela mesma, apenas que tomada na dimensão do implícito ao próprio fenômeno consciente ou, conseqüentemente, como dimensão não propriamente estranha ao sujeito e, portanto, a ele sempre de alguma maneira acessível pela via reflexiva (Fuchs, 2012, 2019). A despeito dessa tendência histórica a uma oposição, os últimos anos têm testemunhado um diálogo crescente e, em certa medida, convergente de ambas as abordagens da psique humana, especialmente quando o assunto é a produção de saber dirigido e aplicado à clínica psicoterápica, psicológica ou psiquiátrica.

Do ponto de vista da psicopatologia fenomenológica, é grande o esforço no sentido de fazer da fenomenologia algo mais que uma abordagem descritiva de fenômenos conscientes, tornando-a também um referencial adequado para a construção de modelos interpretativos consistentes para a compreensão tanto das variações psicopatológicas, como também de suas respectivas intervenções clínicas. A publicação, em 2019, do *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* é um atestado disso (Stanghellini et al, 2019). Na medida em que dá protagonismo ao sujeito do sofrimento, a psicopatologia fenomenológica investiga a experiência do paciente em face de seu adoecimento situando-o sempre em um campo intersubjetivo, historicamente contextualizado – e é precisamente a partir dessa dimensão que, nos últimos tempos, fenomenólogos têm atentado para os achados inovadores no campo da psicanálise (D'Agostino, Mancini & Rossi, 2019).

De certo, não haveria uma aproximação possível não fosse o relativo acolhimento, no campo da psicopatologia fenomenológica, da noção psicanalítica de inconsciente (Lanfredini, 2019). Esse é, parece-nos, um suposto básico para o diálogo entre esses saberes. Nesse sentido, ressaltamos aqui a relevância do trabalho de Fuchs (2012, 2019). Discussões em curso sobre a dimensão pré-reflexiva da experiência operantes na situação clínica – ou seja, sobre as formas implícitas de consciência, os fenômenos de fundo, as atmosferas, os sentimentos existenciais, etc –, no campo de psicopatologia fenomenológica, deixam-se hoje informar também por uma certa noção de inconsciente, entendido enquanto dimensão corporizada, relacional e “horizontal” da experiência, residindo nos domínios da intercorporeidade e intersubjetividade. Aqui, precisamente, o ponto de intersecção, na atualidade, entre psicopatologia fenomenológica e psicanálise (Fuchs et al, 2019).

Trata-se, a bem da verdade, de uma psicanálise em específico, a chamada *psicanálise relacional*. Baseados em discussões oriundas da teoria britânica das relações de objeto, da teoria do apego, da psicologia do self e da psicanálise interpessoal, os teóricos relacionais vêm desenvolvendo, desde a década de 1980, uma compreensão da psique humana como primariamente moldada não primariamente por forças internas, mas antes de tudo pelas interações interpessoais (Rapoport, 2014; Krutzen, 2019, 2021, 2022). De maneira geral, pode-se dizer que o ponto em comum dos inúmeros autores da psicanálise relacional é a compreensão do ser humano não como uma máquina de instintos pulsionais (ou pulsões instintuais; *Triebe*), no sentido da psicanálise freudiana, mas como ser no mundo, em um sentido bem específico, a saber, um ser imerso (*embedded*) em contextos relacionais, passados e presentes (Mitchell, 1988).

Nessa perspectiva, o foco da exploração psicanalítica na atualidade se desloca do indivíduo tomado como um ente isolado e passa para o tratamento das interações relacionais e das experiências por meio das quais o indivíduo vem a ser (Greenberg & Mitchell, 1983). Supõe-se, assim, a intersubjetividade na clínica, uma vez que paciente e terapeuta analítico são compreendidos como sujeitos que experimentam juntos a realidade do sofrimento vivido e revivido na situação do enquadre (*setting*) clínico (Atwood & Stolorow, 1984). A dimensão da diáde, como sistema relacional paciente-terapeuta, igualmente, ganha relevância: o terapeuta



analítico não detém o conhecimento objetivo a respeito do paciente e o paciente não é o objeto de seu conhecimento, a experiência é co-construída (Mitchell & Aron, 1999).

Compreende-se, assim, por que Fuchs, Messas & Stanghellini (2019) apontaram para a psicanálise relacional não apenas como campo promissor para um diálogo em torno das questões do sofrimento psíquico humano, no âmbito da psicopatologia fenomenológica, mas também no que diz respeito à própria compreensão da psique, ou seja, a teoria geral da mente – ponto relevante para a psicanálise enquanto campo teórico de investigação (Mezan, 2014). O sentido da indicação tem que ver com o reconhecimento de que a psicanálise relacional, na medida em que coloca ênfase sobre a dimensão implícita e procedural dos processos inconscientes, também privilegia mais a experiência pré-reflexiva do que a reflexiva, mais as formas implícitas de consciência do que as explícitas, dando relevo a fenômenos de fundo tais como atmosferas, sentimentos existenciais e os distintos modos do *Self*-com-um-outro, todos esses temas fundamentais da psicopatologia fenomenológica contemporânea (Fuchs et al, 2019; Francesetti & Griffero, 2019).

Para D'Agostino, Mancini & Monti (2019), as discussões teórico-clínicas sobre o sistema ou campo relacional amplo em que a experiência humana é continuamente moldada, ou seja, a matriz intersubjetiva em que somos enraizados dentro e fora da clínica, é o que constitui o ponto de intersecção, na atualidade, entre fenomenologia e psicanálise e, como já indicado, mais especificamente, entre psicopatologia fenomenológica e psicanálise relacional. Em ambas as abordagens interessa hoje pensar mais no “*quê*” da experiência vivida dos pacientes, e não tanto no “*porque*”. Em ambas, igualmente, concede-se lugar privilegiado aos ingredientes relacionais implícitos ou, como propõe Donnel B. Stern, às *experiências não formuladas* (Stern, 2018, 2019). Atesta-se assim, de ambos os lados, a crise o primado da interpretação na intervenção terapêutica, nos moldes da psicologia profunda (D'Agostino et al, 2019) – com a subsequente necessidade de delineamento de um modelo teórico-clínico que considere a díade terapeuta-paciente como um sistema interpessoal primário de significação (*meaning*).

No que segue, são apresentadas algumas aproximações teóricas possíveis entre psicopatologia fenomenológica contemporânea e psicanálise relacional. Trata-se, seguramente, de um primeiro exercício. A hipótese básica é a de que, na esteira do sugerido por Fuchs (2012; 2019), é possível uma consideração fenomenológica do inconsciente – desde que por inconsciente seja compreendido primariamente não algo como uma realidade intrapsíquica, vigente sob a forma de um baú de representações plenamente elaboradas, mas sim como dimensão do próprio corpo vivido, manifesta inter-corporalmente no espaço vital. É o que Fuchs denomina concepção *horizontal* de inconsciente. Além disso, supõe-se que essa concepção horizontal e fenomenológica de inconsciente seja efetivamente operante no modelo teórico-clínico da psicanálise relacional, o que comportaria a convergência teoria desses saberes na atualidade. Apresentam-se, então, dois conceitos oriundos dessa recente tradição de psicanálise: 1) o saber relacional implícito, na perspectiva do Boston Change Process Study Group (1998a, 1998b, 2005, 2010, 2018) e 2) o conceito de inconsciente como *experiência não formulada*, de D. B. Stern (1983, 1997, 2018, 2019). O trabalho é concluído com a indicação do problema dos processos de mudança como campo profícuo para a continuidade do diálogo entre psicopatologia fenomenológica e psicanálise relacional.

A Dimensão Corporal e Horizontal do Inconsciente na Psicopatologia Fenomenológica de Thomas Fuchs

Na psicanálise clássica, como outrora já aludido, o inconsciente foi concebido como uma realidade primariamente intrapsíquica, escondida abaixo da consciência e inacessível a ela. Decisivo em seu conceito, vale destacar, é a premissa – antiga, a bem da verdade –, da vigência de forças de influências, em operação na mente humana, para além (ou, mais precisamente, aquém) da lucidez consciente. Ao longo dos séculos, como recapitula Sayers (2014), fez-se reiteradamente presente a ideia de uma inspiração divina, posta em causa externamente ou internamente, bem como a ideia da possessão demoníaca. A referência remontaria aos *Vedas*, onde são encontradas indicações a respeito de influências análogas às inconscientes sobre a produção psicopatológica e, mais recentemente, ao *Sobre a enfermidade* (1567), de Paracelsus, nos mesmos termos (Sayers, 2014). O tema, igualmente, se fez presente na literatura, nas peças de Shakespeare, por exemplo, e também na filosofia, tendo sido em menor ou maior medida explorado por autores como Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. A propósito, a utilização filosófica – a cunhagem propriamente filosófica do termo – inconsciente (*das Unbewusste*) é atribuída a Schelling, filósofo alemão do período romântico (Sayers, 2014).

A noção de inconsciente como consistindo de representações psicológicas de instintos cuja possível entrada na consciência foi interdita por meio do mecanismo primário da repressão (*Verdrängung*; processo primário), em conjunto com experiências outrora conscientes e, entretanto, também submetidas à repressão (processo secundário), formam o conjunto, ao mesmo tempo caótico e coeso, das *representações de coisas* (*Dingvorstellungen*) freudianas, definindo inconsciente no contexto da primeira tópica (Freud, 1900/2019; 1915/2010; 1915/2010b). Na década de 1920, mais especialmente em *O Eu e o Isso*, Freud (1923/2011) remodela a tópica do psiquismo, de uma maneira agora estrutural, dividindo a mente em três estruturas: o reservatório inconsciente do *isso* (*Es*); a superestrutura superegoica do *supra eu* (*Über-Ich*), origem da consciência moral e da lei; e a consciência ou *eu* (*Ich*), capaz de se referir ao princípio de realidade.

Essa remodelagem tópica do inconsciente freudiano envolve também, segundo Mezan (2013), uma re-



formulação do sentido e da meta da intervenção terapêutica analítica: da capacitação do sujeito, para que possa vir a ser consciente a respeito de seus próprios desejos (inconscientes) dinamicamente reprimidos e patogênicos, na direção de um modelo mais voltada à liberação (ou libertação) da libido de suas fixações a fantasias inconscientes – referidas essas, por sua vez, às fases oral, anal e genital do desenvolvimento psicosexual. Em um caso ou no outro, o procedimento técnico-clínico é o mesmo: 1) primazia da regra de ouro da livre associação, por parte do paciente; e 2) a escuta em atenção flutuante por parte do analista, a partir de um estado neutro e abstinente, condição para a interpretação adequada dos conteúdos recalcados que se manifestam, por exemplo, nos sonhos, nos atos falhos, nos não ditos, nos silêncios etc. (Mezan, 2013).

Em contraste a essa concepção “vertical”, Fuchs (2012, 2019) ousou esboçar os traços característicos essenciais para uma abordagem *horizontal* do inconsciente, compreendido não mais como fenômeno exclusivamente intrapsíquico, mas como fenômeno estendido e, por isso mesmo, vivido como uma dimensão corporal e de *intercorporalidade* (conceito de Fuchs de inspiração merleau-pontyana)¹. Trata-se de uma abordagem que toma como ponto de partida a totalidade das disposições implícitas de percepção e de comportamento mediadas pelo corpo e sedimentadas no curso das experiências mais tenras dos infantes humanos. Nas palavras do autor: “o que pertence à memória corporal é o que persevera, não na forma de uma memória explícita, mas enquanto um ‘estilo de existência’ impregnado no corpo vivo” (Fuchs, 2012, p. 69).

No entendimento de Fuchs, fixações inconscientes devem ser entendidas como restrições da potencialidade expansiva e criativa do ser no mundo – *expansão* essa que, enquanto qualificativo existencial, determina, ao menos desde Heidegger (Reis, 2018, 2019), o que há de mais essencial no movimento vital do existente humano. Experiências inibitórias se tornam patogênicas sempre na medida em que afetam e, por vezes, até mesmo fraturam os pilares basilares das estruturas experienciais – a vivência interna e compartilhada de temporalidade, corporeidade, espacialidade, alteridade, ipseidade, na terminologia da psicopatologia fenomenológica (Fernandez & Koster, 2019). É quando se pode falar, na perspectiva de psicopatologia fenomenológica, em algo como *trauma psíquico* (Pederson, 2014) ou *psicotraumatologia* (Steele, Boon & Van der Hart, 2017). Restrições ou obstruções designam, assim, encurtamentos impeditivos do espaço vital e do existir humano em geral, pois limitam o espaço de jogo da existência, trazendo consigo cargas intensas de sofrimento. Foi o que o psiquiatra e fenomenólogo de Heidelberg Wolfgang Blankenburg chamou de *psicopatologia do poder-ser* (*Psychopathologie des Könnens*) ou, simplesmente, de *psicopatologia da liberdade* (*Psychopathologie der Freiheit*) (Blankenburg, 2017).

Os traços traumáticos são, na perspectiva da psicopatologia fenomenológica de Fuchs, marcas vivenciais impregnadas no corpo vivo – e isso significa que elas não estão escondidas em um mundo psíquico interior, mas se manifestam, como em uma relação de figura-fundo, na forma de *pontos cegos* ou *espaços vazios* no viver do dia a dia (Fuchs, 2012, 2019). Esses pontos cegos ou espaços vazios, aos quais Fuchs está aí chamando a nossa atenção, manifestam-se de modos muitos diversos, a saber, nos padrões de comportamento em que uma pessoa repetidamente recai (*compulsão à repetição*); em situações que ela evita, sem estar consciente disso (*fobias*); ou em oportunidades oferecidas pela vida, que ela não ousa aceitar, ou mesmo vislumbrar (*melancolia*). Nesse sentido, o *inconsciente da memória corporal*, no sentido aventado por Fuchs, é caracterizado pela ausência de experiências esquecidas e, ao mesmo tempo, pela presença dessas experiências, como uma presença corporal e intercorporal, manifesta no espaço vivido e no cotidiano de uma pessoa (Fuchs, 2012, 2019).

Cabe reconhecer que Freud, a bem da verdade, não apenas viu o corpo como a origem do *eu* (*Ich*): o corpo também desempenha papel decisivo na teoria do desenvolvimento sexual, na teoria das pulsões (Mezan, 2013). Entretanto, o dualismo mente/corpo permanece de grande impacto na teoria psicanalítica clássica. Em última análise, as pulsões são quantidades somáticas interiores e objetivas, ou seja, não são fenômenos vitais intercorporalmente vividos, como quer Fuchs. Suas representações, ademais, não pertencem a um corpo libidinal repleto de qualidades hedônicas intercorporalmente moduladas [tal como se poderia compreender o corpo vivo freudiano], mas são parte da psique entendida como aparato oculto, onde os derivados e as energias pulsionais são convertidos um no outro e distribuídos, de novo, em vários níveis. Por fim, mesmo quando o corpo é concebido como a base para a formulação dos significados simbólicos ou imaginados, ou seja, mesmo quando é tomado como o campo primário de projeções da psique, é esta última, como aparato interno que, em última instância, precisa ser submetida a um escrutínio, com vistas aos significados ocultos. Nas palavras do autor: “*esse modelo dualista não considera, assim, que os fenômenos mentais podem, ao mesmo tempo, ser corporais*” (2012, p. 71; grifo nosso).

Dito de modo sumário: com a ideia de “aparato psíquico”, cria-se na psicanálise clássica uma entidade que serve como um tipo de contêiner para imagens e memórias da realidade externa. Dessa forma, o *eu* permanece separado de partes importantes desse compartimento por meio de uma radical ignorância, chamada *clivagem* (*Spaltung*) e, por consequência, permanece alheio ao inconsciente dinâmico e topograficamente estruturado, essencialmente distinto do pré-consciente enquanto o “previamente sabido” latente e implícito. Entre o pré-consciente e o inconsciente repousa o mecanismo econômico da repressão (*Verdrängung*) e tanto o que é reprimido, como também o mecanismo mesmo da repressão, fogem à consciência. Incorre-se, assim, em uma objetificação dos processos psíquicos, com consequente obscurecimento da corporeidade do *eu* que

¹ Publicado pela primeira vez em 2012, em compêndio organizado por Lohmar e Brudzinska (2012), o texto de Fuchs figura também no mais recente *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, de 2019 (Gipps & Lacey, 2019).



vivência. A própria psique é dividida em duas partes, consolidando o modelo vertical, e o inconsciente se converte em uma terra estrangeira interior, quase uma realidade externa (Fuchs, 2012, 2019).

Fuchs atenta para a importância de, nesse momento, ter-se em vista a objeção de Husserl quanto a motivações “inteiramente estranhas” ao sujeito. Como poderia o sujeito, afinal, estar em condições de fazer um significado assim tão estranho novamente um significado seu –, não tendo ele, em sua origem e latência, sempre sido *seu* próprio significado? Aqui desempenha papel central a *memória corporal*, conceito que, para Fuchs, implode o dualismo mente/corpo, na medida em que faz mudar as experiências corporais e intercorporais de uma pessoa, transformando-as em predisposições que proveem a base mais inconsciente para o viver rotineiro habitual:

A questão será a de saber em que medida o inconsciente pode ser localizado nas relações vividas e na conduta de uma pessoa – em outras palavras, na dimensão *horizontal* do corpo vivido e da intercorporalidade. Em que medida pode um tal conceito refletir elementos do inconsciente freudiano? [...] Se, seguindo Merleau-Ponty, tomamos o corpo não como corpo visível, tocável e senciente, mas como a *capacidade* de ver, de tocar, de sentir, então memória corporal designa a totalidade dessas predisposições corporais no modo como elas se desenvolveram ao longo do nosso desenvolvimento – em outras palavras, em sua dimensão histórica. Na memória corporal, as situações e ações experienciadas no passado são como que fundidas, sem que nenhuma reste fora individualmente. Por meio da repetição e da superimposição de experiências, uma estrutura habitual se formou: uma sequência motora bem praticada, formas (*Gestalten*) que são percebidas repetidamente, formas de ação e de interação converteram-se em um conhecimento corporal implícito e uma habilidade. [...] Essa abordagem converge com resultados recentes, no campo de pesquisa sobre a memória, no que diz respeito à significação da memória *implícita* que está na base do nosso comportamento costumeiro e também das nossas *evitações* inconscientes de ação” (Fuchs, 2012, p. 73; grifos do autor).

A memória corporal, na abordagem de Fuchs sintetizada nessa citação, forma não apenas um sistema interior de inibições e desinibições restritas ao corpo físico. Antes disso, ela constitui um novo *campo* sensorio-motor restrito, hedônico e interativo em que, como seres corporizados, nos movemos continuamente e nos conduzimos, mas de um modo por vezes restrito, obstruído. A terminologia da *psicologia do campo* de Kurt Lewin (1890-1947) se oferece aí ao catedrático de Heidelberg, particularmente o conceito de *espaço vital*, ligando-se às estruturas da memória corporal. O espaço vital tem na pessoa e em seu corpo o seu centro e é definido pelas características experienciadas, tais como proximidade e distância, estreiteza e amplitude, conexão ou separação, acessibilidade ou evasão. Ele é estruturado, por fim, por *limites* (*boundaries*) que oferecem resistência ao movimento. O resultado é a produção de *setores*, mais ou menos delimitados claramente, como, por exemplo, o espaço peripessoal em torno do próprio corpo, os territórios reivindicados como lar ou propriedade, as esferas de influência, mas também zonas proibitivas ou tabus.

O espaço vital é ainda permeado pelas *‘forças do campo’* ou *‘vetores’*, primariamente aqueles que atraem ou repelem. Forças atrativas e repelentes que competem no espaço vital levam a conflitos típicos (atração *versus* aversão; atração *versus* atração), que podem ser vistos como direcionamentos conflitantes de movimentos ou de possibilidades que são ofertadas a uma pessoa em uma situação determinada. Um exemplo de campo de forças conflitantes, segundo Fuchs, é oferecido pela situação da criança pequena que oscila para trás e para frente entre o vínculo com sua mãe e a sua curiosidade. A sua mãe é, antes de tudo, o porto seguro, o centro de gravitação que curva o espaço experienciado da criança de tal modo que ela permanece na vizinhança da mãe. Esse espaço então adquire um gradiente: quanto mais a criança se move para longe da mãe, mais vazio, mais solitário o espaço se torna. Quando ele de novo se condensa em torno de outros, de pessoas estranhas, a criança primeiro faz um contorno ao redor deles: a curvatura espacial próxima a eles é negativa. Aos poucos, o ímpeto exploratório da criança e os atrativos do ambiente fazem afrouxar o laço com a mãe e então se torna possível aumentar a distância – apenas até que o laço tenha sido estendido por demais e a criança corra, por fim, de volta para a sua mãe. Esse exemplo é, para Fuchs, uma boa ilustração do fato de que as estruturas de campo relacional e interpessoal, essencialmente contextual, somente são o que são porque estão baseadas na memória corporal, nesse caso na história das experiências qualitativas que a criança tem de proximidade e de laços com a mãe (Fuchs, 2012, 2019).

O Inconsciente como Saber Relacional Implícito na Abordagem do *Boston Change Process Study Group*

Do ponto de vista de uma fenomenologia da intercorporalidade e da memória corporal, como indicado na seção anterior, o inconsciente não é uma realidade intrapsíquica situada nas profundezas da consciência. Antes, ele permeia a vida consciente e o todo do campo vivencial humano, logo, não como um arcabouço real de conteúdos intencionais já elaborados, simplesmente aguardando revelação, mas, antes disso, indo ao encontro do que se elaborou mais recentemente no interior da tradição de psicanálise relacional nos EUA, como um *saber relacional implícito* (Boston Change Process Study Group, 2010). Trata-se assim, em ambas as tradições – psicopatologia fenomenológica europeia contemporânea e psicanálise relacional estadunidense



–, de um inconsciente feito acessível não por meio de uma psicologia profunda, e sim na análise das relações objetais e intersubjetivas, um inconsciente manifesto sob a forma de obstáculos ou inabilidades emocionais, obstruções vivenciais ou impossibilidades relacionais. Assim, embora fenomenologia e psicanálise tenham permanecido bastante tempo em oposição uma à outra, dadas as suas divergentes concepções iniciais sobre a possibilidade e o papel do inconsciente, a atualidade dos desenvolvimentos nesses saberes aponta para convergências que, se bem exploradas, podem não apenas favorecer o desenvolvimento das pesquisas em ambos os campos, mas também implicar em contribuições importantes para a clínica psicoterápica do sofrimento humano, nas mais diversas figurações de transtornos antropológicos e psicopatológicos impeditivos de uma vida rica em criatividade e sentido.

Premissa básica de uma orientação teórica que põe em relevo e, conseqüentemente, privilegia a dimensão implícito-procedural das dinâmicas interpessoais do encontro clínico é a de que aquilo que interessa, tendo em vista a apreensão temática do sofrimento em pauta na relação terapêutica, não é, primariamente ou exclusivamente, a explicação do significado determinístico do sintoma, segundo um modelo linear, sucessivo-causal, e pelo associação recursiva ao passado do trauma, da fantasia ou da fixação e sua subsequente interpretação. Naturalmente, supõe-se que todo padecimento psíquico tem uma história e que os sentidos e os motivos do sofrimento psíquico ou psicopatologia são relevantes. O foco, entretanto, dirige-se ao que se pode compreender como um sistema interpessoal primário de significação no interior do qual formas de sofrimento são gestadas e disrupções são produzidas. A esse sistema interpessoal primário de significação, no modo como ele acontece para um ser humano desde o seu nascimento, na diáde com a cuidadora, é que os estudiosos do Boston Change Process Study Group (2010) chamam de *saber relacional implícito*. Trata-se de um senso compreensivo tácito, básico e compartilhado, fundado na história individual de cada um e vigente como insígnia do seu modo peculiar de ser com o outro. A dimensão de ressonância desse fenômeno é primariamente pré-verbal, pré-reflexiva, ou seja, vivida e compartilhada como experiência corporal e afetiva que, de tal modo, antecede a palavra e a simbolização e significação mediadas por ela. Daí a relevância do saber relacional implícito para a situação terapêutica: ele remete aos momentos intersubjetivos ocorrendo entre paciente e terapeuta, capazes de criar novas organizações e de reorganizar não apenas a relação entre eles, mas o próprio saber procedural, ou seja, a maneira de ser, tanto em relação a si mesmo como em relação ao outro (D'Agostino et al, 2019).

Uma característica dessa perspectiva, que partilha do entendimento contemporâneo de que a mente é sempre corporizada (Varela, Thompson & Rosch, 1991), é ter em conta que todo pensar – e, conseqüentemente, o pensar que um paciente articula na clínica toda vez que narra a sua própria história individual – emana do corpo vivo relacional, o que inclui os seus movimentos, as suas ações e, de muito especial, os sentimentos e as emoções. Essa orientação teórica, que dá testemunho da relevância da dimensão da corporeidade do sujeito, ganha lugar cada vez mais central na psicopatologia fenomenológica contemporânea e na psicanálise relacional.

Os pesquisadores do Boston Change Process Study Group insistem no relevo e na prevalência clínica do saber relacional implícito (1998a, 2005, 2010). Presumem, com isso, que todo encontro humano supõe a vigência prévia de um sistema motivacional e que a intersubjetividade na clínica é uma fonte peculiar para a manifestação ou *enactment* de vivências cheias de conteúdo significativo implícito, corporalmente sedimentados. A dimensão do saber relacional implícito, porém, não se identifica com aquela do inconsciente dinâmico. A primeira, sendo da ordem imediata do vivido, solicita, em primeiro lugar, não a interpretação verbal, mas a partilha intersubjetiva, em um momento de presença – uma *mutualidade* vivida empaticamente. A consciência é como que atravessada por essas vivências na situação clínica, momento a momento. E é só então que tudo isso, que constitui o avesso da consciência, encontra a sua base corporal, vivencial, experiencial para que o implícito possa vir à palavra na composição da narrativa de si. O ponto é importante, pois se trata de levar em conta que, na situação terapêutica algo sempre *acontece*, ou *deve acontecer* (com a devida ênfase nesse *acontecer*), a saber, a partilha da experiência subjetiva vivida, condição necessária para o processo de mudança, o *seguir adiante* (*moving along*), na descrição do Boston Change Process Study Group (2010).

Uma derivação clínica bastante específica, porque referente ao próprio manejo do tratamento, diz respeito, assim, aos limites da interpretação verbal no processo da cura. A interpretação verbal, por certo, faz parte do processo, mas não o esgota. A transformação, primariamente experienciada como expansão do campo intersubjetivo – do espaço vital ou do mundo vivido –, há de ser *vivenciada*, o que se dá na forma da reorganização da autocompreensão de si mesmo em face de novas metas terapêuticas e, igualmente, existenciais. Há, nesse sentido, “algo mais” que se requer do terapeuta analítico do que tão somente a argúcia da boa interpretação (Boston Change Process Study Group, 1998a, 2005, 2010). O *seguir adiante* só pode se consumir, nessa perspectiva, somente na medida em que o terapeuta for capaz de ressoar afetivamente, junto com o paciente, o momento propício e presente de encontro intersubjetivo transformacional. *A transformação tem que ser vivida em um momento de encontro intersubjetivo*, e esse é o “algo mais” que põe em xeque não apenas a neutralidade abstinente do terapeuta clássico, mas o próprio primado da interpretação na clínica (Boston Change Process Study Group, 1998a, 1998b, 2005, 2010).

Sabe-se que a psicoterapia, como *talking cure*, tem na palavra um recurso muito especial. Todavia, o que cria contextos intersubjetivos para a experiência de partilha da palavra é da ordem do implícito. E é como



partilha, propõe-se, que um momento presente se efetiva enquanto momento de encontro intersubjetivo. É essa partilha que precisa ser sustentada (*holding*), para que o seguir adiante seja possível. A interpretação, que se constrói sobre uma compreensão não mais estritamente pulsional do fenômeno humano, mas como interpretação eminentemente relacional, só alcança o seu sentido último na medida em que favorece os processos de mudança e promove a transformação. Nesse sentido, os sintomas típicos de quadros neuróticos como a compulsão à repetição têm, do ponto de vista fenomenal, o sentido de paralisias existenciais. A vida simplesmente não anda e o sujeito experimenta a si mesmo no modo da confusão mental, da obstrução (Boston Change Process Study Group, 1998a, 1998b, 2005, 2010).

Há, notadamente, uma questão epistêmica de base sempre embutida na caracterização do procedimento interpretativo como intervenção terapêutica. Do ponto de vista fenomenológico, implica interrogar sobre o que se pode esperar dessa intervenção, ou seja, sobre o que efetivamente acontece na clínica. Como indica Ricoeur (1970), a psicanálise clássica supõe, de fato, que a interpretação é capaz de repercutir na compreensão que o sujeito tem de si mesmo, ou seja, em sua autocompreensão e no próprio manejo de si mesmo. Pode-se, todavia, perguntar pelo sentido de novidade, isto é, pelo que propriamente é novo nessa auto-compreensão motivada pelo procedimento da interpretação. Em última instância, a questão é ontológica e recai sobre a natureza ou modo mesmo de ser do ente que existe na forma de um si-mesmo ou *self*. Em perspectiva hermenêutico-fenomenológica, o problema se converte naquele da caracterização do movimento vital humano e, do ponto de vista psicopatológico, no problema das obstruções factuais desse desenvolvimento, sob a forma da enfermidade existencial.

Interpretações verbais e expansões implícitas do campo intersubjetivo são vivências que se complementam, dado que, na prática, servem uma à outra. Interpretações verbais criam novos acontecimentos afetivos e esses, por sua vez, suscitam novas interpretações verbais. Disso derivam, notará Stern (2007), membro fundador do Boston Change Process Study Group, consequências clínicas. Reconhece-se, inicialmente, que a maioria dos terapeutas experientes leva essa circularidade em conta, ainda que um tanto sem pensar. Contudo, a integração de novas vivências carregadas de afetos à compreensão básica e integral de si mesmo por parte do paciente é algo que, antes de tudo, necessita acontecer, ou seja, precisa ser vivida, para além dos limites da boa compreensão (no paciente) e da boa interpretação (por parte do analista). Diz-se, com isso, que a ampliação do conhecimento sobre si mesmo não impacta, por si só, modificação e expansão do campo intersubjetivo. Alguma coisa ainda precisa acontecer. Para Stern (2007), talvez as duas consequências clínicas de maior destaque nessa discussão, partindo do suposto do caráter robusto do sistema motivacional intersubjetivo, são 1) a ênfase na ideia de *relacionamento terapêutico*, entendido como essencialmente um fenômeno de duas pessoas, logo, co-criado; e 2) um entendimento do processo terapêutico como um empenho de *regulação do campo intersubjetivo* – o que nos fornece uma perspectiva de organização do próprio *setting* como sistema de regulação mútua, na aliança e no relacionamento terapêuticos (Stern, 2007).

O Inconsciente como Experiência Não Formulada na Psicanálise Relacional de Stern

Uma dimensão eminentemente fenomenológica e, mais especialmente, hermenêutico-fenomenológica do modelo relacional de compreensão dos processos inconscientes e da clínica psicoterápica encontra-se, de modo bastante elucidativo, na concepção dos processos inconscientes como consistindo, basicamente e antes de tudo, de *experiências não formuladas*. Nesse sentido, destaca-se o trabalho do psicanalista teórico e clínico Donnel B. Stern (1983, 1997, 2018, 2019), cujo *leitmotiv* para a investigação e pesquisa, desde o início da década de 1980, consiste na “criação de uma teoria do inconsciente que reconhece, simultaneamente, o poder imponente e emergente do retrato do inconsciente feito por Freud, enquanto ao mesmo tempo oferece um igual reconhecimento das propriedades constitutivas da relacionalidade interpessoal” (Stern, 2018, p. 128).

Nesse sentido, o conceito do inconsciente como experiência não formulada, sem perder de vista o inegável poder e a significância das marcas vivenciais que cada qual traz consigo a cada instante, vai na direção de lançar luzes e colocar em relevo o poder, igualmente formativo do existir do ser humano, das propriedades relacionais e contextuais que viabilizam estados intersubjetivos e intrapsíquicos sempre novos. Pensar os processos inconscientes, a não consciência, sob os termos de experiências não formuladas permitiria, assim, extrapolar, e mesmo superar, o entendimento clássico corriqueiro do conteúdo inconsciente como representação simbólica distorcida e oculta, caminhando na direção de uma compreensão do aspecto potencial da experiência e das trocas implícito-procedurais que antecedem a veiculação das palavras. Essa é a ideia da experiência não formulada: um fenômeno vago, global e carregado afetivamente de saberes relacionais implícitos, cheios de potencial modificacional (no sentido do Boston Change Process Study Group), centrais de serem compreendidos e abordados nos processos clínico-psicoterápicos.

O processo de vocalização e de formulação explícita do vivido é o que se encontra tematizado na discussão sobre a dimensão implícita e procedural das experiências não formuladas. O que ganha expressão na experiência explícita, verbalizada, assenta sempre e advém, enquanto experiência, de um domínio mais básico de significação relativamente indiferenciada, que ainda precisa se desdobrar em palavras. O que se expressa na experiência explícita encontra-se em germe, pode-se dizer, na memória corporal e afetiva de um ser humano, corporizado desde as fases mais tenras de seu desenvolvimento. Apreende-se, com o conceito de experiência



não formulada, a dimensão propriamente imediata da experiência vivida, fonte de marcas vivenciais afetivamente carregadas de um significado rudimentar. Havendo condições propícias, esse significado vivido pode se tornar explícito ou *público* – como na terminologia de Sullivan (1940, 1953), recordada por Stern (2018). Nesse contexto, “público” quer dizer capaz de vir a ser compartilhado consensualmente e validado socialmente por um outro ser humano. Nas palavras de Sullivan, citadas por Stern como catalizadoras do seu próprio sentimento em face dos fenômenos inconscientes:

Um indivíduo tem informação sobre sua própria experiência individual somente na medida em que tende a comunicá-la a um outro, ou na medida em que reflete acerca dela na maneira do discurso comunicativo. Muito do que ordinariamente se denomina reprimido [ou recalçado] está meramente não formulado (Sullivan, 1940/1953, p. 185).

Pensar os fenômenos e processos inconscientes nesses termos, como pretende D. B. Stern ao buscar inspiração e respaldo nos trabalhos de Sullivan, implica recusar a tese, de orientação realista, segundo a qual o conteúdo do inconsciente deve ser compreendido primariamente como o reprimido ou o recalçado, na forma de uma ideia intolerável e descolada de um afeto, destinada a permanecer oculta e, ao mesmo tempo, determinante de comportamentos. A virada proposta implica na consideração de que a dinâmica dos processos de memória corporal e toda a dimensão do implícito e do procedural, em jogo nas trocas simbólicas não verbais, inclui inúmeros aspectos vivenciais ainda *não formulados*, ou seja, não propriamente desdobrados ou diferenciados em sentidos mais precisos ou mais específicos, um tipo de “condensação”, enfim, dos sentidos possíveis de uma determinada *experiência enquanto vivência*, na acepção hermenêutica dessa expressão (Orange, 2011).

Na clínica em psicoterapia, e na medida mesma das interações humanas em geral, esse aspecto do implícito, do procedural, revela-se incontornável. E é nesse ponto que, novamente, psicopatologia fenomenológica contemporânea e psicanálise relacional, se encontram. O inconsciente, na medida em que designa primariamente o que é implícito e procedural, vem ao encontro como dimensão *horizontal* do corpo vivido e do espaço vital, no sentido advogado por Fuchs (2012, 2019), posto que essas dimensões se entrelaçam e perfazem uma à outra, em um dinâmica de constituição recíproca. A práxis analítica, então, precisa ser pensada convenientemente como viabilização das condições propícias para que estados subjetivos não formulados possam emergir, diretamente do âmbito primitivo, global, não ideacional e carregado afetivamente que é o todo do corpo vivo radicado em um espaço vital. Nas palavras de Stern: “quando o campo interpessoal está configurado de um modo que o permita, o significado plenamente formado pode emergir. A psicanálise clínica é devotada ao reconhecimento e ao encorajamento dessas oportunidades” (2019, p. 7).

Nessa abordagem, a relacionalidade interpessoal da relação atual é compreendida como sendo perpassada de aspectos não conscientes no sentido do não formulado. O material não formulado é composto por tendências de articulação, manifestas no vínculo relacional e determinantes dele, ainda que não desdobradas ou formuladas explicitamente em uma articulação verbal partilhada e compreendida mutuamente. Há, em suma, uma dimensão hermenêutica implícita de partilha significativa, determinante do ser com o outro, que ainda espera ser explicitada. Esse princípio, enfim, acaba por determinar a própria concepção de realidade, em um sentido eminentemente hermenêutico: realidade não é apenas o percebido, no sentido de algo vigente exteriormente e meramente recebido: a realidade é, antes, como se pode dizer com Heidegger, o já *interpretado* (*als so und so ausgelegt*; 1923/1995, p. 48), condição de possibilidade da experiência. Dito de outro modo: nenhuma experiência propriamente humana é possível senão na base do significado, no contexto de um mundo que somente se deixa compreender como mundo de sentido, ou seja, supõe o vigor prévio da possibilidade da interpretação significativa de um todo de sentido, mesmo que nos modos do ainda não formulado.

Considerações Finais

Nesse trabalho, buscou-se delinear e discutir os aspectos teóricos e as implicações clínico-psicoterápicas de um conceito implícito-procedural de inconsciente, tal como proposto atualmente por autores provenientes da psicopatologia fenomenológica e da psicanálise relacional. Chamou-se atenção, com isso, para a convergência temática desses campos de investigação na atualidade, um movimento que apenas começa a ter início. De maneira sucinta, pode-se dizer que o aspecto decisivo nesse movimento de consonância entre psicopatologia fenomenológica e psicanálise relacional advém da ênfase que se coloca, em ambas as abordagens, sobre o sistema ou campo relacional interpessoal, no âmbito do qual a *experiência vivida* humana é continuamente moldada, ou seja, a matriz intersubjetiva em que o ser humano vive e necessita viver. Assim, a despeito do inegável estranhamento histórico entre fenomenologia e psicanálise, o que a contemporaneidade testemunha é um diálogo crescente, e a virada relacional em psicanálise é, para tanto, da maior importância.

De certo modo, parece justo afirmar que a virada relacional na psicanálise é, com efeito, uma virada hermenêutico-fenomenológica. Uma afirmação dessa magnitude suscita, obviamente, questionamentos e desdobramentos que não poderão ser encaminhados nesse espaço. Entretanto, um programa de pesquisa que pretenda, na atualidade, orientar-se nesse sentido, não precisa partir do zero. A agenda do pré-reflexivo, do antepredicativo e do implícito – temas fenomenológicos consagrados – já invadiu de cheio o campo da psicanálise. Mas também é inegável que, de outro lado, a fenomenologia clínica, como visto no caso de Tho-



mas Fuchs, não recusa mais um acolhimento da dimensão não consciente dos fenômenos psicopatológicos e, ao que nos parece, precisamente em conformidade com conceitos como o de saber relacional implícito, do Boston Change Process Study Group, e de inconsciente como experiência não formulada, nos termos de Donnel B. Stern.

A título de conclusão, é possível apontar para tarefas de pesquisa, tendo em vista encaminhamentos futuros. O movimento relacional em psicanálise depende, em grande medida, de uma mudança decisiva nos modos de se conceber a possibilidade do avanço das pesquisas teórico-clínicas no campo do saber psicoterápico. Desde o final da década de 1970, especialmente a partir dos esforços pioneiros de Daniel N. Stern (Beebe, 2017), psicanalistas deixaram seus consultórios e passaram a frequentar, com o mesmo interesse, laboratórios de pesquisa experimental em psicologia do desenvolvimento, com foco nas interações diádicas entre cuidadores e bebês ainda infantes (Krutzen, 2021). Esse trabalho foi determinante para a fundação do Boston Change Process Study Group na década de 1990, por exemplo, na medida em que o coração da orientação teórica desse grupo de pesquisa pulsa a partir da tese de que inúmeros aspectos de mudança desenvolvimental na mais tenra infância, enquanto aspectos dependentes das interações entre cuidadores e bebês, podem, tendo sido devidamente escrutinados, prover uma luz peculiaríssima para a compreensão dos processos de mudança na psicoterapia de adultos (Boston Change Process Study Group, 1998; Beebe & Lachmann, 2002).

A interação mãe-bebê funciona como um sistema relacional diádico de regulação de si mesmo e de mútua regulação interativa. Dinâmicas interacionais, jogos relacionais e processos intersubjetivos são nitidamente perceptíveis nas situações de engajamento e de desengajamento diádico que permeiam a relação entre cuidadores e bebês, o que aponta para a prematuridade das experiências humanas de significação. Com base em padrões primitivos de interação regulativa se busca compreender a origem pré-simbólica das representações de si mesmo e do objeto ou, em termos hermenêutico-fenomenológicos, da compreensão de si mesmo e do objeto. Em um contexto teórico que confere centralidade aos processos intersubjetivos de comunicação afetiva constitutivos dos sistemas relacionais e da organização do próprio *self*, o significado cresce e emerge primariamente – é o que revela a psicologia do desenvolvimento – a partir das trocas vinculares nos jogos afetivo-comportamentais que modulam a relação mãe-bebê. Para que o existir humano possa acontecer, capacidades primitivas de figuração pré-simbólicas revelam-se como necessárias, como condicionantes da possibilidade da experiência (Stern, 1985/1998).

Também a fenomenologia contemporânea tem visitado a psicologia do desenvolvimento. Em publicação recente, Vincini & Gallagher (2021) exploraram a relação entre fenomenologia e psicologia do desenvolvimento por meio do enfrentamento de um problema básico em cognição social, o acesso mais básico e fundamental à mente do outro. Os autores se dedicaram tanto a compreender de que modo a fenomenologia pode se beneficiar da ciência do desenvolvimento, bem como de que maneira, na via oposta, uma fenomenologia desenvolvimental pode contribuir para os avanços da ciência do desenvolvimento. Além disso, as teses nativistas vêm ganhando, em conformidade com os avanços da psicologia cognitiva, um novo frescor, com a renovada assunção de que a habilidade de percepção dos estados mentais alheios é inata, funcionando como percepção social direta, e trazendo consigo uma série de implicações relevantes para o campo da fenomenologia transcendental (Vincini & Gallagher, 2021).

Tendo partido do princípio de que a fenomenologia pode ir além da tarefa, considerada básica, de compreender uma avaliação e interpretação dos achados experimentais das ciências do desenvolvimento, os autores defenderam que a fenomenologia põe em movimento noções e teorias que concorrem e podem inclusive disputar ou competir em adequação empírica com os achados que, de saída, lhe compete avaliar e interpretar. Por exemplo: a noção de *emparelhamento*, da tradição de Husserl e Merleau-Ponty, poderia constituir e prover uma abordagem viável sobre o modo como os infantes acessam os estados mentais alheios, a mente de um outro ser humano. Os autores inclusive descrevem um número de maneiras por meio das quais é possível testar a abordagem do emparelhamento, contribuindo, assim, com a geração de conhecimento empírico. Ademais, considerações temáticas sobre infantes e crianças são registros relativamente frequentes no interior da tradição fenomenológica e indicam a pretensão teórica no sentido de exemplificar e mesmo explicitar estruturas fundamentais condicionantes das experiências significativas mais tenras dos seres humanos (Vincini & Gallagher, 2021).

A fenomenologia pode avançar, assim, na consideração genética acerca das *condições de possibilidade* da experiência vivida de fenômenos tais como o tempo, o espaço, a materialidade dos objetos etc., e o faz sempre enfrentando problemas da psicologia clássica: como pode um sujeito adquirir, por exemplo, a ideia do espaço, do tempo, de uma coisa material? O suposto metodológico é a concepção de *mútuo esclarecimento* entre fenomenologia e ciência cognitiva do desenvolvimento, uma posição teórica conhecida atualmente como *fenomenologia naturalizada* (Vincini & Gallagher, 2021). Inserido nesse movimento, Reis (2020) considerou a possibilidade de uma abordagem desenvolvimental do modo de ser da existência humana, em termos heideggerianos, ao avançar na direção de uma colaboração produtiva entre psicologia experimental do desenvolvimento e fenomenologia hermenêutica. O autor considerou o fenômeno da imitação neonatal diferencial como um campo para o exame das possibilidades e limites dessa colaboração bilateral, tendo discutido a possibilidade de uma fenomenologia desenvolvimental *existencial* e a possibilidade de uma ontogênese da compreensão de ser, estrutura hermenêutico-fenomenológica fundamental da possibilitação da experiência vivida, na perspectiva de Heidegger (Reis, 2020).



A psicanálise relacional conhece bem esse espírito colaborativo da fenomenologia naturalizada contemporânea, dada sua relação onívora com as ciências da mente em geral, em especial a psicologia do desenvolvimento, mas o seu acolhimento de contribuições propriamente fenomenológicas ainda permanece restrito. Seja como for, talvez nada lhe seja mais característico do que o fato de representar, na atualidade das práticas psicoterápicas, um campo essencialmente marcado pela ênfase na centralidade desenvolvimental normal e psicopatológica das dinâmicas próprias da relacionalidade social (Krutzen, 2021). Para Bromberg, por exemplo, é precisamente nesse âmbito das trocas sociais implícito-procedurais dos infantes pré-verbais com seus cuidadores que uma teoria do trauma, com foco no fenômeno da dissociação, deve ser buscada (Bromberg, 1998, 2006, 2008, 2009, 2011, 2017). Talvez convenha, nesse sentido, também à psicopatologia fenomenológica contemporânea visitar a psicologia do desenvolvimento, mas obviamente não de modo exclusivo. Os achados clínicos de uma abordagem psicoterápica essencialmente relacional, cujo ponto de partida é a dimensão implícito-procedural do efetivamente *vivido* pela diáde no enquadre terapêutico, ao que nos parece, também são decisivos.

Referências

- Beebe, B. (2017). Daniel Stern: Microanalysis and the Empirical Infant Research Foundations. *Psychoanalytic Inquiry*, 37(4), 228-241. DOI: <https://doi.org/10.1080/07351690.2017.1299498>
- Beebe, B. & Lachmann, F. (2002). *Infant Research and Adult Treatment: Co-constructing Interactions*. London: The Analytic Press.
- Blankenburg, W. (2017). *Psychopathologie des Könnens*. Ausgewählte Aufsätze. Herausgegeben von Marin Heinze und Julian Schwartz. Berlin: Porodos.
- Boston Change Process Study Group (1998a). Non-interpretive Mechanisms in Psychoanalytic Therapy. The 'Something More' than Interpretation. *International Journal of Psychoanalysis*, 79(1), 903-921. Recuperado de <https://icpla.edu/wp-content/uploads/2012/10/Stern-D.N.-Non-Interpreteive-Mechanisms-in-Psychoa.-Therapy-Int.J.-Psychoa.-vol.79-1998.pdf>
- Boston Change Process Study Group (1998b). The process of therapeutic change involving implicit knowledge: Some implications of developmental observations for adult psychotherapy. *Infant Mental Health Journal*, 19(3), 300-308. DOI: [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-0355\(199823\)19:3<300::AID-IMH-J5>3.0.CO;2-P](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-0355(199823)19:3<300::AID-IMH-J5>3.0.CO;2-P)
- Boston Change Process Study Group (2005). The "Something More" Than Interpretation Revisited: Sloppiness and Co-Creativity in The Psychoanalytic Encounter. *JAPA – Journal of the American Psychoanalytic Association*, 53(3), 693-729. DOI: [10.1177/00030651050530030401](https://doi.org/10.1177/00030651050530030401)
- Boston Change Process Study Group (2010) *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm*. New York/London: W. W. Norton & Company.
- Boston Change Process Study Group (2018). Moving Through and Being Moved By: Embodiment in Development and in the Therapeutic Relationship. *Contemporary Psychoanalysis*, 54(2), 299-321. DOI: <https://doi.org/10.1080/00107530.2018.1456841>
- Bromberg, P. (1998). *Standing in the Spaces: Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Bromberg, P. (2006). *Awakening the Dreamer: Clinical Journeys*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Bromberg, P. (2008). "Mentalize THIS!": Dissociation, enactment, and clinical process. In E. Jurist; Slade, A & Bergner, S. (Eds.), *Mind to Mind: Infant Research, Neuroscience, and Psychoanalysis* (pp. 414-434). New York: Other Press. Recuperado de <https://icpla.edu/wp-content/uploads/2014/09/Bromberg-P.-Mentalize-This-chap15-Mind-to-Mindpdf.pdf>
- Bromberg, P. (2011). *The Shadow of the Tsunami: And the Growth of the Relational Mind*. New York and London: Routledge.
- Bromberg, P. (2017). Truth, human relatedness, and the analytic process: An interpersonal/relational perspective. *International Journal of Psychoanalysis*, 90(1), 347-361. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1745-8315.2009.00137.x>
- Csordas, T. (2012). Psychoanalysis and Phenomenology. *Ethos*, 40(1), 54-74. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/41343655>



- D'Agostino, A., Mancini, M. & Rossi, M. (2019). Phenomenology in Psychoanalysis: Still an Open Debate? *Psychopathology*, 52(2), 104-109. DOI: <https://doi.org/10.1159/000500327>
- Fernandez, V. & Koster, A. (2019). In G. Stanghellini, M. Broome, A. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 316-324). Oxford, Oxford University Press.
- Francesetti, G. & Griffero, T. (Eds.) (2019). *Psychopathology and Atmospheres: Neither Inside nor Outside*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Freud, S. (1900/2019). *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.
- Freud, S. (1915/2010). A Repressão. Em S. Freud, *Obras completas, vol. 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* pp. 82-98. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1915/2010b). O inconsciente. (1915). Em S. Freud, *Obras completas, vol. 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* pp. 99-150. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1923/2011). O eu e o id. Em S. Freud, *Obras completas, vol. 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos* (pp. 13-74). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Fuchs, T. (2000). Das Gedächtnis des Leibes. *Phänomenologische Forschungen*, 5(1), 41-89.
- Fuchs, T. (2012). Body Memory and the Unconscious. In D. Lohmar & J. Brudzinska (Eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Phaenomenologica 199. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Fuchs, T. (2019). Body Memory and the Unconscious. In R. Gipps & M. Lacewing, *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis* (pp. 457-472). Oxford: Oxford University Press.
- Fuchs, T., Messas, G. & Stanghellini, G. (2019). More than Just Description: Phenomenology and Psychotherapy. *Psychopathology*, 52(2), pp. 63-66. DOI: <https://doi.org/10.1159/000502266>
- Stanghellini, G., Broome, M.; Fernandez, A., Fusar-Poli, P., Raballo, A. & Rosfort, R. (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gipps, R. & Lacewing, M. (2019). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford, Oxford University Press.
- Greenberg, J. & Mitchell, S. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1923/1995). *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Krutzen, H. (2020). *Estudos de psicanálise relacional*. Coleção Ato Psicanalítico, vol. 3. São Paulo: Zagodoni.
- Krutzen, H. (2021). *Psicanálise relacional, neurociências e psicologia do desenvolvimento*. São Paulo: Lux Editora.
- Krutzen, H. (2022). *Para uma nova definição do espaço clínico: topologia em expansão*. 2ª Edição. Coleção Ato Psicanalítico, vol. 15. São Paulo: Zagodoni.
- Lanfredini, R (2019). The Unconscious in Phenomenology. In G. Stanghellini, M. Broome, A. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 316-324). Oxford, Oxford University Press.
- Leoni, F. (2019) Phenomenological Psychopathology and Psychoanalysis. In G. Stanghellini, M. Broome, A. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 1042-1052). Oxford, Oxford University Press.
- Lohmar, D. & Brudzinska, J. (Eds.) (2012). *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Phaenomenologica 199. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.



- Mezan, R. (2013). *Freud: a trama dos conceitos*. 1. reimpr., 5. edição. São Paulo: Perspectiva.
- Mezan, R. (2014). *O tronco e os ramos. Estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mitchell, S. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis: An integration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Orange, D. (2011). *The suffering stranger: hermeneutics for everyday clinical practice*. New York: Routledge.
- Pederson, B. (2014). Trauma. In T. TEO (Eds.). *Encyclopedia of Critical Psychology*. New York: Springer.
- Rapoport, E. (2014). Relational Psychoanalysis and Psychotherapy. In T. TEO (Eds.). *Encyclopedia of Critical Psychology*. New York: Springer.
- Reis, R. (2018). Historicidade, mudanças relacionais e a não fixidez do passado existencial. *Philosophos - Revista de Filosofia*, 22(2), 249-282. DOI: <https://doi.org/10.5216/phi.v22i2.45852>
- Reis, R. (2019). Individuação existencial, historicidade e o enigma do movimento. *Problemata: R. Intern. Fil.*, 10(1), 153-170. DOI: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i1.43819>
- Reis, R. (2020). Fenomenologia hermenêutica e psicologia experimental do desenvolvimento. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 9(2), 148-194. DOI: <https://doi.org/10.12957/ek.2020.51551>
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Denis Savage, trans. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sayers, J. (2014). Unconscious. In T. TEO (Eds.). *Encyclopedia of Critical Psychology*. New York: Springer.
- Steele, K., Boon, S. & Van der Hart, O. (2017). *Treating trauma-related dissociation: A practical, integrative approach*. New York/London: W. W. Norton & Cie.
- Stern, D. B. (1983). Unformulated experience: From familiar chaos to creative disorder. *Contemp. Psychoanal.*, 19(1), 71-99. DOI: <https://doi.org/10.1080/00107530.1983.10746593>
- Stern, D. B. (1997). *Unformulated Experience: From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Stern, D. B. (2018). *The Infinity of the Unsaid. Unformulated Experience, Language, and the Nonverbal*. London/ New York: Routledge.
- Stern, D. B. (2019). Unformulated Experience and the Relational Turn. *Psychoanalytic Inquiry*, 39(2), 127-135. DOI: <https://doi.org/10.1080/07351690.2019.1561090>
- Stern, D. N. (1985/1998). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. London: Karnac Books.
- Stern, D. N. (2007). *O momento presente na psicoterapia e na vida cotidiana*. Tradução de Celimar de Oliveira Lima. Rio de Janeiro: Record.
- Sullivan, H (1940). *Conceptions of Modern Psychiatry*. New York: Norton.
- Sullivan, H. (1953). *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: Norton.
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Vincini, S. & Gallagher, S. (2021). Developmental phenomenology: examples from social cognition. *Continental Philosophy Review*, 54(1), 183-199. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11007-020-09510-z>

Recebido em 01.05.2022 – Aceito em 26.06.2023



TEORIAS DA PERSONALIDADE: LEVANTAMENTO DOS MANUAIS EM CIRCULAÇÃO NO BRASIL

Theories of Personality: Survey of Circulation Manuals in Brazil

NAYARA NUNES BORTOLUZZI*
ANA RAFAELA PECORA CALHAO**

Teorías de la Personalidad: Estudio de Manuales en Circulación en Brasil

Resumo: A Personalidade humana é um dos temas de destaque das correntes psicológicas, e cada uma apresenta maneiras diversas de explicar e compreender o fenômeno. Ao menos três compreensões são destacadas: Psicanalítica, Experimental-Positivista-Behaviorista e Humanista-Existencial-Fenomenológica. Neste estudo objetivamos realizar um levantamento dos manuais sobre as Teorias da Personalidade em circulação nacional e traduzidos para a língua portuguesa, bem como analisar a estrutura deles em termos de ano de publicação, editora, teorias e teóricos considerados, com vistas a compreender a circulação delas no Brasil, sobretudo da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), desenvolvida por Carl Rogers. O método de pesquisa é o documental e nos permitiu identificar e explorar nove manuais de Teorias da Personalidade em circulação nacional, em que são contempladas as perspectivas das três forças em Psicologia. Rogers e sua abordagem foi considerado em todos os manuais consultados. Em dois deles o teórico é autor, destacando-se como fontes essenciais para os que desejam aprofundar sua compreensão sobre a teoria de Personalidade do autor.

Palavras-chave: Teoria da Personalidade; Manuais de Teorias da Personalidade; Carl Rogers; Abordagem Centrada na Pessoa.

Abstract: Human personality is one of the main themes of psychological trends, and each one presents different ways of explaining and understanding the phenomenon. At least three understandings are highlighted: Psychoanalytic, Experimental-Positivist-Behaviorist and Humanist-Existential-Phenomenological. In this study we aim to carry out a survey of the manuals on Personality Theories in national circulation and translated into Portuguese, as well as to analyze their structure in terms of year of publication, publisher, theories and theorists considered, with a view to understanding their circulation in Brazil, especially the Person-Centered Approach (ACP), developed by Carl Rogers. The research method is the documentary and allowed us to identify and explore nine manuals of Personality Theories in national circulation, in which the perspectives of the three forces in Psychology are contemplated. Rogers and his approach was considered in all consulted manuals. In two of them, the theorist is an author, standing out as essential sources for those who wish to deepen their understanding of the author's Personality theory.

Keywords: Personality Theory; Personality Theory Manuals; Carl Rogers; Person-Centered Approach

Resumen: La personalidad humana es uno de los principales temas de las tendencias psicológicas, y cada una presenta diferentes formas de explicar y comprender el fenómeno. Se destacan al menos tres entendimientos: psicoanalítico, experimental-positivista-conductista y humanista-existencial-fenomenológico. En este estudio buscamos relevar los manuales sobre Teorías de la Personalidad en circulación nacional y traducidos al portugués, así como analizar su estructura en términos de año de publicación, editorial, teorías y teóricos considerados, con miras a comprender su circulación en Brasil, especialmente el Enfoque Centrado en la Persona (ACP), desarrollado por Carl Rogers. El método de investigación es el documental y nos permitió identificar y explorar nueve manuales de Teorías de la Personalidad en circulación nacional, en los que se contemplan las perspectivas de las tres fuerzas en Psicología. Rogers y su enfoque se tuvieron en cuenta en todos los manuales consultados. En dos de ellos, el teórico es un autor, destacándose como fuentes imprescindibles para quienes deseen profundizar en la comprensión de la teoría de la personalidad del autor.

Palabras clave: Teoría de la personalidad; Manuales de teoría de la personalidad; Carl Rogers; Enfoque centrado en la persona.

* Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, Mato Grosso. Email: bortoluzzinayara@gmail.com. Orcid:

** Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, Mato Grosso. Orcid:



Introdução

A personalidade de forma geral e abrangente pode ser definida como um conjunto de características psicológicas que se expressam na forma de sentir, pensar e agir de uma pessoa. Sua formação se dá mediante um *continuum* complexo e único, que tem despertado o interesse científico, impulsionando diversos estudos em diferentes épocas, culturas e escolas do pensamento psicopatológico (Millon, 1973/1979).

Etimologicamente, o termo “Personalidade”, conforme descrito no dicionário Michaelis (2019), é significativamente como a instância que determina a individualidade de uma pessoa moral segundo a percepção alheia; como qualidade fundamental e exclusiva de uma pessoa; aquilo que a distingue de todas as outras, como o caráter e identidade.

Embora o tema da personalidade seja amplamente discutido na psicologia, sendo fundamental para a compreensão da natureza humana, só começou a ocupar lugar de destaque nas ciências psicológicas praticamente 50 anos após a criação do primeiro laboratório de psicologia por Wilhelm Wundt (1832-1920), na Universidade de Leipzig, na Alemanha, em 1879, momento em que a psicologia surge como ciência experimental e independente (Schutz & Schutz, 2015). Segundo os autores, a primeira formalização e sistematização do tema na Psicologia norte-americana foi feita por Gordon Allport (1897-1967), da Universidade de Harvard, com a publicação, no final, da década de 30, de *Personality: A Psychological Interpretation*.

A teoria de Allport é considerada uma das primeiras teorias humanistas, tendo em vista a adoção de uma concepção de ser humano como pessoa autônoma e com livre arbítrio. O teórico defende que as pessoas não são motivadas unicamente por instintos e impulsos, nem são governadas pelo passado. A ênfase concedida por Allport é na experiência consciente, em que a Personalidade é mais guiada pelo presente, e tida como produto da interação entre hereditariedade e o ambiente; estabelecendo-se como organização dinâmica dos sistemas psicofísicos, que produzem pensamentos e comportamentos (Schutz & Schutz, 2015)

A partir de 1930, com a proposta inicial de Allport, os esforços para compreensão do tema se ampliaram, surgindo uma variedade de abordagens, teorias e teóricos que se destacam na compreensão do assunto: a Personalidade. Diversos foram os autores que sistematizaram as diferentes teorias, que no campo psicológico geralmente se associa a uma das três grandes forças em psicologia, estabelecida pelo autor estudado, a saber: psicanálise, experimental-positivista-behaviorista, e humanista-existencial-fenomenológica.

Essas Forças, segundo Boainain Júnior (1998), são emanadas de distintas visões de homem. Segundo o autor, a concepção freudiana ortodoxa adota uma concepção de homem guiada por necessidades instintivas de prazer e agressão, ao qual só a custa de muitas restrições e sublimações da natureza animaléscica básica se pode, na melhor das hipóteses, trazer algum verniz de racional sociabilidade. A Força Experimental-Positivista-Behaviorista para o autor, concebe o ser “[...] como uma espécie de máquina, robô ou marionete, cuja natureza passiva e amorfa é absolutamente moldada, manipulada e controlada pelas contingências de estimulação e condicionamento ambiental” (p.14). A força humanista, por sua vez, “[...] se afirma em um compromisso com uma visão otimista e engrandecedora, na qual que as melhores qualidades e potenciais positivos manifestados pelos homens sejam valorizados como a própria essência da natureza humana” (p. 15).

Diferentemente das Forças anteriores, em que Freud inaugura a psicanálise e Skinner passa a ser o maior representante do Behaviorismo radical, a psicologia humanista se destaca como movimento aglutinador de diversas correntes e tendências unidas pela oposição às demais Forças. Dentre outras questões, os psicólogos humanistas combatiam/combatem o determinismo psíquico entendido como influente na perspectiva clássica psicanalítica, bem como o determinismo ambiental do behaviorismo radical (Boainain Júnior, 1998). Segundo o autor, a Psicologia Humanista “[...] deve se afirmar em um modelo de ciência do homem, respeitando e se adaptando às especificidades de seu objeto de estudo” (Boainain Júnior, 1998, p. 17), e para tal, reedita as “[...] novas versões propostas da Psicologia Compreensiva de Dilthey, da perspectiva holista da Psicologia da Gestalt, da primeira Fenomenologia de Husserl, e dos questionamentos existencialistas sobre a singularidade e irracionalidade da existência concreta” (p. 17).

Segundo Boainain Júnior (1998), o surgimento da Terceira Força se deu graças ao trabalho de articulação inicial de Abraham Maslow (1908-1970) e Anthony Sutich (1907-1976) que, em virtude do interesse pelo tema da saúde psicológica, em especial, que não era agasalhado pelas Forças anteriores, inclusive com dificuldades para publicação, organizaram, em meados dos anos 50, uma rede de troca de artigos viabilizando discussões no formato de uma rede de correspondência, nomeada de Rede Eupsiquiana. Essa rede do final dos anos 50 se transformaria nas bases para a proposição de uma revista própria que acolheu o título de Revista de Psicologia Humanista, oficialmente lançada em 1961. O sucesso do lançamento possibilitou a criação da “Associação Americana de Psicologia Humanista, fundada em 1963, consolidando-se o movimento de forma definitiva em 1964 quando, em uma conferência realizada na cidade de Old Saybrook, compareceram em aberta adesão grandes nomes inspiradores do movimento, inclusive Carl Rogers” (Boainain Júnior, 1998, p. 09).



Nessa conjuntura, um dos principais expoentes e representantes da perspectiva humanista em psicologia, ao lado de Abraham Maslow é Carl Rogers, renomado psicólogo, psicoterapeuta e pesquisador norte-americano, proponente da Terapia Centrada no Cliente e da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), pertencente à terceira força da Psicologia, a Psicologia Humanista.

No livro intitulado *Um Jeito de Ser*, Rogers (1983) apresenta de forma sistematizada os fundamentos de uma Abordagem Centrada na Pessoa, explicitados a partir de uma hipótese central de que as pessoas “[...] possuem dentro de si vastos recursos para a autocompreensão e para modificação de seus autoconceitos, de suas atitudes e de seu comportamento autônomo” (p. 38), e ainda acrescenta que “[...] esses recursos podem ser ativados se houver um clima, passível de definição, de atitudes psicológicas facilitadoras” (p. 38).

De maneira que, a ACP, assim, se baseia “[...] na confiança em todos os seres humanos e em todos os organismos” (Rogers, 1983, p. 40). Para Rogers, em cada organismo “[...] há um fluxo subjacente de movimento em direção à realização construtiva das possibilidades que lhe são inerentes” (p. 40). Nos seres humanos observa, ainda, que essa tendência natural promove um desenvolvimento progressivo, completo e complexo.

Rogers (1978) defende a tese de que em contínua operação, o universo como um todo está em um processo criativo e integrado de desenvolvimento das potencialidades naturais, como a galáxia que se forma a partir de uma massa menos organizada de agrupamentos de corpos celestes e estrelas, como os organismos complexos que se desenvolvem a partir de uma única célula, como a consciência humana que evolui do inconsciente primitivo a uma consciência altamente organizada. Para o autor, “O organismo é autocontrolado. Em seu estado normal move-se em direção ao desenvolvimento próprio e a independência de controles externos” (Rogers, 1978 p. 227).

No que tange aos fundamentos compreensivos da Personalidade, a hipótese de Rogers (1959/1983) é de que as atitudes reconhecidas de autenticidade ou congruência, consideração positiva incondicional, e compreensão empática, aliadas às tendências atualizante e formativa, que se constituem como fundamentos da ACP, promovem um processo de mudanças construtivas na Personalidade. Apesar de essas atitudes serem fundamentais para o terapeuta centrado no cliente, a posição do autor é de que elas também são essenciais para todas as relações de ajuda, quer entre professor e alunos, pais e filhos, empregador e empregado, facilitador de grupo e pessoas assistidas (Rogers, 1959).

O tema da Personalidade agasalha nosso interesse e está no cerne das teorias psicológicas, sendo vista por diferentes óticas e formulada por grandes teóricos da Psicologia. Essas teorias apresentam maneiras diversas de explicar e compreender os fenômenos humanos, visto não termos uma única maneira de apreender o objeto psicológico (Bock, Furtado & Teixeira, 2008).

Diante do exposto, a intenção da pesquisa consiste em realizar um levantamento dos manuais sobre Teoria da Personalidade em circulação nacional e traduzidos para a língua portuguesa, bem como analisar a estrutura constante nos mesmos - em termos de ano de publicação, editora, teorias e teóricos considerados - como proposição ampla, e a perspectiva de Rogers e sua Abordagem particularmente.

Em acréscimo, os manuais de Teorias da Personalidade são amplamente utilizados como bibliografia componente nas grades dos cursos de psicologia no Brasil, exercendo influência ao fornecer um compilado acerca da Personalidade para as diferentes escolas do pensamento psicológico e suas respectivas abordagens. Atribuir um olhar analítico para esses manuais, serão prestantes aos interessados sobre o tema.

Metodologia

O percurso da pesquisa consistiu no levantamento dos manuais sobre Teoria da Personalidade, em circulação nacional, e traduzidos para a língua portuguesa (em geral) bem como em analisar a estrutura constante nos mesmos, em termos de ano de publicação, editora, teorias e teóricos considerados. A intenção aqui revestida foi de apresentar um panorama da circulação das teorias e teórico que discutem a personalidade em território nacional, bem como verificar a incidência da teoria de Carl Rogers, particularmente.

Segundo Pádua (1997), a pesquisa documental é aquela realizada a partir de documentos, contemporâneo ou retrospectivo, considerado cientificamente autêntico. Para Sá-Silva, Almeida & Guindani (2009) esse tipo de pesquisa é um procedimento que se utiliza de métodos e técnicas para apreensão, compreensão e análise de documentos dos mais variados tipos, em que “[...] o trabalho do pesquisador requer uma análise mais cuidadosa, visto que os documentos não passaram antes por nenhum tratamento científico” (Oliveira, 2007 p. 70).

Para validar o estudo, seguindo as recomendações de Oliveira (2007), buscamos verificar a existência de pesquisas anteriores que pudesse contemplar o levantamento e análise dos manuais sobre Teoria de Personalidade em circulação nacional, de forma ampla, e sobre a teoria de Carl Rogers, particularmente, mas nada encontramos. Essa ocorrência permitiu a consideração de que os manuais/documentos não haviam passado por nenhum tratamento científico, justificando que o estudo possa ser considerado como documental.

Corroborando esse posicionamento, Gil (2002) menciona que a pesquisa documental é muito semelhante à bibliográfica, cuja diferença essencial está na natureza das fontes. Sua maior vantagem está em ser uma fonte estável e rica de dados, com exigência mínima de recursos, não exige contato com participantes e são extremamente significativas por possibilitar uma visão mais detalhada do problema e melhor delineamento das hipóteses que conduzem a pesquisa.



O levantamento dos manuais foi realizado em ambientes virtuais, por diversos meios, dentre eles destacamos: plataformas eletrônicas que inclui os acervos de livros de bibliotecas brasileiras; livros destacados no *newpsi.bvs-psi* (Biblioteca Virtual em Saúde - Psicologia Brasil); sites editoriais como Vozes, Martins Fontes, Artmed, Interamericana; livrarias e sebos virtuais. Para ampliar a busca, utilizamos as referências bibliográficas constantes em artigos científicos, com texto em português, publicados no *Scientific Electronic Library Online* (SciELO) Brasil, uma biblioteca eletrônica que abrange uma coleção selecionada de periódicos científicos brasileiros, a partir do descritor Personalidade.

Esclarecemos que a busca em ambientes físicos como bibliotecas não foi incorporada ao estudo em razão do levantamento ter sido feito entre os meses de junho e julho de 2020, período em que vivenciávamos uma situação particular de isolamento social ocasionado pela pandemia do novo Coronavírus (COVID-19), em que as bibliotecas permaneceram fechadas.

Os manuais selecionados, em um total de nove, são aqueles que abordam diversas teorias e teóricos, se destacando como compêndio, excluindo-se da apresentação às obras de um único autor e/ou campo psicológico específico do saber. Os dados foram levantados e analisados a partir de cinco critérios: (1) data da publicação original; (2) data da primeira publicação no Brasil; (3) data da última publicação impressa no Brasil e Editora; (4) Teorias psicológicas contempladas; e (5) Teóricos destacados na psicologia.

Manuais de Teoria de Personalidade em Circulação no Brasil

No Brasil, mediante a tradução de obras consagradas no campo da Psicologia, destacamos a sistematização das teorias de Personalidade em nove manuais, apresentados no Quadro 1, seguinte

Autor (a/s)	Título do Manual	Ano de Publicação Original	Ano da 1ª Edição Brasileira	Ano/Editora da Última Edição Brasileira Impressa
Calvin S. Hall Gardner Lindzey John B. Campbell	Teorias da Personalidade	1957	1984	2000 Artmed
Theodore Millon	Teoria da Psicopatologia e Personalidade	1973	1977	1979 Interamericana
Arthur Burton	Teorias operacionais da personalidade	1974	1978	1978 Imago
Duane P. Schultz Sydney Ellens Schultz	Teorias da Personalidade	1976	2004	2018 Cengage
Lawrence A. Pervin Oliver P. John	Personalidade: Teoria e Pesquisa	1978	1990	2003 Artmed
James Fadiman Robert Frager	Teorias da Personalidade	1979	1986	2002 Artmed
Jess Feist Gregory J. Feist Tomi-Ann Roberts	Teorias da Personalidade	1985	2008	2015 AMGH
Susan C. Cloninger	Teorias da Personalidade	1993	1999	2003 Martins Fontes
Michel Hansenne	Psicologia da Personalidade	2003	2005	2005 Climepsi

Quadro 1. Manuais de Teorias da Personalidade com circulação nacional

Esses manuais foram eleitos, conforme mencionado, a partir de um levantamento realizado em plataformas *online*, e são aqueles que abordam diversas teorias e teóricos, se destacando como compêndio, excluindo-se da apresentação às obras de um único autor e/ou campo psicológico específico do saber.

Esclarecemos ainda que, embora o autor possa ter realizado revisões e ampliação em sua obra, optamos por apresentar um único registro para cada compêndio. Nossa intenção foi a de verificar as formas de se abordar as teorias de Personalidade, as classificações atribuídas pelos organizadores às escolas do pensamento psicológico, e os teóricos destacados.

Com exceção de Michel Hansenne, os demais autores são norte-americanos, revelando a influência da produção estadunidense na circulação de informações e produção do saber sobre a Personalidade em território nacional. Os manuais foram publicados em sua grande maioria na segunda metade do século XX, com especial destaque para a década de 1970, e editados no Brasil a partir de 1977. A editora nacional de maior destaque foi a Artmed, responsável por três publicações.

Na Sequência, apresentaremos a maneira dos estudiosos abordarem sobre as teorias de Personalidade, propondo classificações e destacando renomados teóricos sobre o assunto.



Autor/a(s)	Forma de Abordar as Teorias de Personalidade - e Classificação e/ou Teóricos Destacados
Calvin S. Hall Gardner Lindzey John B. Campbell	Ênfase na Psicodinâmica (Sigmund Freud; Carl Jung; Alfred Adler; Erich Fromm; Karen Horney; Harry Sullivan; Erik Erikson)
	Ênfase na Estrutura da Personalidade (Henry Murray; Gordon Allport; Raymond Cattell; Hans Eysenck)
	Ênfase na Realidade Percebida (George Kelly; Carl Rogers)
	Ênfase na Aprendizagem (Burrhus Skinner; Dollard e Miller; Albert Bandura)
Theodore Millon	Teorias Biofísicas (Emil Kraepelin; Eugwnw Bleuler; Franz Kallmann; Roger Williams; William Sheldon; Kurt Goslstein; Lothar Kalinowsky e Paul Hoch; Harol Himwich)
	Teorias Intrapsíquicas (Sigmund Freud; Heinz Hartmann; Carl Jung; Erik Erikson; Karen Horney; Erich Fromm; Lewis Wolberg; Harry Sullivan)
	Teorias Fenomenológicas (Rollo May; George Kelly; Carl Rogers; Abraham Maslow; Victor Frankl; Ronald Laing; Ludwig Binswanger; Medard Boss; Albert Ellis)
	Teoria Behaviorista (Burrhus Skinner; Leonard Ullmann e Leonard Krasner; John Dollard e Neal Miller; Albert Bandura e Richard Walters; Joseph Wolpe; Frederick Kanfer e George Saslow; H. Eysenck; Julian Rotter)
	Teorias Socioculturais (Melvin Sabshin; Alexandre Leighton; Ernest Gruenberg; Howard Becker; Thoamas Scheff; Erving Goffman; Maxwell Jones; Donald Klein e Erich Lindemann)
	Teorias Integrativas (Adolf Meyer; Roy Grinker; Paul Meehl; Theodore Millon)
Arthur Burton	Teoria psicanalítica: Sigmund Freud
	Teoria arquetípica: Carl Jung
	Psicologia individual orientada a objetivos: Alfred Adler
	Teoria interpessoal: Harry Sullivan
	Teorias existências e humanistas: Ludwig Binswanger e Ronald Laing
	Teoria centrada no cliente: Carl Rogers
	O corpo na teoria da personalidade: Wilhelm Reich e Alexander Lowen
	Teoria da família: Helm Stierlin
	Teoria racional-emotiva: Albert Ellis
	Teoria de modificação de comportamento: Burrhus Skinner
Duana P. Schultz Sydney Ellens Schultz	Teoria eclética e integrada: Gordon Allport
	Abordagem Psicanalítica (Sigmund Freud)
	Abordagem Neopsicanalítica (Carl Jung; Alfred Adler; Karren Horney)
	Abordagem do ciclo vital (Erik Erikson)
	Abordagem Genética (Gordon Allport; Raymond Catell; Hans Eysenck)
	Abordagem Humanista (Abraham Maslow; Carl Rogers)
	Abordagem Cognitiva (George Kelly)
Lawrence A. Pervin Oliver P. John	Abordagem Comportamental (Burrhus Skinner)
	Abordagem da aprendizagem social (Albert Bandura)
	Teoria Psicodinâmica (Sigmund Freud)
	Teoria Fenomenológica (Carl Rogers)
	Teoria de traços (Gordon Allport; Eysenck e Cattell)
	Teoria Cognitiva (George Kelly)
James Fadiman Robert Frager	Teoria Sociocognitiva (Albert Bandura e Mischel)
	Sigmund Freud e a psicanálise
	Anna Freud e os pós-freudianos: Melanie Klein; Donald Winnicott; Heinz Kohut
	Fritz Perls, Laura Perls e a Gestalt-terapia
	Carl Jung e a psicologia analítica
	Alfred Adler e a psicologia individual
	Karen Horney e a psicanálise humanística
	Erik Erikson e o ciclo de vida
	Wilhelm Reich e a psicologia somática
	William James e a psicologia da consciência
	Burrhus Skinner e o behaviorismo radical
	George Kelly e a psicologia do construto pessoal
	Carl Rogers e a perspectiva centrada na pessoa
Abraham Maslow e a psicologia transpessoal	
Jess Feist Gregory J. Feist Tomi-Ann Roberts	Teorias Psicodinâmicas (Sigmund Freud; Carl Jung; Melanie Klein; Karren Horney; Erich Fromm; Erik Erikson)
	Teorias Humanistas/Existenciais (Abraham Maslow; Carl Rogers; Rollo May)
	Teorias Disposicionais (Gordon Allport; McCrae e Costa)
	Teorias Biológicas/Evolucionistas (Eysenck; Buss)
	Teorias Cognitivistas e da Aprendizagem (Burrhus Skinner; Albert Bandura; Rotter e Mischel; George Kelly)
Susan C. Cloninger	Perspectiva Psicanalítica (Sigmund Freud; Carl Jung)
	Perspectiva Psicanalítica-Social (Alfred Adler; Karen Horney; Erik Erikson)
	Perspectiva das características (Gordon Allport; Raymond Cattell)
	Perspectiva Comportamental (Burrhus Skinner; John Dollard; Neal Miller; George Kelly; Walter Mischel; Albert Bandura)
	Perspectiva Humanista (Carl Rogers; Abraham Maslow)
Michel Hansenne	Perspectiva Psicanalítica (Sigmund Freud)
	Perspectiva Neo-Analítica: Carl Jung; Alfred Adler; Karen Horney; Sullivan; Erik Erikson; Erich Fromm
	Perspectiva Humanista (Carl Rogers; Abraham Maslow)
	Perspectiva de Aprendizagem (Burrhus Skinner; Albert Bandura; Rotter)
	Perspectiva Cognitiva (George Kelly; Mischel; Beck)
	Perspectiva de Disposições (Gordon Allport; Cattell; Eysenck)
Perspectiva Psicobiologia (Gray; Tellegen; Zuckerman; Cloninger)	

Quadro 2. Autores e forma de se abordar as teorias de Personalidade – Classificação e/ou teóricos destacados



Como é possível perceber, cada autor tem sua maneira peculiar de apresentar e selecionar as teorias e autores de referência para a compreensão da Personalidade, entretanto, são unânimes na consideração e inclusão de teorias e teóricos representantes das três Forças em Psicologia, conforme anteriormente apontado.

A maioria das obras, sete ao total, caracterizam-se por ser um compêndio cujas teorias e entendimento são escritos pelos autores do livro, em um esforço de compreensão, sistematização e apresentação das ideias e conceitos para cada teórico da Personalidade. Duas das obras nos chamam a atenção por conterem textos originais dos próprios teóricos das teorias de Personalidade, como é o caso dos volumes publicados por Millon (1973/1979) e Burton (1974/1978).

O livro de Millon é marcado por ser uma obra de organização, em que cada teórico, colaborador ou crítico, apresenta suas teorias e discussões. Nela, por exemplo, podemos acessar textos de Freud, Skinner e Rogers, representantes das Forças Psicanalítica, Behaviorista e Humanista, respectivamente. No compêndio de Burton, os próprios fundadores da teoria, ainda vivos na época, foram convidados para escrever os capítulos onde apresentam sua teoria, as técnicas utilizadas e o entendimento das mesmas pela descrição de um estudo de caso. As teorias contempladas por aqueles que já haviam partido foram escritas por um grande discípulo praticante do teórico, como exemplo, o capítulo da teoria psicanalítica de Freud foi escrito por Rudolf Ekstein; a teoria behaviorista de Skinner, por John Marquis; a teoria humanista centrada no cliente, de Rogers, por Rogers e Wood.

A construção do saber em não sendo estáticas, as influências e adesões, bem como modificações de postulados são notadas. A Figura 1, seguinte, apresenta as teorias mais consideradas, as ênfases dessas e teóricos de maior destaque na discussão da Personalidade **pelos autores, organizadores dos compêndios**, conforme a Quadro 2.

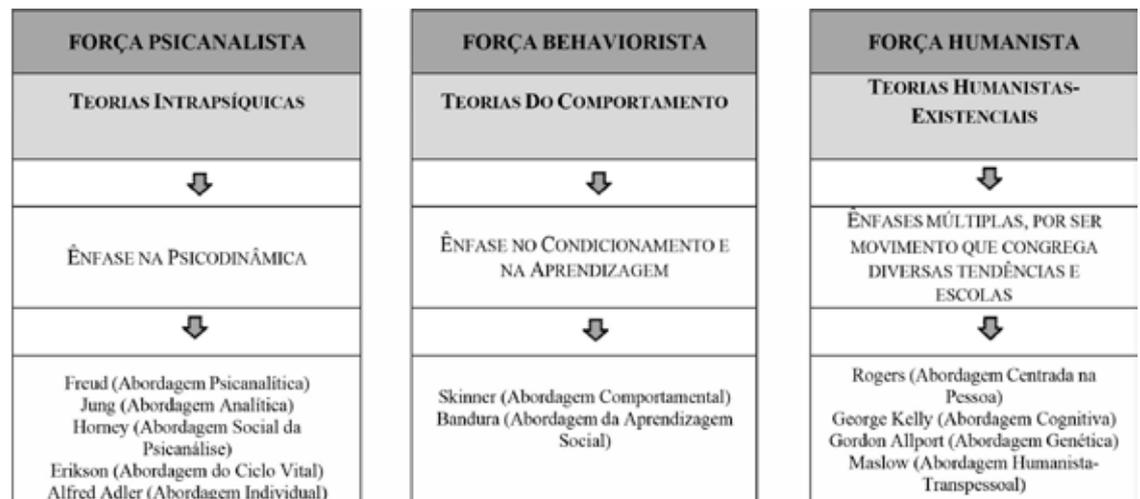


Figura 1. Teorias, ênfases e teóricos de maior destaque na discussão da Personalidade.

As considerações sobre a Personalidade se reúnem, a partir dos compêndios consultados, em torno de, ao menos, três grandes categorias ou teorias-mãe, conforme já apresentado: Força psicanalítica, com sua teoria intrapsíquica; Força Behaviorista, com sua teoria do comportamento focado no aprendizado; e Força Humanista com as teorias humanistas-existenciais.

As teorias intrapsíquicas são representadas pelos autores das obras consultadas (Quadro2), nos estudos com ênfase na psicodinâmica, abordagem psicanalítica, neopsicanalíticas, analítica, psicanalítica social, que embora mantenham distinções e tenham críticas a psicanálise tradicional, têm o inconsciente como objeto de estudo e marco de desenvolvimento da Personalidade. As teorias do comportamento são representadas pelas propostas que concedem ênfases na aprendizagem, teorias e abordagens do comportamento, que apesar de utilizarem focos diferentes (comportamento e aprendizagem), possuem matrizes epistemológicas próximas. As teorias humanistas-existenciais compreendem as perspectivas da realidade percebida, do constructo pessoal, perspectivas humanistas, teorias fenomenológicas, teorias de traços, disposicionais, abordagem humanista/existencial/fenomenológica, termos que se convergem ao invés de divergirem, dadas a maneira com que o movimento se constitui.

Conforme mostrado na Figura 1, alguns teóricos se destacaram, sendo apontados ou pela totalidade, ou pela maioria dos autores/organizadores das obras sobre as Teorias de Personalidade. Os destaques, as maiores frequências e suas porcentagens, considerando as nove obras apresentadas, podem ser verificadas recorrendo-se as estatísticas apontadas na Gráfico 1.

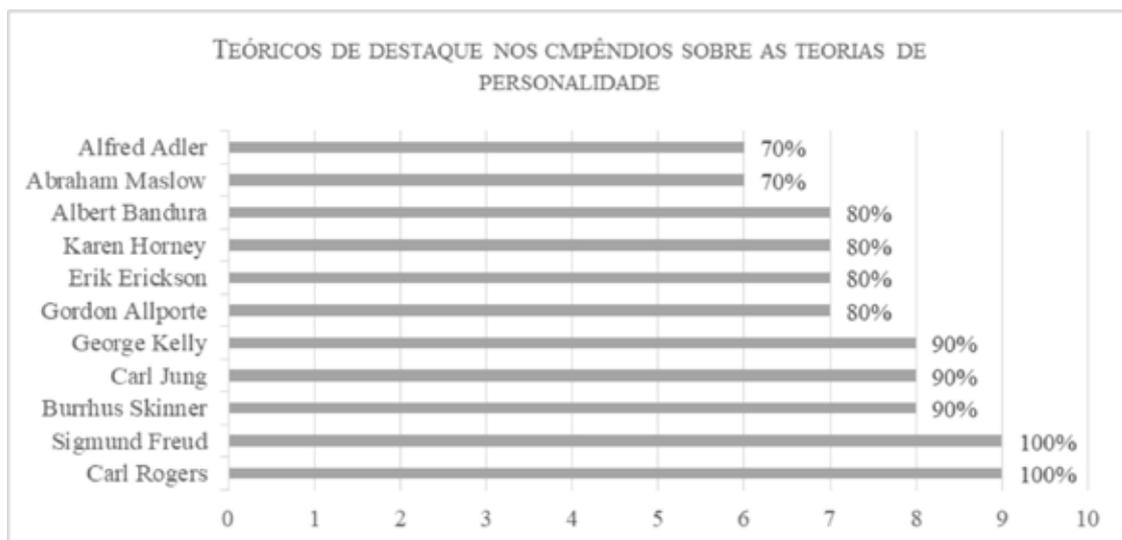


Gráfico 1. Teóricos citados nos compêndios sobre as teorias de personalidade

As teorias de Rogers e Freud, representantes das correntes Humanistas-Existenciais e Psicanalítica, respectivamente, se destacam por terem sido contempladas em todas as obras consultadas. Freud, proponente da psicanálise, como era de se esperar, foi referenciado por todos os autores das obras sobre Teorias de Personalidade. Além dele, destacaram-se como representantes das teorias intrapsíquicas os neopsicanalista Carl Jung com 90% das indicações, Erik Erickson e Karen Horney, com 80%, e Alfred Adler, com 70% de registro.

Salienta-se que, embora pertençam a um mesmo conjunto de teorias intrapsíquicas, as perspectivas de trabalhos são abrangentes, indo da psicanálise clássica, com Freud - passando pela perspectiva analítica e as discussões do inconsciente coletivo - e Jung, de uma abordagem do ciclo vital, com Erikson até a uma abordagem da psicanálise social, com Horney, e incluindo uma abordagem individual com Alfred Adler.

Skinner e Bandura foram os destaques para os representantes da Força Behaviorista, tendo sido referenciados, respectivamente, em 90% e 80% das nove obras consultadas. De um lado Skinner com sua análise do comportamento, uma forma do behaviorismo radical, e do outro Bandura, um importante representante do cognitivismo e da aprendizagem social.

Carl Rogers com 100% das indicações e sua Abordagem Centrada na Pessoa, Kelly com a ênfase na realidade percebida (90%), Gordon Allport (80%), pioneiro na discussão da Personalidade e sua abordagem genética, e Maslow (70%), com sua abordagem Humanista-transpessoal, são os teóricos de destaques para a Terceira Força. Chamamos a atenção para o fato de que essa Força se constitui como movimento aglutinador de diversas correntes e tendências, conforme anteriormente considerado, não tendo sido iniciada com a figura de um teórico ou escola.

Segundo Maslow (1964) e Boainain Júnior (1998) várias adesões e influências podem ser apontadas no movimento da Psicologia Humanista, em que destaca: (1) as influências das Teorias Neo-Psicanalíticas, com alguns discípulos dissidentes de Freud, como é o caso de Adler, Rank, Jung, Reich, Ferenczi, e os representantes da Psicanálise americana: Horney, Sullivan, Erikson; (2) Gestaltistas e Holísticas, com destaque para os trabalhos de Kurt Goldstein, Angyal, Lewin, e a adesão de Friederich Persl, criador da Gestalt-terapia; (3) Psicologias Existenciais, em especial a partir da tradução para o inglês dos trabalhos de Boss, Binswanger e Van Den Berg, como a adesão ao movimento dos norte-americanos Tillich, Rollo May, Bugental, Bühler, e do europeu Viktor Frankl, criador da Logoterapia (4) Escolas Americanas de Psicologia da Personalidade, a partir das obras dos pragmatistas John Dewey e William James, bem como a adesão ao movimento dos destacados teóricos independentes como G. Allport, G. Murphy, Murray, Kelly, Ellis, Maslow e Rogers, bem como se associaram ao movimento toda a escola de *Psicologia do Self*, em diferentes graus de adesão e envolvimento.

Essa complexidade evidenciada pelas adesões e influências ao movimento, explicita uma visão de homem:

[...] como um todo complexo e organicamente integrado, cujas qualidades únicas vêm de sua configuração total, rejeitam os humanistas as concepções elementaristas e fragmentadoras da *psiquê*. Retomando para o Movimento a proposta *holista* que Adler foi buscar em Smuts, e que de outra parte caracterizou a *Psicologia da Gestalt*, vêem no homem uma natureza tal que a totalidade da pessoa humana é sempre maior que a soma de suas partes tomadas isoladamente (Boainain Júnior, 1996, p. 15). (44)

Essa parece ser a característica mais marcante de uma Psicologia Humanista, a rejeição de concepções imutáveis da natureza humana, “[...] considerada antes como algo fluido: uma tendência para crescer, um movimento de sair de si, um projetar-se, um devir, um incessante tornar-se, um contínuo processo de vir a ser” (Boainain Júnior, 1998, p. 16).



Com tantos nomes influentes, Rogers e sua Abordagem foram considerados em todos os manuais consultados. Além do nosso interesse pessoal pelo estudo do autor e de sua teoria, em especial suas considerações sobre a Personalidade, essa constatação reforça e justifica a escolha de Rogers como representante de um movimento, o Humanista, para compreender e estudar.

A nossa intenção aqui foi a de explicitar o que circula nos compêndios sobre a Personalidade em nosso país. Além disso, compreender como os autores, organizadores das obras, apresentam as teorias, suas classificações e autores de destaque, tendo em vista que não há uma Teoria de Personalidade, mas teorias sobre a Personalidade como procuramos explicitar.

Considerações Finais

Na contemporaneidade, encontram-se abundantes discussões acerca da Personalidade humana, apesar do tema somente ter ocupado lugar de destaque nas ciências psicológicas praticamente 50 anos após a criação do primeiro laboratório de psicologia. Inúmeros teóricos e suas respectivas Abordagens se manifestam para compreender o assunto, tendo em vista a importância que o tema tem para o conhecimento da pessoa humana naquilo que atribuiu a individualidade e a constituiu como pessoa única e insubstituível.

Este estudo documental pretendeu, além de verificar a circulação das Teorias de Personalidade no Brasil, explicitar o panorama da perspectiva de Carl Rogers, particularmente, teórico humanista de destaque, estudioso e pesquisador das ciências psicológicas. Ele teve sua vida dedicada a compreender os fenômenos da pessoa humana, e lutou para conferir a dignidade ao ser de complexidade, desvincilhando-se dos rótulos, diagnósticos, condicionamentos, contemplando, assim, o que há de mais belo na natureza humana: a liberdade de *Tornar-se Pessoa*.

O estudo contemplou o levantamento dos manuais de Teorias de Personalidade em circulação nacional, que foi de fundamental importância para identificar os principais autores e influenciadores das discussões sobre o tema no Brasil. Os organizadores dos compêndios, em sua maioria, trata-se de autores norte-americanos que, acabam por influenciar todo o continente com as ricas produções e compilações dos autores consagrados em Psicologia, especialmente no assunto da Personalidade. Ao todo foram encontrados nove livros/manuais de Teorias da Personalidade em circulação nacional. A teoria de Carl Rogers foi contemplada em todos os manuais consultados, sem exceção.

Outro dado importante refere-se ao fato de que em dois desses manuais os textos destinados às discussões da Personalidade, a partir da Teoria Centrada de Rogers, foram escritos pelo próprio autor, que recebeu e acolheu, gentilmente, o convite dos organizadores. Um desses manuais, Teoria da Psicopatologia e Personalidade, é organizado por Millon (1979), e acolheu o texto de Rogers traduzido como *Uma Teoria da Personalidade*. O segundo, Teorias operacionais da personalidade, organizado por Burton (1978), foi escrito por Rogers e Wood, acolhendo como título *Carl Rogers: Uma Teoria da Personalidade*. Essas obras, assim, se destacam como fontes essenciais para os que desejam aprofundar sua compreensão sobre a teoria de Personalidade do autor.

Indicamos a continuidade do estudo, sobretudo, no intuito de ampliar o panorama de discussões. Para nós, a pesquisa constitui-se de fonte de inspiração e aprendizados. Ao leitor, oferecemos o registro dos achados que poderão ser prestantes à condução e guia de seus estudos.

Referência

- Boainain Junior, E. (1998). *Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. São Paulo: Summus.
- Bock, A. M.; Furtado, O. & Teixeira, M. L. T. (2008). *Psicologias: Uma Introdução ao Estudo de Psicologia*. (14ª ed.). São Paulo: Saraiva.
- Burton, A. (1974/1978). *Teorias Operacionais da Personalidade*. Ed. Imago.
- Cloninger, S. (2003) *Teorias da personalidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Fadiman, J; Frager, R. (1976) *Teorias da personalidade*. São Paulo: Harbra
- Feist, J; Feist, G.J.; Roberts, Tomi-Ann (2015). *Teorias da personalidade*. 8. ed. Porto Alegre: AMGH.
- Gil, A. C. (2002). *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas.
- Hall, C. S., Lindzey, G., Campbell, J, B. (2000) *Teorias da personalidade*. (Trad. M. A. V. Veronese). Porto Alegre : Artmed
- Hansenne, M. (2003) *Psicologia da Personalidade*. Lisboa: Climepsi.



- Millon, T. (1973/1979). *Teorias da Psicopatologia e da Personalidade*. 2a ed. Rio de Janeiro: Interamericana Ltda.
- Oliveira, M. M. (2007). *Como fazer pesquisa qualitativa*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Pádua, E. M. M. (1997). *Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática*. Campinas: Papirus.
- Pervin, L. A. & John, O. P. (2003). *Personalidade: Teoria e pesquisa*. (Trad. Ronaldo Cataldo Costa) 8ª ed. Porto Alegre: Artmed.
- Rogers, C. R. (1959). A theory of therapy, personality and interpersonal relationships, as developed in the client-center. In Kock, S. *A study of science*. (vol. 3). New York: McGraw-Hill.
- Rogers, C. R. (1978). A respeito de bibliografias. In: Rogers, C. R. & Stevens, B. (Orgs.). *De pessoa para pessoa: o problema de ser humanos – uma nova tendência na psicologia*. São Paulo: Pioneira. (Originalmente publicado em 1967).
- Rogers, C. R. (1983). *Um jeito de ser*. São Paulo: EPU.
- Sá-Silva, J. R.; Almeida, C. D. & Guindani, J. F. (2009). Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 1(1). Recuperado de: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10351>.
- Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2015). *Teorias da Personalidade*. (3a Ed.). São Paulo: Cengage-Learn.

Recebido em 30.05.2021 – Primeira Decisão Editorial em 06.07.2022 – Aceito em 22.06.2023



A EXPERIÊNCIA DO DASEIN EM 2020: UMA REFLEXÃO FENOMENOLÓGICO- EXISTENCIAL

Dasein's experience in 2020: a phenomenological-existential reflection

LUCIANA FERNANDES DE MEDEIROS*
EMANUEL MOREIRA DA SILVA**

Experiencia de Dasein en 2020: una reflexión fenomenológica-existencial

Resumo: O Dasein está sempre em relação, no sentido de que se ocupa com o mundo fático e se preocupa, se relacionando consigo, com seus modos de ser e com os outros. Em 2020, o Dasein se deparou com a pandemia de COVID-19 e experienciou o distanciamento social e os medos advindos da pandemia. Esse trabalho objetivou compreender a experiência do Dasein em relação à pandemia durante o ano de 2020, numa perspectiva fenomenológica-existencial. Mais especificamente, delinear as mudanças no cotidiano vivenciadas pelo Dasein, bem como apontar as implicações dessas mudanças nas parcerias afetivas. Foram realizadas entrevistas On-line com 09 mulheres e 03 homens, entre 20 e 54 anos, de classe média. Constatou-se que o ano de 2020 foi experienciado como quebra da rotina e desorganização em suas existências. Houve também uma experiência de “interiorização”, no sentido de parar por um tempo e refletir sobre si. Alguns participantes se sentiram mais próximos dos seus companheiros, enquanto outros, romperam a relação. Foi difícil a adaptação ao trabalho/estudo remoto. Houve relato de ansiedade e tristeza. Apesar das dificuldades enfrentadas, os participantes conseguiram reorganizar sua rotina diante das circunstâncias do mundo fático se ocupando com o trabalho e com os aspectos materiais da existência.

Palavras-chave: Dasein; Fenomenologia-existencial; Pandemia; Experiência.

Abstract: Dasein is always in relationship, in the sense that it is concerned with the factual world and is concerned, relating to itself, to its ways of being and to others. By 2020, Dasein came across the COVID-19 pandemic and experienced social distancing and fears from the pandemic. We sought to understand the experience of the Dasein in relation to the pandemic during the year 2020 in a phenomenological-existential perspective. More specifically, outline the changes in daily life experienced by Dasein, as well as point out the implications of these changes in affective partnerships. For this, online interviews were conducted with 09 women and 03 men, between 20 and 54, middle class. Many of the participants reported a break in routine and disorganization. There was an experience of “internalization” in the sense of stopping for a while and reflecting on you. Some participants felt closer to their companions, while others broke the relationship. It was difficult to adapt to remote work/study. There was also a report of anxiety and sadness at times. Despite the difficulties faced, the participants were able to reorganize their routine in the circumstances of the factual world deal with work and the material aspects of existence.

Keywords: Dasein; Phenomenological-existential; Pandemic; Experience.

Resumen: El Dasein está siempre en relación, en el sentido de que se ocupa con el mundo fático y se preocupa, relacionándose consigo mismo, con sus modos de ser y con los demás. Para 2020, Dasein se encontró con la pandemia COVID-19 y experimentó distanciamiento social y temores de la pandemia. Buscamos comprender la experiencia del existente en relación a la pandemia durante el año 2020 en una perspectiva fenomenológico-existencial. Más específicamente, describe los cambios en la vida diaria experimentada por Dasein, así como las implicaciones en las relaciones afectivas. Se realizaron entrevistas en línea con 09 mujeres y 03 hombres, entre 20 y 54 años, clase media. Se encontró que muchos de los participantes reportaron una ruptura en la rutina y desorganización en sus vidas. Hubo una experiencia de “internalización” en el sentido de detenerse por un tiempo y reflexionar sobre ti. Algunos participantes se sintieron más cerca de sus compañeros, mientras que otros rompieron la relación. Fue difícil adaptarse al trabajo/estudio remoto. Hubo un informe de ansiedad y tristeza. A pesar de las dificultades que enfrentan, los participantes pudieron reorganizar su rutina en el mundo fático ocupándose con el trabajo y los aspectos materiales de la existencia.

Palabras-clave: Dasein; Fenomenologia-existencial; Pandemia; Experiencia.

* Faculdade de Ciências da Saúde do Trairi (FACISA)/Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Email: lumedeirospsi@hotmail.com / lucianamedeirosufrn@gmail.com. Orcid: 0000-0002-6754-7217

** Faculdade de Ciências da Saúde do Trairi (FACISA)/Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Email: emanuel.moreira.018@ufrn.edu.br. Orcid: 0000-0003-3229-6638



Introdução

As reflexões fenomenológicas propostas por Martin Heidegger (1889-1976) são de significativa importância para a análise e compreensão da existência, entendida como *Dasein* ou Ser-aí, ou ainda, existente. No parágrafo 12, de “Ser e Tempo”, Heidegger (1927-2015), aponta que a existência “é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão” (p.98). Dessa forma, Heidegger (1927-2015) inaugura uma fenomenologia hermenêutica, ou seja, uma perspectiva filosófica preocupada em compreender os sentidos de ser para além dos posicionamentos prévios constituídos no mundo fático.

Dartigues (2008), citando Heidegger (2008), afirma que o *Dasein* é um ente privilegiado, pois este é o único capaz de questionar a si mesmo e o seu ser-no-mundo. Nesse sentido, o *Dasein* é lançado no mundo, que já está posto, sempre em um caráter de abertura, em que só pode ser, sendo.

O estar lançado pertence à constituição de ser da presença como constitutivo de sua abertura. Nele desvela-se que a presença já é sempre minha e isso num mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos determinados. A abertura é, em sua essência, fática (Heidegger, 2015, p.292).

O *Dasein* está sempre em relação consigo e com os outros, no mundo. Assim, o *Dasein* é cuidado (*Sorge*), sendo os modos de cuidado, a ocupação (*Besorgen*) e a preocupação (*Fürsorgen*). Estes são modos de absorção no mundo fático posto que traz para o *Dasein* uma sensação de segurança e uma certa ilusão de estabilidade da existência. Assim, o *Dasein* se ocupa com os utensílios do mundo fático e, se preocupa, se relacionando consigo, com seus modos de ser e com os outros.

A absorção no mundo fático traz uma certa inautenticidade, um viver no modo impróprio e a restrição da abertura para o poder-ser que lhe é mais próprio. O rompimento com a rotina da inautenticidade só ocorre perante alguns existenciais como o tédio e a angústia. Na angústia, o *Dasein* é obrigado a encarar-se como ser-no-mundo, um ente responsável pela própria existência e com capacidade de projetar-se para as possibilidades. Para Heidegger (2005), a angústia pode ser um momento de despertar do *Dasein*, embora também possa ser uma experiência perturbadora. Isso porque, além de separar o existente do seu cotidiano, que erroneamente acredita ser a existência em si, coloca-o diante de sua finitude. Já o tédio pode ser a experiência de que se tem tempo demais, como afirma Casanova (2021a). Dessa maneira, o existente não vê sentido nas coisas, não consegue se ocupar como dantes e pode haver um certo obscurecimento em seu caráter de abertura.

Assim, a ideia de morte, que antes estava afastada pela inautenticidade do cotidiano, agora se mostra presente como a possibilidade mais própria do ser. Para os autores supracitados, a consciência da morte, ou o que Heidegger (2005) chama de Ser-para-a-morte, dá ao *Dasein* uma perspectiva sobre a existência tendo que aceitar sua mortalidade e a responsabilidade de escolher suas possibilidades. Assim, em dados momentos, o existente pode se deparar com a angústia ou com o tédio, que o fazem se ocupar ainda mais ou, dependendo das circunstâncias, identificar novos modos de ser, novas possibilidades (Casanova, 2021b; Mattar, 2020; Cerbone, 2012; Borges-Duarte, 2006).

Considerando essas prerrogativas, pode-se supor que o mundo fático sofreu um impacto em sua cotidianidade mediana, com o advento da pandemia de COVID-19. A COVID-19 se caracteriza por uma infecção com sintomas gripais, com insuficiência respiratória em seu estágio mais grave, por um tipo de vírus denominado coronavírus (SARS-CoV-2), que tem um alto poder de contágio e uma taxa de letalidade significativa, de evolução rápida e preocupante (WHO, 2020a). Por ter se espalhado muito rapidamente por diversos países, com muitas mortes, e ter chegado ao Brasil, muitos governantes brasileiros decidiram conter o avanço da pandemia com diversas medidas de proteção tais como: o incentivo do uso de máscaras, a lavagem constante de mãos e o uso do álcool gel, bem como o isolamento social e o distanciamento social por tempo indeterminado como recomendado pela Organização Mundial de Saúde (WHO, 2020a; Rafael et al., 2020).

Diante dessa nova circunstância acarretada pelo mundo fático, é de se esperar que houvesse significativa afetação no existente e impactos em seus modos de se ocupar, se preocupar e experimentar as possibilidades ou as restrições que a pandemia lhes impôs.

É nesse contexto que se considerou a importância de acolher as histórias, as vivências e as experiências das pessoas nesse período de isolamento e distanciamento social, bem como ponderar sobre as consequências de uma política governamental que tende a trazer ainda mais sofrimentos e desigualdades (Quadros, Cunha & Uziel, 2020). Assim, esse estudo se justifica pela necessidade de compreender as experiências das pessoas diante dessa situação de pandemia e isolamento social durante o ano de 2020, período em que a pandemia foi decretada no Brasil.

Para Dutra (2002), “a experiência sempre nos remete àquilo que foi aprendido, experimentado, ou seja,



àquilo que em algum momento, foi vivido pelo indivíduo” (Dutra, 2002, p.372). Assim, para compreender como as pessoas vivenciaram o contexto de pandemia, no ano de 2020, fez-se necessário ouvir suas experiências, compreendê-las sob seu próprio ponto de vista.

Compreender essas experiências pode ampliar o conhecimento sobre os impactos da pandemia na saúde mental, contribuir para o direcionamento de políticas de saúde e também para a atuação do psicólogo nesse contexto. No caso mais específico das questões de gênero, que também têm sido impactadas com a pandemia e contribuído para os agravos em saúde mental, as experiências de pessoas sobre sua *com-vivência* com parceiros e parceiras também podem contribuir para colocar em evidência a dimensão do gênero, pouco estudada até o momento. (Faro et al, 2020). Sendo assim, o objetivo do presente trabalho é compreender a experiência do existente em relação à pandemia de coronavírus durante o ano de 2020 numa perspectiva fenomenológica-existencial. Mais especificamente, delinear as mudanças no cotidiano vivenciadas pelo Dasein, bem como apontar as implicações dessas mudanças nas parcerias afetivas.

Procedimentos Metodológicos

Essa pesquisa é de cunho qualitativo com um caráter exploratório-descritivo. A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética da Facisa/CEP/Facisa/UFRN sob o Parecer 4.622.247.

Para a constituição dos participantes da pesquisa, um link de um formulário do *Google Forms* foi repassado através de diversos grupos de *WhatsApp* de maneira a atingir o maior número de pessoas, com características diversas, em vários lugares do país. Esse formulário continha o texto do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), a solicitação dos dados sócio-demográficos (idade, sexo, escolaridade, e se tem ou teve algum problema de saúde mental durante a pandemia em 2020) e a seguinte questão: “você gostaria de compartilhar sua experiência pessoal durante a pandemia no ano de 2020?”. As pessoas que responderam “sim” foram contatadas individualmente pelos pesquisadores através do e-mail e marcada uma entrevista em profundidade através do *Google Meet*.

Depois de constatar que o/a participante tinha lido o TCLE e de ter sido autorizada a gravação (gravou-se a entrevista através do próprio *Google Meet*), foi realizada a pergunta disparadora: como foi sua experiência pessoal no ano de 2020 em relação à pandemia de coronavírus? A entrevista foi conduzida pela coordenadora do estudo, de forma síncrona, e teve a média de uma hora de duração.

Como critérios de inclusão, bastava morar no Brasil e ter acima de 18 anos; mas, para ser convidado/a para a entrevista, a pessoa precisava ter respondido “sim” à pergunta sobre querer conceder a entrevista. Sendo assim, das 64 pessoas que responderam ao formulário, entre fevereiro e abril de 2021, 12 se dispuseram a conceder a entrevista. As entrevistas foram realizadas entre maio e setembro/2021 e foram analisadas a partir da técnica de análise do discurso proposta por Locke (2004). Nesse percurso, 1) as entrevistas foram transcritas e lidas até imersão nos discursos; 2) foram identificados os temas e as falas que respondiam os objetivos da pesquisa e, 3) foi desenvolvido um mapa de construções discursivas com o objetivo de identificar aqueles que mais se destacaram nos discursos dos participantes, além de identificar as afetações entre pesquisador e participante. A partir da identificação dos temas, foi possível compreender os sentidos construídos naquele momento e desenvolver um diálogo com a literatura sobre a temática. Esse diálogo foi construído a partir de uma leitura fenomenológica-existencial com inspiração nas principais ideias de Martin Heidegger.

Perfil dos Entrevistados

As entrevistas foram realizadas com 12 participantes de ambos os sexos, com idades entre 20 e 54 anos, das quais 9 eram do sexo feminino e 3, do sexo masculino. Para manter o sigilo dos/as participantes, foram usados nomes fictícios por ocasião da apresentação de trechos das entrevistas. Com relação ao estado civil, foi verificado o predomínio de pessoas que estão em algum tipo de relacionamento, sendo 6 pessoas casadas ou que moram com seus companheiros e 2 pessoas que namoram, além de 4 pessoas solteiras, sem parcerias.

Em relação à escolaridade, o nível superior completo apresentou a maior frequência, com 10 pessoas, enquanto que 2 afirmaram ter o nível superior incompleto. É possível perceber que os participantes deste estudo possuem um alto nível de instrução. Com relação às suas ocupações, 10 pessoas exercem atividades formais de trabalho, enquanto 2 informaram ser estudantes.

Quanto à renda familiar, apenas 2 pessoas informaram diretamente suas rendas, sendo entre 8 e 11 salários mínimos. No entanto, é possível observar que dos outros participantes que não informaram suas rendas, 8 estão empregados e são independentes financeiramente e apenas 2 pessoas afirmaram ser dependentes financeiramente dos pais ou outros familiares.

Análise e Discussão dos Resultados - A Experiência Pandêmica em 2020

Os/as participantes da presente pesquisa concederam as entrevistas em 2021, com referência ao ano de 2020, ou seja, quase um ano já havia se passado dessa experiência pandêmica. Presume-se que, ao falar do passado, no presente, algumas experiências do cotidiano, talvez consideradas ordinárias pelos participantes, podem ter sido suprimidas nas entrevistas ou ressignificadas. Como comentam Gajanigo e Souza (2021),



O evento-histórico da pandemia está presente e conecta-se às experiências de cada autor-protagonista tanto no agora como também nas reminiscências, acionando lembranças de experiências distantes, mas que se misturam aos sentimentos do presente imediato. (p.50).

Dessa maneira, a vivência no período pandêmico em 2020 foi considerada pelos/as participantes como uma situação que interrompeu bruscamente a cotidianidade mediana e que trouxe à tona certa frustração e senso de desorganização:

Pra mim, assim, realmente foi bem frustrante 2020 porque foi totalmente o contrário do que eu esperava em relação a isso (Karla - 20 anos);

Desde a pandemia, eu já estava nesse trabalho, só que, muitas coisas, mudou no trabalho; que antes a gente fazia um trabalho em grupo, fazia uma coisa e... bem integrada. E aí, de repente, isso acabou, assim, ficou muito... a gente ficou perdido, na verdade (Alicia - 32 anos);

E aí, esse período que ficou tudo aberto para mim foi bem complicado porque... eu meio que senti que as coisas estavam indo ladeira abaixo (Olavo - 26 anos).

Essa ruptura nas expectativas e naquilo que havia sido planejado para 2020 aproxima o existente de sua finitude e aponta o caráter transitório da existência como já bem explicado por Casanova (2021b). Em outras palavras: “E a vida tem esta habilidade: de mostrar que o impensável e o improvável acontecem e que nossos horizontes de ação podem ser limitados” (Guizzo, Marcello & Müller, 2020, p.05).

Apesar das dificuldades do período pandêmico, alguns entrevistados afirmaram que as condições impostas pela pandemia proporcionaram experiências que contrastaram, de alguma maneira, com as dificuldades trazidas pelo momento atípico que o mundo estava enfrentando. Devido às medidas de isolamento, essas pessoas se viram obrigadas a passar mais tempo dentro de casa e, conseqüentemente, mais tempo de convivência com seus familiares. Nesse sentido, esses participantes relataram a experiência de interiorização, voltando o cuidado para si próprio ou para as pessoas com que conviveram durante o distanciamento social:

[...] mas foi um longo processo de consciência, né? De que isso acontece, eu tive esse processo. Mas, me pergunto sempre, né? Que aquela mulher que fazia filosofia, que estudava tanto, que tinha uma certa autonomia e aí engravidou, teve uma filha e passou por processos, né? Entendeu? Como eu era alienada disso, então eu acho que na pandemia, foi um momento de muita consciência pra mim, eu trabalhava entendendo da necessidade daquele trabalho também. (Luiza - 39 anos);

[...] mas, a gente ficou próximo, a gente, é... procurava, assim, fazer coisas juntos, é... ele é muito ligado ao esporte, então fazia exercício em casa. Mas, a gente ficou bem próximo. (Alicia - 32 anos).

Essas experiências foram consideradas como positivas em algumas situações:

[...] de início foi um período que, ao mesmo tempo, foi ruim, ao mesmo tempo foi muito bom. Porque eu tirei esse espaço realmente pra, digamos, me conhecer. Foi um momento que, assim, eu nunca tinha parado realmente 6 meses pra parar e ficar, sei lá, no meu quarto, porque eu não podia sair, não poder fazer nada além do que estava na minha casa, né? [...] Então o que que aconteceu? Esse período de, de parar e passar realmente, acho que, não sei, foi 6 meses, né, que a gente parou sem fazer as atividades, a gente passou 6 meses, foi um momento, assim, que realmente eu parei e, e me descobri. (Karla - 20 anos);

[...] de uma forma geral, eu consegui me adaptar mais porque eu fui me reconectando com a minha casa, que é uma coisa que eu sentia muito falta, né, de ter um espaço dentro de casa, de, de e não conseguir, conseguir usufruí-lo. E eu acho que isso, em contrapartida, né, a pandemia trouxe muitas coisas ruins, obviamente, mas em contrapartida, isso foi uma coisa que eu vejo como positiva. Eu consegui me reconectar com a minha casa, né, com as minhas coisas. (Roberto - 44 anos)

Como se pode perceber nas falas de Karla e Roberto, a forma de experienciar o mundo foi significativamente alterada pela pandemia no sentido de proporcionar um “encontro” consigo mesmas. Como se, ao parar de “correr” no dia a dia, ao ter diminuída as inúmeras ocupações diárias, algumas pessoas puderam olhar mais e, quiçá, melhor, para sua existência.

Para Heidegger (2005), o mundo, além de ser o contexto em que está sempre lançado o ser-aí, inclui também os entes que vêm ao encontro do ser-aí e que, muitas vezes, possibilitam sua ocupação. Neste sentido, a ocupação com os utensílios do cotidiano ganhou novos significados e passou a ser questionada pelos entrevistados, que perceberam mudanças na forma de experienciar suas rotinas e os entes que os cercavam dentro de casa. Como também trazido pela entrevistada Mônica (46 anos): *[...] eu passei um período curtindo, assim, sabe? [...] essa vida de curtir a família, assistir filme, assistir série, essa readaptação.*

Heidegger (2005) usa o termo *Sorge* para designar a preocupação, que é a relação do Dasein com os outros entes que possuem existência, ou seja, os outros ser-aí. No entanto, o termo *Sorge* pode também ser traduzido com ‘cuidado’. Dessa forma, os trechos das falas de Luiza e Alicia demonstram que a retirada repentina



de seus cotidianos os levou a experimentar uma maior relação de cuidado/preocupação com o outro e consigo mesmos, ao mesmo tempo que refletiam sobre a própria experiência de ser-no-mundo. Pois,

(...) na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo do *dasein* é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *co-pre-sença*” (Heidegger, 2005, p.170).

Apesar das dificuldades deste período, metade dos entrevistados demonstrou uma atitude de resiliência diante das novas condições e dificuldades trazidas pela pandemia. A experiência de introspecção (e, conseqüentemente, de cuidado), advinda da preocupação com os entes e com seu ser-com-o-outro, bem como a atitude de aceitação das novas condições impostas pelo isolamento social, podem ser consideradas como importantes fatores para a aparição do fenômeno resiliência na narrativa de alguns entrevistados e para a ressignificação deste momento crítico. Isto aparece na fala de Mônica:

“Teve momentos difíceis, não vou dizer que não, mas eu criei uma resiliência e essa resiliência, eu já venho criando há muito tempo por trabalhar em cuidados paliativos e aceitar a morte, de aceitar o sofrimento.” (Mônica - 46 anos).

Pode-se perceber que os participantes da presente pesquisa, apesar de terem considerado um período difícil, ainda assim puderam ter experiências de reflexão e conexão com suas moradas, com sua família, consigo mesmos. Esse achado evidencia ainda mais as iniquidades e como estas se adensaram nesse momento de pandemia, pois nem todas as pessoas puderam ter essas experiências de amadurecimento e de cuidado consigo e com os outros.

No estudo de Vieira, Anido e Calife (2022), por exemplo, constata-se a periferização da pandemia em São Paulo, ou seja, os impactos da pandemia foram piores no grupo populacional mais pobre. Os autores identificaram também uma desigualdade com relação às profissionais de saúde mulheres, que são maioria em muitos serviços de saúde. Nesse estudo, muitas mulheres se sentiam cansadas e sobrecarregadas com o trabalho, com as atividades domésticas não divididas com outras pessoas, além do cuidado com as crianças.

Já Silva e Belmont (2021), em estudo realizado na periferia fluminense, constataram ainda maior precariedade na vida e na existência entre os moradores durante o período de pandemia: problemas como desnutrição e falta de lazer entre as crianças, insegurança em relação à aposentadoria e a constatação de que “esta população que sobra, que só importa à cidade como mão de obra pouco qualificada, mantém seu corpo em confinamento, não em quarentena”. (Silva & Belmont, 2021, p.511). Assim, como já esperado, o período de pandemia parece ter sido experienciado de forma diferente pelas pessoas em função também do nível social, econômico e educativo.

Uma das principais mudanças vivenciadas durante o período de pandemia foi a readequação dos processos de trabalho ao formato remoto, *on-line* ou teletrabalho. Estudantes, professores, alguns profissionais liberais, entre outros, foram alguns dos que tiveram que modificar seus espaços, dispositivos e acesso à internet para poder acessar as atividades remotamente.

Assim, houve participantes que sentiram diversas dificuldades em relação à adaptação ao contexto remoto. Nas falas de Luiza e Soraia é possível perceber algumas dessas dificuldades voltadas à adaptação ao ensino remoto:

[...] eu entendi que eu ia ter que participar da aula remota, porque inicialmente eu faltei na aula remota, aquilo foi muito difícil, essa tela foi muito difícil pra mim. Então eu nem entrei na aula, eu acho que eu fiquei umas 3 semanas pra começar, né? [...] E quando isso aconteceu, eu ficava na aula, e tinha toda a demanda da casa, e falava assim: “então, dá pra ter aula e fazer a comida? Dá, mas é muito mais cansativo.” Então toda a minha tarefa doméstica começou a ficar junto com uma aula, zumbido no ouvido [...] eu não conseguia abrir a câmera na aula, eu realmente, no começo, e os professores começaram a pedir, eu sou professora também eu comeci a me consolidar, assim, de falar: “poxa, deve tá sendo difícil pros professores, então vou abrir umas câmeras”, aí virou exaustivo. (Luiza - 39 anos);

[...] acho que foi... segundo semestre, acho que já, de... de ensino remoto; eu passei por dificuldades de instrumento mesmo, de... de computador e celular. Aconteceu tudo, assim, na mesma hora, quebrou meu computador, meu celular e aí tinha... meu pai tinha começado a fazer uma reforma em casa, eu tinha ficado sem lugar pra estudar também. (Soraia - 22 anos).

Santos (2021) aponta que o caráter emergencial do modelo remoto de ensino, levou a um contexto improvisado e ao uso não planejado dos recursos *on-line*, desprezando aspectos importantes da realidade dos estudantes, além de aspectos pedagógicos. Foi a esse contexto que as participantes citadas se viram obrigadas a se adaptar. Na narrativa de Luiza, por exemplo, aparece uma certa resistência às aulas remotas, além da sobrecarga e da dificuldade em conciliar a rotina de estudo com as tarefas domésticas, reforçando o que foi apontado anteriormente por Vieira, Anido e Calife (2022) sobre a situação das mulheres na pandemia. Já no caso de



Soraia, é possível perceber dificuldades em relação à falta de instrumentalização para o acesso ao ensino remoto e a falta de um ambiente adequado para estudo. Ficou evidente que alguns participantes tiveram algum grau de dificuldade com o advento repentino do trabalho remoto, mas muito mais relacionada à mudança do que propriamente às privações materiais, tais como a falta de acesso aos recursos tecnológicos e Internet.

Essa situação foi bem diferente para outras pessoas, como bem aponta Alves (2020), que criticou a proposta de ensino da rede pública da Bahia durante a pandemia. O autor considerou que essas adaptações emergenciais no modo de ensinar são um grande equívoco, uma vez que ignoram as particularidades de estudantes vindos de classes sociais mais baixas e que, geralmente, não têm acesso às tecnologias ou vivem em casas com pequenos espaços. No estudo de Paixão et al., (2022) se observa justamente uma dificuldade maior de adaptação ao ensino remoto entre os estudantes de baixa renda e mais sintomas de depressão e ansiedade neste grupo.

A pandemia transformou também a forma de se relacionar com o trabalho. Assim como o ensino remoto, o teletrabalho, *home office*, se tornou uma urgência para todas as empresas, deixando de ser uma exceção e virando regra (Losekann & Mourão, 2020). Com essa situação surgiram diversos desafios para os trabalhadores, “como a necessidade do rápido aprendizado de novas tecnologias, o estabelecimento de novas formas de interação e comunicação entre as equipes. Suas vidas familiares tiveram de ser conciliadas com o trabalho.” (Losekann & Mourão, 2020, p.3). Algumas falas dos participantes coincidem com esta afirmação, sendo exemplos das dificuldades vivenciadas pelos trabalhadores:

[...] E aí quando começou o trabalho remoto propriamente dito, a partir de agosto/setembro... Poxa! imagina aí! Você tá trabalhando aqui...: “ah! vou, vou encerrar meu expediente”. Encerrado o expediente, eu saía do quarto, tava dentro de casa, então eu não tinha aquele trânsito de sair do trabalho, se você... passar aquele tempo de locomoção, não, eu encerrava o trabalho, mas eu estava dentro de onde eu trabalhava, isso era muito, é muito horrível [...] (Frederico - 46 anos);

[...] Então 2020, é, ter pego a pandemia nessa conformação foi massacrante, né, porque, é... até então, em 2019, antes da pandemia, eu deixava o meu trabalho lá. Eu tinha toda uma, uma conformação mental, né, de deixar os problemas no lugar lá, na estrutura física de lá, e com a pandemia, eu trouxe toda essa carga para dentro da minha casa, porque eu não deixei de ter as minhas metas, as minhas metas continuam as mesmas; mas o meu horário ficou totalmente bagunçado. [...] (Mônica - 46 anos).

As falas de Frederico e Mônica demonstram uma experiência peculiar da espacialização que, durante a pandemia, sobrepõe, de maneira abrupta, espaços antes diferenciados e delimitados como o da casa e o do trabalho. Como explica Casanova (2021b), com base no pensamento heideggeriano, o espaço não é só o lugar físico que os existentes transitam, mas todo o rol de sentidos e significados, bem como toda a utilidade presente que caracteriza esse lugar e que convoca o ser-aí às atitudes correspondentes. Como exemplo, a sensação de Frederico e Mônica de que para sair do trabalho, é preciso, literalmente, sair desse espaço em que é convocado ao trabalho.

O tempo também é outro aspecto trazido por Heidegger (2015) e abordado por Casanova (2021b). O conceito de temporalidade na análise heideggeriana é entendido como transitoriedade; algo que está sempre passando e que está diretamente relacionado com a finitude humana (Ser-para-a-morte), opondo-se ao conceito tradicional como apenas uma medida mensurável (Heidegger, 2005). No espaço do trabalho há um tempo quantitativo esperado para ser realizada a atividade planejada, no entanto, ao ficar em casa trabalhando, o existente não delimita tanto esse tempo de maneira a ter essa sensação de que está trabalhando mais, ou como diz Mônica, a sensação de ter seus horários totalmente bagunçados. O Dasein, por não ter nenhum tipo de determinação prévia, absorve o modo de organização previamente dado na cotidianidade mediana. Nesse sentido, o tempo, no mundo fático, é organizado em horários, rotinas e tarefas. Trabalhar em casa, nesse contexto, parece ter trazido um senso de desorganização e de que as atividades domésticas, laborais e familiares estariam se sobrepondo, requisitando aos existentes uma nova maneira de organizar seu cotidiano. A pandemia mudou repentinamente a forma de experienciar o ser-aluno e o ser-trabalhador, antes percebidos como modos de ser familiares e determinados.

Outro aspecto que contribuiu para uma certa experiência de desorganização foi a crise financeira, como é possível perceber na fala de Roberto (44 anos):

[...] Então, ano passado meu salário caiu drasticamente, né, apesar do trabalho ter aumentado, o salário baixou e a demanda pra manter aquele salário de trabalho aumentou; o salário diminuiu, mas a demanda de trabalho aumentou, né? Pra você, pra, pra você tentar conseguir manter aquilo que você tinha. E também, né? os casos, é... dentro da família, meu irmão tava desempregado, meu irmão tá desempregado, a minha irmã também tá desempregada, então aquele, aquele sentimento de que, sabe? “Meu Deus, o que é que vai ser?”.

O contexto político do país foi pontuado na fala de alguns entrevistados como mais um fator que afetou a experiência nesse momento. Como se vê na fala abaixo:



E a situação política... A situação me estressa também, muito. Porque você se sente muito pouco amparado por esse estado, né? Eu tô muito, é como se eu fosse apátrida, sei lá! Sabe? É como se não tivesse mais vínculo com o Brasil, como se eu tivesse perdido essa identidade política, né? De algum modo, também, né? Se tá num lugar que te oprime, numa situação de pandemia, que te oprime e isso também gera uma dor. (Luiza - 39 anos).

As mudanças repentinas no mundo cotidiano, ou fático, causadas pela pandemia, contribuíram para a ruptura da familiaridade e da aparente estabilidade do mundo dessas pessoas. De repente, tudo o que era conhecido foi ameaçado e, junto a isto, uma evidênciação mais contundente da inospitalidade do mundo. A pandemia obrigou as pessoas a deixarem de viver no modo de ser do “a-gente” e a vivenciar um modo próprio de ser, agora desvelado, pela retirada do cotidiano do Ser-trabalhador e experimentado através da angústia.

Essa ruptura na aparente estabilidade do cotidiano, bem como as inúmeras demandas que surgiram no horizonte histórico, tais como a sobrecarga de atividades, os conflitos familiares, o distanciamento social, a necessidade de reorganização da rotina, entre outros pode ter contribuído para um significativo aumento de problemas de saúde mental. Alguns participantes, por exemplo, afirmaram ter sentido muito medo durante o período pandêmico. Seja o medo de se contaminar ou de contaminar alguém próximo, ou, ainda, de morrer.

[...] Fora toda a, a situação de pandemia, assim, de que envolveu preocupação, é... com, com questão de infecção, de alguém próximo se infectar, é... morrer por isso. Eu, eu realmente tinha uma preocupação muito grande em relação a isso, hã, até hoje tenho, assim né? É... muitos cuidados.” (Antônia - 30 anos);

[...] e eu ficava, assim, pensando, muito aquele pensamento ruminativo mesmo, muito triste, pensando: ‘ah, e se morrer?’ Eu ficava, é..., super dimensionam das coisas, né: “ai, é, não vou suportar essa perda agora, outra perda, não sei o que, tô perdendo tanta coisa” e eu comecei a super cuidar e aí comecei a esquecer de mim, cuidar de mim também, me alimentar direito, né, me hidratar que eu tava até sem beber água, assim.” (Soraia - 22 anos).

Além do sentimento de medo, os/as participantes afirmaram ter percebido sintomas de ansiedade durante o período de 2020.

“É... que gerava uma certa ansiedade também, né? É uma forma de ansiedade, aí eu tento tirar esse pensamento, mas é um pensamento que, às vezes, fica quase obsessivo em mim: ‘ai, meu Deus e se acontecer alguma coisa e se isso e se aquilo” (Luiza - 39 anos);

“É... eu acho que talvez uma ansiedade, algum, né, nesse sentido de preocupação, eu fiquei bem preocupada mesmo.” (Alicia - 32 anos).

Algumas pessoas afirmaram, ainda, terem percebido sentimentos de tristeza:

“Chegou uma hora que... veio aquele peso, sabe? aquela onda mesmo de tristeza por todo esse luto.” (Olavo - 26 anos).

No estudo de Barros et al. (2022), 40,4% dos 45.161 dos brasileiros participantes, se sentiram frequentemente tristes ou deprimidos, e 52,6% frequentemente ansiosos ou nervosos durante a pandemia de COVID-19. Desses, 43,5% comentaram sobre problemas de sono, e 48,0% tiveram agravado seu problema de sono existente antes da pandemia. Nesse estudo, a tristeza, o nervosismo e as alterações do sono se mostraram mais evidentes entre adultos jovens, mulheres e pessoas com antecedente de depressão.

Embora muitos participantes tenham relatado o aparecimento de alguns sintomas psicológicos (ansiedade, tristeza) durante o período pandêmico, alguns afirmaram encontrar algum tipo de estratégia para lidar com esses sintomas: psicoterapia, meditação, atividade física.

Considerando a ideia de corporalidade (Casanova, 2021b), o corpo do existente perpassa pelo corporar e esse corporar está perpassado pelo mundo histórico, pela temporalidade e pelas sedimentações fáticas. “Nossos corpos são expressão de nosso mundo; seja por conta de seu caráter mais ou menos tensionado, seja por conta de seus ritmos corporais comuns” (Casanova, 2021b, p.100). Nesse sentido, as experiências dos entrevistados em relação a sintomas de depressão e ansiedade podem ser consideradas como o corporar mediante as incertezas e os medos vivenciados durante o período de pandemia. Também se pode pensar em sintomas que fazem parte do mundo histórico, que são amplamente divulgados e absorvidos no mundo fático e que todos parecem experienciar em algum momento.

As estratégias encontradas para alívio dos sintomas e sensações psicológicas podem ser consideradas como tranquilizadoras na medida em que fazem parte do mundo da técnica e contribuem, de alguma forma, para essa impressão de controle e organização da rotina. Foi nítida a quantidade de publicações nas redes sociais com sugestões de programas e atividades para se fazer dentro de casa durante o período de isolamento. Contudo, no presente estudo, ficou mais evidenciada a preocupação com a reorganização do trabalho e a manutenção da condição financeira.

Em relação à experiência das pessoas sobre a vivência da afetividade, das relações amorosas e da se-



qualidade durante o período de pandemia, observou-se que uma parte dos entrevistados conseguiu manter a estabilidade de suas relações, sejam amorosas ou de amizade. As ferramentas de comunicação ajudaram a manter essas relações.

“Ótimo, melhor ainda. A gente se dá muito bem, né, é isso que eu falo, eu acho que a pandemia, ela não, ela não... não... é... trouxe mudanças, ela só amplificou o que já era.” (Mônica - 46 anos);
[...] Muda, muda porque você passa a ficar muito mais tempo junto, né? Antes disso, sai pra trabalhar de manhã, volta de noite, sai pr’um lado ou pro outro, se encontra de noite e agora não, agora foi muito tempo junto, mas foi bem legal, foi mais, mais fácil do que eu imaginei que um dia pudesse ser, sabe? É... eu até digo, assim: “não, se a gente consegue ficar tanto tempo junto em harmonia, assim, e paz é porque o negócio é legal mesmo”, assim porque, é... eu não tive problemas, eu posso lhe dizer que eu não tive grandes dificuldades, não tive dificuldade nenhuma em relação a essa convivência. (Joana - 54 anos).

No entanto, outra parte afirmou que passou por crises no relacionamento, por conflitos familiares e até rompimentos:

[...] E a gente tava namorando on-line e ficava: “nossa, mas isso é muito chato não [RISOS], não vejo sentido” e aí ele falava assim: “não, mas o sentimento ainda é o mesmo, né?”, aí eu ficava: “não, acho que é diferente, acho que on-line não é a mesma coisa”. E eu lembro da, da, se ter uma... uma conversa, assim, bem séria de, de “poxa, não sei tá dando certo isso on-line, não” (Soraia - 22 anos);
[...] Tive muitas crises, assim, na, no, no casamento, na relação por conta disso; acho importante trazer isso durante o ano de 2020; eu quase me separei (Luiza - 39 anos).
[...] a questão da pandemia, eu acho que agravou só, sabe? [...] Porque eu fiquei em casa, eu antes saía, ela saía também várias vezes para resolver alguma coisa, então. Nós passamos a conviver mais dentro, assim, mais, é... todo momento, enfrentando mais coisas, tendo uns momentos mais, mais próximos nesse sentido. E eu acho que isso contribuiu muito também pra que as coisas, talvez se a gente tivesse num momento bom, enfrentando a pandemia talvez não tivesse tido esse, esse desenrolar, né, mas, mas eu acho que a questão da pandemia ter forçado a gente ter ficado, vivenciar coisas, é... coisas novas num momento difícil. Eu acho que aí, aí ela teve um, um impacto muito forte nisso aí, no fim do, desse relacionamento. (Frederico - 46 anos)

A falta de convivência (quando o casal precisou ficar em distanciamento social), bem como o excesso de convivência (quando o casal ou a família ficaram um tempo significativo dentro de casa) foi um diferencial nessas relações, facilitando ou dificultando a convivência afetiva:

“E eu ponderei pra ele (o marido) bastante, assim: “olha, isso não tem condições pra mim. É... ou”. É... porque aí existia um certo abuso nessa situação em que ele me colocava, assim: “ah, é...”. Quase me obrigava a estar com pessoas, quando eu queria estar isolada. Foi um outro, uma outra situação, né? É... então foram várias formas de me impor, que foram necessárias, além dessa situação que a gente teve, monetária, eu tive esse processo” (Luiza - 39 anos);
“Eu tinha um relacionamento em 2019. E aí, ele chegou ao fim em 2020, também por causa da pandemia. É... nós éramos de cidade separ... é... distantes. E aí, a gente pensou: “olha, é... não vai dar pra ficar viajando de um canto pro outro enquanto tá o vírus aí”. E também aqui houveram medidas restritivas, é... barreiras sanitárias pra entrar na cidade, é... as rodoviárias foram fechadas, ônibus parou. Então, é... a gente colocou, é... no papel, a gente sentou e conversou: “olha não vai, não vai dar pra gente continuar e também não... a gente não sabe até onde é que, que isso vai ser, que essa situação vai ficar. Então aí, a gente preferiu terminar. Já era um relacionamento de 2 anos.” (Olavo - 26 anos).

Cada experiência teve a sua singularidade, contudo, o que houve em comum entre os participantes foi a afetação da experiência da pandemia em seus relacionamentos, gerando algumas mudanças significativas em algumas relações. Percebe-se aí o caráter de cuidado de cada existente para a manutenção e fortalecimento do vínculo ou pela decisão do término.

Considerações Finais

O objetivo da presente pesquisa foi compreender a experiência dos existentes durante a pandemia de COVID-19 numa perspectiva fenomenológica-existencial de base heideggeriana. Em geral, houve um forte impacto no cotidiano de cada participante com o advento da pandemia e das consequentes alterações na rotina de cada um, assim como deve ter acontecido com inúmeras pessoas. Especificamente, nessa pesquisa, a necessidade de reorganizar a rotina de trabalho e estudos foi um dos aspectos mais comentados pelos participantes. O fato de terem uma condição financeira melhor contribuiu para uma vivência de aproximação maior com membros da família e/ou com necessidades pessoais, como o autoconhecimento, por exemplo. Nesse sentido, alguns participantes apontaram que durante algum tempo da pandemia tiveram a oportunidade de



refletir sobre aspectos de sua existência que pode ter contribuído para mudanças em seus modos de se ocupar e de se preocupar consigo e com os outros.

Ficou evidente também a dificuldade com o trabalho remoto em função do excessivo uso de telas e da linha tênue entre casa e trabalho, pois alguns participantes sofreram com a “invasão” do mundo do trabalho em suas casas. Alguns participantes referiram terem tido sintomas de ansiedade e/ou tristeza o que foi reportado por vários estudos sobre o tema da pandemia.

Em relação às parcerias afetivas, alguns participantes reportaram maior aproximação com o/a companheiro/a durante o período de isolamento social. No entanto, outros terminaram os relacionamentos, sobretudo porque a maior proximidade deixou em evidência conflitos e divergências da parceria. O aspecto financeiro e a sobrecarga com as atividades domésticas foram apontados como uma das maiores dificuldades enfrentadas por esses/as participantes.

A compreensão fenomenológica-existencial da experiência pandêmica de 2020 aponta para existências afetadas em sua cotidianidade, espacialidade e temporalidade, bem como em sua corporalidade. Essas afetações se expressaram sob a forma de algumas reflexões sobre a nova rotina, através de angústias e medos que precisaram ser manejados de maneira muito restrita dentro do horizonte histórico do momento e tomadas de decisões sobre o novo modo de se ocupar e de se preocupar no cotidiano. Conclui-se que, apesar das dificuldades enfrentadas, os participantes conseguiram reorganizar sua rotina diante das circunstâncias do mundo fático se ocupando com o trabalho e com os aspectos materiais da existência.

Referências

- Alves, L. (2020). Educação Remota: entre a ilusão e a realidade. *Educação*, 8(3), 348–365. Disponível em: <https://doi.org/10.17564/2316-3828.2020v8n3p348-365>.
- Barros, M. B. de A., Lima, M. G., Malta, D. C., Szwarcwald, C. L., Azevedo, R. C. S. de, Romero, D., Souza Júnior, P. R. B. de, Azevedo, L. O., Machado, Í. E., Damascena, G. N., Gomes, C. S., Werneck, A. de O., Silva, D. R. P. da, Pina, M. de F. de, & Gracie, R. (2020). Relato de tristeza/depressão, nervosismo/ansiedade e problemas de sono na população adulta brasileira durante a pandemia de COVID-19. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, 29(4), 01-12. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s1679-49742020000400018>.
- Cabral, A. M. (2021). *Compaixão e Revolta*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita.
- Casanova, M. (2021a). *Tédio e tempo – sobre uma tonalidade afetiva fundamental fática de nosso filosofar atual*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita.
- Casanova, M. (2021b). *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita.
- Cerbone, D. R. (2012). *Fenomenologia* (C. Souza, Trad.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 2006).
- Dartigues, A. (2008). *O que é a fenomenologia?* (M. J. J. G. Almeida, Trad.) São Paulo, SP: Centauro Editora. (Trabalho original publicado em 1972).
- Dutra, E. (2002). A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia (Natal)* [Online], 7(2), 371-378. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2002000200018&lng=en&nrm=iso.
- Faro, A. et al. (2020). COVID-19 e saúde mental: a emergência do cuidado. *Estudos de Psicologia (Campinas)* [On-line], 37, 01-14. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100507&lng=pt&nrm=iso.
- Gajanigo, P., & Souza, R. (2021). A pandemia e o ordinário: apontamentos sobre a afinidade entre experiência pandêmica e registros cotidianos. *Sociedade e Estado*, 36(1), 37-60. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202136010003>.
- Guizzo, B. S., Marcello, F. de A., & Müller, F. (2020). A reinvenção do cotidiano em tempos de pandemia. *Educação e Pesquisa*, 46, 01-18. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s1678-4634202046238077>
- Heidegger, M. (2015). *Ser e Tempo*. 10ª. Ed. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco.
- Locke, T. (2004) *Critical discourse analysis*. London, UK: Continuum International Publishing Group.



- Losekann, G. C. B. R., R., & Mourão, H. C. (2020). Desafios do teletrabalho na pandemia covid-19: quando o home vira office. *Caderno De Administração*, 28, 71-75. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/cadadm.v28i0.53637>
- Mattar, C. (2020). *Depressão: doença ou fenômeno epocal?* Rio de Janeiro, RJ: Via Verita.
- Paixão, G. M. da, Seabra, A. D., Vieira, A. C. dos S., Gorla, J. A., & Cruz, D. C. da. (2022). Participação ocupacional, estresse, ansiedade e depressão em trabalhadores e estudantes de universidades brasileiras durante a pandemia de COVID-19. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, 30, 01-14. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2526-8910>
- Quadros, L. C. de T., Cunha, C. C. da, Uziel, A. P. (2020). Acolhimento psicológico e afeto em tempos de pandemia: práticas políticas de afirmação da vida. *Psicologia & Sociedade* [On-line], Belo Horizonte, 32, 01-15. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822020000100415&lng=en&nrm=iso.
- Rafael, R. M. R., Neto, M., Carvalho, M. M. B., David, H. M. S. L., Acioli, S. & Faria, M. G. A. (2020). Epidemiologia, políticas públicas e Covid-19. *Rev Enferm UERJ*, 28, 01-06. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.12957/reuerj.2020.49570>
- Santos, W. J. B. dos. (2021). Um olhar sobre o ensino remoto na base da Scielo. 27 fl. (Trabalho de Conclusão de Curso – Monografia). Curso de Licenciatura em Ciências Biológicas, Centro de Educação e Saúde, Universidade Federal de Campina Grande, Cuité – Paraíba – Brasil.
- Silva, L., & Belmont, Y. (2021). “Na medida do impossível”: Covid-19 e o cotidiano em uma periferia fluminense. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 21(3), 501-511. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.3.40558>.
- Vieira, J., Anido, I., & Calife, K. (2022). Mulheres profissionais da saúde e as repercussões da pandemia da Covid-19: é mais difícil para elas? *Saúde em Debate*, 46(132), 47-62. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-1104202213203>.
- World Health Organization (WHO) (2020). Coronavirus disease 2019 (Covid-19) Situation report 56. Geneve: WHO [Internet]. Disponível em: <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200311-sitrep-51-covid-19.pdf>.

Recebido em 08.11.2022 – Primeira Decisão Editorial em 03.04.2023 – Aceito em 21.06.2023



A EXPERIÊNCIA DA SOLIDÃO NUMA PERSPECTIVA CENTRADA NA PESSOA

The Experience of Loneliness from a Person-Centered Perspective

CARLOS ROGER SALES DA PONTE*

La experiencia de la soledad desde una perspectiva centrada en la persona

Resumo: Usando de um expediente ensaístico de escrita, este estudo interpretativo aborda as possíveis contribuições do pensamento de Carl R. Rogers para a compreensão do fenômeno da solidão a partir de suas considerações sobre o caso Ellen West, expandindo as possíveis significações deste fenômeno. Por meio de uma pesquisa teórica e conceitual percorrendo textos do autor estadunidense, pretende-se responder à pergunta diretriz deste estudo: a experiência de solidão poderia ser tomada como um tipo diferenciado de “condição facilitadora” e ser assumida enquanto um ingrediente fundamental para a constituição de um tornar-se si mesmo? O que se percebeu é que a solidão põe em relevo a tensão do par estranheza/familiaridade com a alteridade que o humano experimenta consigo mesmo e com os “outros” num processo incessante de “tornar-se si mesmo”.

Palavras-chaves: Solidão, Carl R. Rogers, Abordagem Centrada na Pessoa.

Abstract: Using an essayistic writing expedient, this interpretive study approaches the possible contributions of Carl R. Rogers' thought for the understanding of the loneliness phenomenon from his considerations about the Ellen West case, expanding the possible meanings of this phenomenon. By means of a theoretical and conceptual research through texts by the American author, we intend to answer the guiding question of this study: could the experience of loneliness be taken as a different kind of “facilitating condition” and be assumed as a fundamental ingredient for the constitution of a becoming oneself? What has been noticed is that loneliness highlights the tension of the pair strangeness/familiarity with otherness that the human experiences with himself and with the “others” in an incessant process of “becoming oneself”.

Keywords: Loneliness, Carl R. Rogers, Person Centered Approach.

Resumen: Utilizando un recurso de escritura ensayística, este estudio interpretativo aborda las posibles contribuciones del pensamiento de Carl R. Rogers para la comprensión del fenómeno de la soledad a partir de sus consideraciones sobre el caso de Ellen West, ampliando los posibles significados de este fenómeno. A través de una investigación teórica y conceptual recorriendo textos del autor norteamericano, pretendemos responder a la pregunta principal de este estudio: ¿podría la experiencia de la soledad ser tomada como un tipo diferente de “condición facilitadora” y ser asumida como un ingrediente fundamental para la constitución de un llegar a ser uno mismo? Lo que se notó es que la soledad destaca la tensión del par extrañeza/familiaridad con la alteridad que el humano experimenta consigo mismo y con los “otros” en un proceso incessante de “devenir sí mismo”.

Palabras clave: Soledad, Carl R. Rogers, Enfoque Centrado en la Persona.

* Professor Associado do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (Campus Sobral).
E-mail: roger.ponte@sobral.ufc.br. ORCID:
<https://orcid.org/0000-0001-5779-4786>



Preâmbulo

Solidão... esta palavra com tudo que possa comportar e evocar é, provavelmente, uma das vivências mais inquietantes da/na vida humana. Numa primeira visada, quase sempre nos indica um puro “estar-só” de um humano ensimesmado, isolado, ruminando sua condição “sozinha”. O humano assim isolado é a triste imagem de um senso comum, quase onipresente, em que este seja o significado mais amplamente atribuído à solidão. E isso não é à toa.

Para o humano comum, a solidão seria uma dessas experiências da qual se quer a maior distância possível: ela se mostraria como sinônima de isolamento; de afastamento radical, imposto, forçado do convívio social, “obrigando” o humano a estar a sós consigo (algo como um exílio; um ostracismo qualquer). Silêncio opressor nada bem-vindo; não raro associada à saudade, também ela experienciada como um misto de prazer/dor por uma situação/pessoa perdida. Portanto, a solidão é algo para ser exorcizada da vida e, arrisco dizer, um assunto tabu, posto que vige a ideia de que as “verdades” humanas seriam constituídas no trato social e não afastado de todos.

Numa consequência da ideia de isolamento, a solidão também nos soa como uma grave ofensa, pois denotaria a possibilidade de que nosso ser, nossa singularidade pudesse simplesmente sumir pela ausência de contato com outros. O estar-só nos faria o desfavor de despejar nossa personalidade no esquecimento. Isso sem mencionar, e que reforça estes preconceitos, as incontáveis canções que entoam a solidão como consequência pra lá de funesta de amores rompidos, irrecuperáveis e insubstituíveis. As lamúrias musicais sucedem-se exponencialmente, sendo desnecessário e inútil multiplicar exemplos aqui e que dão acento, inclusive, a uma certa glamourização e romantização da tristeza associada ao estar-só.

Todavia, e indo em outras direções para além de impressões meramente cotidianas, desde já é preciso dizer que tácita é a presença/ausência de um “outro” na vivência/discurso da solidão, seja em que esfera ele for trazido à baila, haja visto que, “quando a solidão é liberada das grades da negatividade, apresenta-se também como uma possibilidade de emergência da singularidade humana” (Mansour, 2008, p. 39). Semelhante a esta fala, Tanis (2003) confessa o quão é difícil abordar o tema da solidão porque “não se trata de um conceito ou de um fenômeno do qual podemos guardar uma distância muito objetiva, uma neutralidade científica. *O tema convoca-nos a um contato direto com o outro de nós mesmos*” (p. 14. Os itálicos são meus)

Neste estudo, indo contra as costumeiras imagens de senso comum que colocam a solidão num patamar tão deletério e tentando adentrar em outros patamares que chamam dimensões relacionais para este delicado campo existencial, desejo compartilhar algumas interpretações bem particulares acerca da experiência da solidão lastradas a partir de uma fala de Carl R. Rogers (1902-1987) sobre o caso Ellen West, publicado na obra “A Pessoa como Centro” (Rogers & Rosenberg, 1977). Segundo o autor, a vida de Ellen se converteu em pesado e angustiante isolamento (que ele trata sinonimamente por “solidão”), tanto de si como de suas relações com o mundo, por não conseguir dar ouvidos às injunções de suas experiências mais íntimas, desprovida que estava de uma relação de ajuda acolhedora e compreensiva (a ideia do compartilhar da intimidade singular que cada um de nós somos) a qual poderia ter-lhe proporcionado uma inédita experiência de solidão que teria aberto a possibilidade de um encontro e cuidado consigo mesma.

Aqui, o texto de Rogers vai funcionar como um incitador e liberador de uma interrogação que ganha uma abrangência um pouco maior acerca da solidão, para além dos significados conferidos pelo autor a esta experiência tal como ele a interpretou na existência de Ellen West. Sobretudo, não se tratará aqui de ratificar ou legitimar, ou mesmo refutar Rogers. Ele é o ponto de apoio, trampolim a fim de saltar para mais adiante dentro do próprio solo da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP).

Não causará surpresa então que, ao me deixar incitar por esta acontecência que é a solidão (provocado que fui pela fala rogeriana), o modo que me submeti para deixá-la expressar-se foi a escrita em forma de ensaio, já que este “é um meio de análise e elucubrações em relação ao objeto, independentemente de sua natureza ou característica” (Meneghetti, 2011, p. 323). Se despindo de uma lógica formal comum nas metodologias de cunho estritamente científico que se distribui em objetivos, justificativas, perspectivas teóricas e metodológicas para recolher e analisar dados, “no ensaio a orientação é dada não pela busca das respostas e afirmações verdadeiras, mas pelas perguntas que orientam os sujeitos para as reflexões mais profundas” (Meneghetti, 2011, p. 321). Assim posto, o modo ensaístico de escrita (e ele possui diversas maneiras de se escrever – ou seria se inscrever? – como, por exemplo, no aforismo) nos diz que “sua força está menos na evidência empírica e mais nos atributos da razão que pensa a realidade. Apesar disso, a razão subjacente ao ensaio não é de caráter instrumental ou mecanicista, ou seja, a razão é a da razão transgressora” (Meneghetti, 2011, p. 326).

E se a transgressão do pensar deve vir à lume, penso que a ideia de que o “tornar-se autêntico da pessoa” (concepção cara à psicologia centrada na pessoa), no fundo, é um acontecimento que se dá, entre tantos modos, no interior duma singular experiência de solidão, ainda que paradoxalmente ela tenha seu esteio nesta especial relação de ajuda que é a psicoterapia. Ou seja, no interior de uma relação intersubjetiva; portanto, “não



solitária”. Sendo mais direto e preciso, minha principal pergunta é: a experiência de solidão, se a encararmos como um tipo diferenciado de “condição facilitadora” agregada ao processo terapêutico, poderia ser assumida como um ingrediente fundamental para a constituição de um tornar-se si mesmo? A solidão, não sendo uma “coisa” ou objeto simplesmente dado, é um acontecimento “vital” do humano que comportaria características muito próprias.

Como desejo salientar, o experienciar da solidão se contrapõe à imposição do modo de viver gregário de “ter-de-estar-junto”, e pode descerrar, ao contrário, distintas veredas existenciais, pois, como nos diz que Quinodoz (1993, conforme citado por Mansour, 2008, p. 39), ela se mostra como “uma emoção estruturante para o ego, porque sentir a dor de nossa solidão nos faz tomar consciência de que existimos como seres únicos em relação aos outros, e que os outros são diferentes de nós”. A diferenciação parece ser um acontecimento ressaltado pelo experienciar solitário.

Nessa afetação provocada pela proximidade existencial da solidão, as considerações que se seguem comportam os seguintes momentos: 1) Antes de tudo, uma concisa explicitação de alguns significados que termo solidão suscita para além de lugares-comuns, bem como extrair algumas consequências destas significações que importam para este estudo. 2) Uma descrição sintética de como se estrutura a psicologia centrada na pessoa dando acento nas contribuições à prática psicoterapêutica; e 3) Partindo das elucubrações realizadas, tentar compreender a solidão sob outras perspectivas como um tipo de “condição facilitadora”, dialogando com as interpretações de Rogers sobre o caso Ellen West, desenvolvendo-as para além do próprio criador da ACP.

Se chegando na solidão...

Abordar a solidão mostra-se tarefa inquietante. Ela parece se mover sem descanso, como se fosse uma entidade de mil faces, ora como um “sentimento”, ora como uma “condição”, ora como um “estado”, não se detendo por muito tempo numa mesma feição a depender de que ângulo ela seja contemplada. Bem entendido: pouco importa a perspectiva pela qual ela nos atravessa, nos atinge; é fato que nenhuma passividade ou neutralidade são possíveis quando à solidão nos voltamos no desejo de descrevê-la. A inquietação forma dupla com nosso espírito analítico-conceitual promovendo desconfortos. O ser da solidão se diz e se mostra de muitos modos, tornando sua abordagem um desafio. Assim nos explicita Tanis (2003)

A solidão exprime-se em uma multiplicidade de estados. Do isolamento voluntário à exclusão. Da solidão do exílio, do imigrante, do estrangeiro àquela de quem se sente rejeitado e incompreendido em sua própria terra. Da solidão do gênio, da alienação. A solidão do corpo, do qual emana a singularidade. Do angustiante sentimento de solidão à solidão como reencontro com o *self*, fonte de criatividade e liberdade. Múltiplas solidões solicitam abordagens investigativas diferentes. (p.14)

Sinto que essa lista só recobre uma parte modesta da miríade de possibilidades da solidão. Porém, seguindo os indícios de tais modalidades, estas denotam uma diversidade de faces de acordo com o lugar que o “outro” ocupa. O aspecto relacional da solidão lhe é intrínseca (por mais contraditório que pareça numa primeira visada). O ser/estar solitário não supõe uma posição de isolamento radical como se o “eu” estivesse envolto numa estranha espécie de encapsulamento autocentrado ou auto-referente, beirando a ilusão de autossuficiência (sofro de desconfiança se essa palavra é cabível) como se bastasse a si mesmo.

Essas primeiras impressões de como a solidão se anuncia está em acordo, segundo Tanis (2003) em seu amplo estudo sobre a solidão sob os auspícios da psicanálise, com o ideário romântico construído desde fins do século XVIII, passando pelo século XIX, e do qual somos herdeiros. Segundo o autor, este ideário insistiu “por meio do pensamento filosófico, das manifestações artísticas ou do pensamento político, de religar o homem ao mundo natural e sobrenatural” (p. 52), num anseio incessante por recuperar algo como uma “totalidade”, “plenitude”. “completude”. Porém, tal religação está fadada ao fracasso, pois a perda, digamos, desse “estado de natureza” já instaurou uma fenda, um abismo na conformação da subjetividade que veio sendo moldada pelo modo de pensar/viver do individualismo e liberalismo desde os tempos quinhentistas chegando aos nossos dias. Tal cisão fica ressaltada, numa imagem bastante paradoxal, porque apontaria por uma quase impossibilidade de encontro com o “outro” e que, por outro lado, também faria surgir uma espécie de “nostalgia de uma comunhão verdadeiramente autêntica com o outro” (p. 54). Se a ideia tão cara de igualdade entre todos os humanos nos aproximaria, o reverso dessa moeda, a ideia de unicidade, “nos deixaria irremediavelmente sós” (p. 54).

Isto posto, sustentar a ideia de uma solidão sem referência a um “outro” demonstra uma contradição interna e existencial impossível de sustentar. Mesmo que imaginemos um “eu” autossuficiente, mesmo aí essa imagem ilusória recolhe em si a lembrança do “outro” do qual me aparte. Na solidão, levo/trago comigo esse “outro” como uma sombra; uma presença num horizonte quase palpável... Se chegar à solidão é descerrar, inquietantemente, as possibilidades e as fronteiras da existência; do nosso “eu”; nos dando conta do quão solitários nos encontramos, em que pese a presença tácita desse “outro” da forma que ele se apresente.

Revirando raízes do vocábulo solidão, Tanis (2003), ao retomar ideias de Paul-Laurent Assoun, diz que o eminente epistemólogo da psicanálise



investigou a origem etimológica da palavra solidão, em francês remete a “souleur” (podemos cunhar talvez o neologismo “solidor”), que designa no século XIII aquilo que se tornara solidão, mas cujo significado aponta a “pavor súbito” [...]. Este significante, que funde solidão e dor, condensa o sentimento de muitos indivíduos face ao estar a sós consigo mesmos, como se eles experimentassem o mais profundo desamparo. (p. 108)

O sentimento de desamparo se encontra subentendido na breve fala de Abbagnano (2000), mesmo que um tanto diferentemente do que vimos até aqui. Ele nos brinda, com a sua fala filosófico-dicionarizada da solidão, apontando que esta, quando experienciada como isolamento, “é um fato patológico: é a impossibilidade de comunicação associada a todas as formas de loucura” (p. 918). Essa disrupção da comunicação ao ponto de levar o humano a se desestruturar e desorganizar-se subjetivamente é o cúmulo do malogro e do colapso da dimensão intersubjetiva, promovendo lonjuras em relação às alteridades do mundo se compreendemos este mundo, também, como lugar de ser-com. Mas aí, nessa solidão (que realmente se desenha como um isolamento), nossas redes de apoio seriam inexistentes e o sofrer exponencialmente cresceria.

Presença do outro... presença de si... vontade de aproximação e diferenças aparentemente intransponíveis... tais impressões expressam um experienciar solitário, não restringindo, mas abrindo ao humano às suas certezas íntimas de que retém em si mesmo uma “vida interior” diferente de todos os demais (traços de um romantismo da unicidade). É um “solitariar” (arrisco essa ousadia de verbo) amalgamado com uma dose de dor que ressalta a diferença; auxilia na construção da intimidade e da dimensão singular subjetiva (do “eu”, se preferirmos) em contraste com a massa de outros humanos e suas vidas também particulares. Nessas dessemelhanças e distâncias em relação aos “outros”, o humano que assume e banca a própria solidão, poderia buscar realizar os próprios anseios. A solidão traça limites para, paradoxalmente (e talvez), impulsionar o devir.

Esta impulsão ao devir e ir à busca de autorrealizar-se que a solidão faria despontar, me faz lembrar da ideia muito cara a Rogers que é de “pessoa em funcionamento pleno” (Rogers, 2009; 2020a; Rogers & Kinget, 1977). É claro, o autor, lastrado numa noção de potencial inato de crescimento, estava tentando encontrar uma saída conceitual que não contivesse o risco de recair em uma perspectiva dualista (que Rogers acreditava estar profundamente arraigada na psicologia do seu tempo) e fornecesse maior “unicidade” ao humano. Não pretendendo me alongar neste conceito, sucintamente o que o autor tenta enxergar é o modo de ser desta “pessoa” em termos de sua dinâmica existencial; do seu “tornar-se”; de sua processualidade. Ela recolheria em si pelo menos 3 características distintas: ela estaria aberta à sua experiência, isto é, deixaria se afetar por suas reverberações orgânicas, permitindo-se novas experiências com o mínimo de defesa psicológica. Ela também viveria de um modo que Rogers chama de “existencial”, isto é, uma vivência fluida de “se deixar levar” pelo fluxo das experiências tal como surgem. Uma vivência sem muita previsibilidade em um máximo de adaptabilidade numa espécie de aventura aberta ao imprevisível, ao mutável da vida quase sem planejamentos e com um máximo de autossuporte que lhe for possível. Por fim, esta pessoa teria uma confiança em seu organismo que diz respeito a um modo de avaliar organismicamente as situações que o cotidiano coloca a fim de selecionar um comportamento (ou conjunto de comportamentos) que esteja de acordo com tal ou qual situação e que seja congruente com suas experiências orgânicas, visando satisfazer suas necessidades emergentes. (Rogers, 2020a)

Ainda que Rogers, nesta descrição conceitual (que retém um quê de traços de ideias românticas tal como mostrado mais acima) não mencione nem de longe qualquer ideia de solidão, vejo, nesta brecha conceitual, uma possível vereda compreensiva, a saber: a ideia de que o humano, de algum modo, se incline em direção de suas próprias lacunas, suas aberturas, suas questões mais próprias, suas inquietudes e angústias mais íntimas (e pode vir a fazê-lo abraçando sua solidão, tomando-a como um ponto de apoio no devir de si mesmo), que é possível insinuar, inscrever uma interpretação diferenciada da experiência desse “solitariar” pelas perspectivas da ACP, deixando de lado supostas tendências inatistas de autorrealização, crescimento psicológico e autossuficiência como se fossem desdobramentos naturais de uma “vida interior” individual, para se inclinar à concretude do insólito, do excêntrico de mim mesmo que está no cerne do vir-a-ser existencial que a solidão insiste em não nos fazer esquecer.

Breve Caracterização da Psicoterapia Centrada na Pessoa

Dentre as muitas características da ACP, merecem destaque dois pontos no que concerne ao estudo aqui proposto: 1) apesar do discurso de Rogers insistir em algo “centrado na pessoa” como “fonte” inalienável de escolhas e responsabilidades existenciais ancorado naquela Tendência à Realização e em suas autorregulações com o mundo (o que implica desde já em admitir que estamos todos irremediavelmente sozinhos na tarefa de existir), este humano seria incapaz de fazê-lo (salvo raríssimas exceções) contando apenas consigo mesmo: ele necessita de um “outro” para poder efetivamente ser reconhecido e construir-se existencialmente. 2) Decorrente do primeiro ponto, Rogers explicita com muita agudeza qual o *locus* mais apropriado para esse encontro humano: a relação psicoterapêutica. Portanto, o humano não poderia perceber-se qual processo-de-ser se não estiver na companhia desse outro que é o terapeuta, com quem ele conviva numa relação diferenciada, posto que não há escolha senão reconhecer e acolher no interior dessa companhia atenta-compreensiva. Des-



necessário dizer, mas necessário não olvidar, como essa ambiência já dilui um bocado de isolamento no qual estamos imersos na maioria das vezes. Diminui as lonjuras, os hiatos, as lacunas dos abismos, permitindo um falar/ouvir em encontros, arejando a vida num possível mais digno; abrindo futuros...

No entanto, não pretendo fazer uma descrição minuciosa das dimensões próprias da terapia centrada na pessoa, mas alguns aspectos serão postos a fim de extrair as consequências ligadas diretamente à solidão ou a ela se referirem implícita ou explicitamente.

Dito isso, se se pudesse perguntar de modo bem direto em qual área o movimento humanista em psicologia legou sua maior contribuição, sem hesitar a resposta seria: o desenvolvimento e a pesquisa, numa diversidade de enfoques, sobre a clínica psicológica em geral e, especificamente, sobre o processo psicoterapêutico. E certamente foi Rogers aquele que mais colaborou para o conhecimento e aprofundamento da prática da psicoterapia, uma vez que ele promoveu uma profunda modificação no modo como se concebia a relação de ajuda até então. Seu impacto pode ser considerado tanto em termos da abertura de um novo campo de atuação para os psicólogos, posto que o exercício da psicoterapia era, então, uma prática reservada apenas aos psiquiatras, e àqueles era-lhes permitida apenas a prática do aconselhamento (*counseling*), quanto no que diz respeito à política das relações de ajuda e o entendimento do que elas são.

Rogers baseava-se na premissa de uma confiança nas forças de crescimento do humano, de modo que, em vez de “dar conselhos” ou procurar explicações racionais ou ainda apontar caminhos, cabia ao terapeuta apostar nesta “força”, sem impor seu ponto de vista. A postura do aconselhador se daria numa forte ênfase nos sentimentos em detrimento de aspectos intelectuais; ênfase no presente vivido, e não no passado; interesse pelo humano ele mesmo, e não apenas pelas queixas que traz; além de entender a relação terapêutica como uma experiência de crescimento (Rogers, 1987). Tendo essa premissa como pano de fundo, era justo que Rogers buscasse construir um tipo diferenciado de “qualidade da relação” entre terapeuta e paciente, promovendo maior aproximação dialógica entre eles.

Mais do que perceber a relação terapêutica como uma atividade oferecida por um profissional ou como espaço de adequação a um determinado contexto diante de um problema específico, no modelo preconizado por Rogers, é a pessoa do paciente o foco de interesse. E não cabe ao terapeuta delimitar antecipadamente aquilo que deve ou não ser trabalhado no contexto clínico, posto que sua ação efetiva passa pelo trânsito na história do paciente, saboreando suas semânticas, seus significados vivos, tal como nos lembra Safra (2004), ao enunciar que “o analista coloca-se frente ao paciente de maneira a deixar-se ensinar pelo que o paciente diz e apresenta: *a historicidade do seu ser*” (p. 122. Os itálicos são do autor).

O que desponta aqui é que, pelo menos em parte, uma certa parcela do decurso da pesquisa/reflexão rogeriana acerca da psicoterapia, aponta não apenas para uma descrição minuciosa do processo terapêutico e seus desdobramentos como um conjunto teórica de técnicas de intervenção inéditos até então, mas também o acento recai nos valores que estão em jogo nessa relação¹. Interessa proporcionar uma relação interpessoal que não seja de dependência, e sim de partilhamento de experiências com vistas à autonomia e responsabilidade do humano por sua própria vida. O terapeuta é uma companhia privilegiada nesse existir muitas vezes solitário do paciente: aquele se interessa pelas vivências clandestinas deste e como estas experiências afloram em seu discurso. Essa totalidade valorativa que nutre o olhar e o relacionar-se com o outro, só se aprofundará no correr desta prática relacional, bem como nas características que criam e mantêm essa relação.

Pensando e operacionalizando em forma de proposições teórico-práticas passíveis de investigação, Rogers, nos anos 1950, formulou suas bem conhecidas condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica da personalidade². De acordo com ele, para que ocorra uma mudança de personalidade no âmbito de uma relação que seja terapêutica, seis condições teriam de estar presentes, a saber: que se estabeleça um “contato psicológico” entre os parceiros; que uma dessas pessoas, o cliente, esteja em “desacordo interno”, de modo que aquilo que expressa não esteja em acordo com o que experiencia; que o terapeuta esteja em “acordo interno” na relação, ou seja, que aquilo que comunica na interrelação com o cliente esteja intimamente ligado a algo que se passa consigo; que o terapeuta experiencie “consideração positiva incondicional” pelo cliente, de modo a não apenas não julgá-lo, mas considerar digno de valor o que quer que ele manifeste; que o terapeuta experiencie “compreensão empática” pelo cliente, de modo a conseguir se colocar no lugar deste como se fosse este, sem se esquecer de que ele não é, e comunicar essa compreensão; e, por fim, que o cliente possa perceber estas condições presentes em sua relação com o terapeuta (Rogers, 2020b).

Rogers expressa as condições com a típica lógica “se-então” que ilustra tão bem o princípio de causalidade³. E, apesar de o fazer em nome próprio, suas explicitações têm por base “minha própria experiência clínica

1 Com muita agudeza, AmatuZZi (2010) escreve que a ACP “encontra-se em atitudes e valores subjacentes ao agir. Ela pode levar consistentemente a formas de agir diferentes conforme as situações, as pessoas, os momentos. A consistência última da ACP não está no seu nível de utilidade ou mesmo de sua eficácia, mas no nível do seu valor. Se não tenho sensibilidade para valores, jamais entenderei a abordagem centrada na pessoa; a não ser que a entenda como mera técnica. Mas, em última instância, ela não se justifica como uma técnica e sim, como uma ética: uma ética das relações humanas (interpessoais, comunitárias, sociais, políticas). Justificar a ACP é explicitar e fundamentar, no plano teórico, os valores que ela expressa” (p. 23).

2 Rogers, 2020b. A publicação original é de 1957. Portanto, fruto de um pensamento já bem amadurecido e amparado em extensa pesquisa sobre as características da relação terapêutica e como ela se sustenta.

3 Todavia, a noção de causalidade na qual Rogers se ampara é aquela que tem “a forma de uma conexão empírica ou temporal, pela qual o efeito não é dedutível da causa, mas é previsível com base nela pela constância e uniformidade da relação de sucessão. Essa concepção elimina a ideia de força na relação causal” (Abbagnano, 2000, p. 124).



e na de meus colegas, juntamente com a pesquisa clínica disponível” (Rogers, 2020b, p. 145), mostrando o lastro bastante amplo e sólido de suas tentativas de compreender as mudanças pelas quais passa o humano no contexto clínico, bem como os traços característicos deste contexto.

A Experiência da Solidão como “Condição Facilitadora” para a Liberação para um “Tornar-se Si Mesmo”

É provável que ainda permaneça certa estranheza em querer falar da solidão no contexto da psicologia centrada na pessoa. Foi preciso passear em outros campos para retornar a estas veredas. Prova disso é que a já mencionada pesquisa de Tanis (2003) traz à lume uma quantidade bastante sólida e venerável de estudos sobre a solidão no universo psicanalítico (vê-se Freud, Dolto, Winnicott, Klein, dentre outros) a tal ponto que é razoável dizer que existe ali uma “metapsicologia da solidão” bem descrita e conceitualmente bem estruturada da qual não se pode desviar ao se tratar deste tema.

Bem diferente é a situação no horizonte conceitual da ACP: as referências à solidão são esparsas e distantes entre si, limitando-se a falar dela como um sentimento, um afeto entre outros no correr das experiências do paciente em psicoterapia. É bastante comum, todavia, as tentativas de diálogo com algum aporte advindo das filosofias da existência (os existencialismos, se preferirem) quando o assunto diz respeito à noção de ser humano, o devir, a querela entre essência/existência, o modo do humano se comportar como ser-no-mundo, etc. Porém, são praticamente inexistentes tais diálogos quando o assunto é a solidão.

Em Rogers o panorama não é diferente.

Com exceção ao texto que mais adiante vou me deter, por que o fundador da ACP se demoraria a pensar esta experiência ímpar num contexto clínico-interventivo e de pesquisas que se encontravam em compreender as relações humanas e reestruturá-las ao ponto em que pudessem ser mais saudáveis? Como querer trazer a solidão à baila? É realmente uma questão válida dentro da ACP se a compreendemos como uma teorização geral das relações humanas? À primeira vista, parece um contrassenso explorar a via da solidão por este terreno.

É nítido que a solidão não figura como uma das condições tal como Rogers as enumerou, ou sequer como uma das “qualidades” ou características da pessoa plena. Se retivermos o sentido de que as condições descritas pelo autor seriam “facilitadoras” para a promoção e sustento da relação terapêutica (e a consequente mudança da personalidade), realmente a experiência da solidão (tal como a compreendo e aqui desejo expor) não teria como entrar na lógica das proposições rogerianas.

Contudo, se pensarmos no amadurecimento do humano, a solidão entraria como uma *condição à margem*, fruto dos encontros do paciente com seus próprios desacordos e desconfortos de sua existência. Isto é, com as confrontações que percebe, com mais ou menos sofrimento, entre aquilo que ele experiencia e o autoconceito construído, em grande medida, com elementos externos (de origem na cultura em que vive) a essas vivências organísmicas.

Por outros termos: na relação terapêutica compreendida como encontro intersubjetivo e possibilitador ao dizer do humano, a experiência da solidão “facilitaria” sua abertura a dimensões de sua experiência antes ocultas em demasia, transitando furtivamente na penumbra do seu viver como uma história se efetuando, mas não contada. O humano se tornaria narrativa de si, em que vigora esse pressuposto de se deter e estar-consigo solitariamente, ainda que acompanhado pela parceria singular do terapeuta com seu, digamos, “manejo da solidão”: fazer com ela (enquanto experiência singular incômoda) fale o que está em jogo no intrincado confronto, talvez não assumido, de mim/comigo...

Vejamos em detalhe como esse despontar da solidão, enquanto uma “condição facilitadora” sui generis, pode ser operada a partir das perspectivas construídas por Rogers, ainda que não houvesse intenção explícita dele em tematizá-la.

Uma das premissas basilares de Rogers acerca do quanto muito ou pouco podemos ser autênticos está no tanto que erigimos de “valores” mais condizentes, mais próximos de nossos ditames organísmicos, se os confrontamos com outros valores alheios a nós, que Rogers chamou de pontos de referência externos. A saber: todo o conjunto bem estabelecido de normatividades culturais que são gestados e mantidos socialmente e que, de muitas formas, delineiam nossos comportamentos na vida coletiva até nossos projetos de vida igualmente valorizados por cada cultura. O embate entre ser ou não o mais autêntico possível (e a nossa saúde psicológica está em jogo aqui no entendimento de Rogers) se dá num terreno valorativo entre uma, digamos, “ética organísmica”, ou “existencial”, ou singular, contra todo um complexo de injunções morais que demarcam modos de ser amplamente aceitos e desejáveis pelos grupos aos quais fazemos parte e nos quais nossa vida está entremeada. Como atender às demandas de ambos é um confronto incontornável, onde a experiência da solidão pode desempenhar um papel relevante num recolhimento para “dialogar-se”⁴.

⁴ Aqui me parece relevante trazer Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) para enriquecer este ponto de vista. Num dito breve que consta no Prólogo ao primeiro volume de *Humano, demasiado Humano*, o filósofo alemão escreve que a solidão, é a “selvagem mãe das paixões” (Nietzsche, 2005, p. 10. Seção 3). Mesmo colocando-a nestes termos, pergunta ao final, “mas quem sabe hoje o que é a solidão?...”. Entretanto, ele não está a falar de ausentar-se do contato com os outros, mas sim de que o “estar-só” oprime o humano com tudo aquilo que ele traz em si: suas paixões, seus afetos, seus pensamentos, tudo isso antes amordaçado e atado pelo gregarismo social e outros pontos de referência externos, como diria Rogers. Gestados e paridos por essa “mãe selvagem”, querem os instintos, gritando, espaço para falarem e acontecerem. A solidão presenteia ao humano com o pensar em si, o cultivo de si, a escuta de si. Sendo uma experiência tão exuberante enquanto assustadora, a solidão assim descrita por



Uma ilustração do pensamento de Rogers, entre inúmeros textos aos quais poderíamos resgatar, desta dinâmica tensional entre as incessantes investidas das exigências da vida comunal e nossas necessidades emergentes de dar significância à existência trazendo um quantum de autenticidade (que Rogers diz estar lastrado em demandas organísmicas), está nas suas reflexões do caso Ellen West⁵ onde ele declara que Ellen fora vítima de uma solidão que a fez alienar-se até um desespero insuportável, fechando suas possibilidades de vida e encaminhando-a para a morte.

De cara vemos que a solidão, tal como Rogers a pensa a partir da imagem triste e dolorida de Ellen, não possui faces “positivas”: ela é uma presença que só sabe gerar cisões profundas na vida humana, seja na forma do “distanciamento do homem em relação a si mesmo, a seu organismo em vivência” (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 91), seja como

ausência de algum relacionamento em que comuniquemos a nossa experiência real – e, portanto, o nosso eu real – a outra pessoa. Quando não existe um relacionamento em que possamos comunicar ambos os aspectos de nosso eu dividido - nossa fachada consciente e nosso nível mais profunda de experiência - sentimos a solidão de não estarmos em contato real com qualquer outro ser humano. (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 92).

Aqui Rogers muito nos lembra das colocações de Abbagnano (2000) que colocava a solidão, também, numa posição de trazer adoecimento pelo possível rompimento comunicativo com outrem. Porém, na interpretação de Rogers, é nítido em Ellen um apartar-se do próprio corpo, o qual reflete um isolar-se de si mesma em suas aspirações e desejos mais íntimos, além de não encontrar alguém disponível a lhe escutar com real interesse. O alheamento era tanto mais forte quanto era a vontade de não perder o afeto e a estima de outros indivíduos muito próximos a ela (no caso, a família). O que leva à pergunta: quais valores estão em jogo nas escolhas incongruentes que efetuamos para não perder o afeto alheio? Os grupos dos quais fazemos parte e que são sumamente importantes para nós? O desgarrar-se de si faz com que o “eu” se desvincule do próprio corpo como se independente fosse, envolto que está por considerações, avaliações externas, perfilando um modo de ser afeito muito mais a um “dever-ser” que não escolheu viver. Escreve Rogers:

Ele [o organismo] passa então a sentir o que deveria sentir, não aquilo que *realmente* sente. Nesta medida, constrói um *self* que sente o que deveria sentir, e apenas ocasionalmente tem temíveis lampejos daquilo que seu organismo, do qual o *self* é uma parte, está efetivamente vivenciando. (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 97).

Como não perceber aqui uma solidão (num sentido mais próximo a um “isolamento”) que cavou profundamente um fosso no próprio humano a ponto de não reconhecer os movimentos do corpo conduzindo-a ao adoecimento? Aqui o reconhecimento de si é traz uma sensação de mal-estar: “não consigo reconhecer a mim mesmo neste experienciar que sinto ser eu”.

Segundo as interpretações de Rogers, as relações que Ellen estabeleceu com seus analistas não renderam bons frutos. Muito provavelmente sustentando uma postura por demais racionalista e objetiva, a análise⁶ só

Nietzsche não é típica do cotidiano comum. Ao contrário, ela traria uma liberdade ímpar que “permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários” (Nietzsche, 2005, p. 10. Seção 4). É justo que Nietzsche pergunte quem pode saber o que é a solidão. E esta aponta justamente para uma concepção experiencial. São essas paixões em curso que darão amplitude ao pensar/sentir/agir de um modo de ser que se mostra como um “tornar-se si mesmo”. Assim postas, estas excursões nietzscheanas apoiam as interpretações que ora trago neste estudo ao desdobrar a experiência da solidão dentro do escopo da ACP. Seria interessante que o leitor a mantenha em mente para compreender seu desenvolvimento. Todavia, uma tentativa de maior diálogo da temática da solidão em Nietzsche com a ideia de solidão aqui proposta encontra-se em curso. Não as coloco em jogo aqui pois ultrapassariam os objetivos do presente artigo.

⁵ O caso de Ellen West foi publicado pela primeira vez em 1944 pelo psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966). O psiquiatra tece um relato clínico detalhado de vários aspectos biográficos de Ellen, o decurso de sua enfermidade entremeadada de sintomas de melancolia e depressão juntamente com severos distúrbios alimentares. Por mais que recebesse ajuda do saber psiquiátrico da época, seus sintomas se agravaram com o passar do tempo, culminando em seu suicídio. Nesta palestra, Rogers se baseia no texto de Binswanger traduzido e publicado nos EUA no livro *Existence*, organizado por May, Angel & Ellenberg em 1959. (Cf. May, R.; Angel, E.; & Ellenberger, H. (orgs.) (1977)). Como seria extenso resumir aqui o caso, remeto o leitor ao texto de Binswanger traduzido por Mônica Niemeyer e disponível na web: https://fundamentalpsychopathology.org.br/wp-content/uploads/2019/10/o_caso_ellen_west.pdf e ao artigo de Moreira, Cruz & Vasconcelos (2005) que comenta o mesmo caso sob um enfoque da fenomenologia clínica.

⁶ Que a meu ver parecia muito mais um processo objetivante, distanciado e impessoal de anamnese médica do que a condução analítica com contemporaneamente a compreendemos, já distante do que era praticado pela psicanálise na primeira metade do século XX. Contudo, é preciso esclarecer aqui, rapidamente, alguns pressupostos epistemológicos acerca dos olhares clínicos de Binswanger e Rogers. O percurso formativo de Binswanger está lastrado tanto na psiquiatria quanto na psicanálise e na filosofia. Especificamente na analítica existencial do Dasein elaborada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. Binswanger “passa a orientar sua investigação psiquiátrica, por via da compreensão e busca nas determinações existenciais, no próprio ato de existir, as condições de possibilidades do ser enfermo. Passa, então, a descrever diversos casos clínicos, principalmente com diagnóstico de esquizofrenia, como o conhecido caso Ellen West” (Feijoo, 2011, p. 31), haja visto que a psiquiatria, no entender de Binswanger, “esquecia-se da existência propriamente dita” (Feijoo, 2011, p. 31). Assim, o autor cria a chamada *Daseinanalyse* em que “busca a ontologia de Heidegger por não estar de acordo com o determinismo e a causalidade, bem como com as suposições de forças ocultas determinantes do comportamento. Parte para uma análise do Dasein, considerando as estruturas existenciais de espacialidade, temporalidade, corporalidade, ser-com, humor e o ser-para-a-morte. Nestes aspectos, se apropria das reflexões de Heidegger. Por outro lado, continuou ligado à psicanálise nas suas interpretações psicodinâmicas. (Feijoo, 2011, p. 32). Ora, o horizonte epistemológico de Rogers é bem diferente quando vem a se debruçar sobre a história de Ellen! E outro ponto importante: Rogers só avalia ou critica a postura de Binswanger e de outros médicos (ou analistas) muito pontualmente porque não estava ali para discutir o valor ou a efetividade teórico-interventiva destes, mas para enunciar, a partir do relato, suas próprias hipóteses clínicas a respeito do caso e como a solidão (isolamento) pesou de modo absurdamente trágico na existência de Ellen.



serviu para mostrar a Ellen seus sentimentos, afetos, impulsos, ao nível de um mero “saber”; um mero “dar-se conta”. Porém, sem aprofundá-los nas diversas intensidades, ideias, possíveis construções valorativas, afetos que poderiam emergir e lhes falar mais intimamente dela mesma, como nos sugeriu Nietzsche e apontado mais atrás. Em vez disso, lhe deu um saber “não-afetado”, não elaborado no jogo de suas potências, posto que não foi atravessada por uma experiência de solidão (de poder-estar-só) que resgatasse estas experiências, como suas significações particulares e possibilidades de vida. Ellen não percebeu a “outra de si mesma” por conta da ausência de uma voz que fosse acompanhante, dissonante (de um terapeuta que realmente estivesse-com-ela), que lhe promovesse a percepção de seus descompassos relacionais consigo, mostrando as desproporções, a diversidade de “outros” e suas visões de mundo, e que não precisava ser consoantes com eles. Foi vedada a Ellen dar os verdadeiros nomes às suas experiências e, por essa falta, não os pôde reconhecer como seus.

Rogers, neste ponto, se deixa tomar pela incredulidade de como no decorrer de toda aquela vida em sofrimento, parece que absolutamente ninguém se achegou de Ellen como um parceiro dialogal (um “self acolhedor”)⁷ que lhe dispendesse verdadeira atenção e lhe comunicasse compreensão ao que com ela se passava. Rogers transcreve suas palavras e comenta: “Grito, mas eles não me escutam”. As palavras de Ellen ressoam em meus ouvidos. Ninguém, de fato, a escutou como pessoa. [...] nem seus pais, nem seus dois analistas, nem seus médicos alguma vez parecem tê-la respeitado o suficiente para ouvi-la intensamente” (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 98). Ele acredita que não houve proximidade dialogal que a conduzisse para fora de seu obscuro isolamento e a fizesse debruçar-se numa singular e enriquecedora solidão, onde suas questões poderiam recuperar seu foco de avaliação interno. Ou seja, poderia permitir-se sentir/pensar seu existir, ponderando paulatinamente outras possibilidades de escolha de modos de vida (ação; comportamento) mais amadurecidos num diálogo/cuidado de si (não isento de tensões e angústias), não se deixando conduzir subserviente pelos valores e ideais culturais e/ou familiares.

Embora não surja tão explicitamente na fala rogeriana, o que o autor está colocando é que haveria uma certa necessidade de mostrar “modelos” (no caso, o terapeuta) para que o paciente tenha a chance de adentrar no processo de tornar-se si mesmo. Bem entendido, Rogers sugere que a trajetória do paciente rumo à sua liberdade existencial, vá convergindo numa espécie de cultivo de traços particulares “semelhantes” àqueles que ele enxerga no comportamento do terapeuta: congruência, empatia e consideração positiva incondicional de si. Assim, o terapeuta seria um modelo de humano “mais centrado”, que tenha estado ou esteja num processo “autorrealizante”; que vive uma autenticidade do ser no seu existir, ou algo que o valha, e com quem o paciente poderia se “espelhar”, tendendo, inclusive, à ideia de “pessoa plena”⁸, tal como foi rapidamente descrita no início deste ensaio.

Indo bem mais além dessa perspectiva restritiva e “idealizadora”, ele (o terapeuta) é um “outro”; um “diferente”, que alcançou certa abertura e familiaridade com suas experiências em seu próprio percurso singular e toma-as como pontos cardeais para existir de acordo com elas. Contudo, ele não pode se colocar num lugar “modelar” em que suas posturas (profissionais e pessoais) se tornem também mais um destes referenciais externos ao paciente; uma outra forma de padrão normativo para o paciente. Em termos rogerianos, ele é congruente, está em acordo interno (autêntico) consigo mesmo. E estando nesse patamar vivencial, como bem foi descrito por Rogers na 6ª das condições facilitadoras, pode se esforçar para estar em sintonia fina aos percursos experienciais do paciente (via compreensão empática); acompanhando-o em aceitação e acolhimento na diversidade de experiências com suas cores e matizes próprios do paciente, porque está *se implicando na relação* que se constrói (não é de jeito nenhum pressuposta nem garantida pelo conceito de consideração positiva incondicional); cujos vínculos vão sendo tecidos aos poucos, criando, isto sim, uma ambiência de confiança que, espera-se, seja mútua. Muito menos se escudar numa superficial “fé” na Tendência à Realização, como se a ela coubesse toda a garantia do processo de individuação do paciente, sugerido pelos recortes conceituais da ideia de “pessoa em funcionamento pleno”.

E não podemos esquecer que Rogers não crê que qualquer mudança no modo como o humano se percebe e reestrutura sua constituição subjetiva possa realmente ser efetiva e duradoura se não for amparada num tipo de relação em que este humano expresse a si mesmo em suas dores mais urgentes e apropriando-se das mesmas no correr de um reencontro com sua própria história até então excessivamente clandestina. Há que ter um parceiro munido duma escuta e pensamento diferenciados: um humano que acolha, compreensivamente, a experiência do outro como singularidade, com todos os atravessamentos culturais e históricos que formam seus modos de vida ou de subjetivação.

Esse acolher nutrido pela psicologia centrada na pessoa encontra-se no extremo oposto de uma típica escuta médica assentada na ordem dos acontecimentos “naturais” que se repetem ao nível corporal. Bem diferente, a escuta acolhedora é “desnaturalizada”: o que se pode prever do humano quando o que está em jogo são

7 “O que o terapeuta traz de melhor para a experiência, na qual ele funciona como um *self acolhedor* para o cliente é a qualidade de perceber o self do cliente do mesmo modo como ele o experimenta, além de perceber e aceitar os aspectos da experiência que foram negados pelo próprio cliente [...]” (Melo, Lima & Moreira, 2015, p. 9. Itálicos meus).

8 Vieira e Freire (2012), num texto em que tecem profundas críticas acerca das posições rogerianas sobre os usos de diagnósticos e sobre psicopatologia (tomando também a interpretação de Rogers do caso Ellen West), dirigem um olhar incisivo e pertinente contra esse caráter “modelar” do terapeuta que está subentendido nos textos de Rogers, bem como seu “ideal de pessoa”. Dizem os autores que “a abertura ao outro [o paciente], portanto, se dá apenas na medida em que este atinja um modo de funcionamento desejado pelo psicoterapeuta. Ou seja, essa abertura não se dá de fato para a diferença do outro, mas para sua semelhança com o mesmo – no caso, o terapeuta” (p. 64). E que “o que faz a diferença aqui é que há um ideal de pessoa a ser perseguido, em Rogers, o que o aproximaria perigosamente de uma posição disciplinadora” (p. 64).



os sentidos de sua vida, postos na berlinda quando a sente se encaminhando para algo inautêntico e estranho de si? O itinerário de cada um é da ordem da incógnita, da penumbra, da estranheza, do imprevisível, da alteridade singular. E aqui não há espaço para “neutralidades” por parte do terapeuta. Mais uma vez insisto nesse ponto: necessário que ele se implique nessa relação; nessa escuta “empático-psicológica”, se pondo em jogo junto ao seu paciente, para quem seu ser se encontra em apelo a um cuidado de si. E do ponto de vista do humano que busca auxílio, isso faz toda a diferença no processo de restaurar sentidos, alcançado por uma auscultação profunda de si, solitariamente, onde se inclui a presença do terapeuta que também o escuta. Sobre isso, Rogers, num texto mais tardio sobre suas experiências comunicativas, diz o seguinte:

Quando efetivamente ouço uma pessoa e os significados que lhe são importantes naquele momento, ouvindo não suas palavras, mas ela mesma, e quando lhe demonstro que ouvi seus significados pessoais e íntimos, muitas coisas acontecem. Há, em primeiro lugar, um olhar agradecido. Ela se sente aliviada. Quer falar mais sobre seu mundo. Sente-se impelida em direção a um novo sentido de liberdade. Torna-se mais aberta ao processo de mudança. (Rogers, 1983, p. 6)

Ora, o que Rogers quer denotar aqui é que essa proximidade de compartilhamento possível de experiências retira o humano de um tipo de solidão como ensimesmamento rígido, isolado, desamparado, estranhado; para guiá-lo a uma outra experiência de solidão como contato consigo num movimento de resgate e aprofundamento nas próprias experiências, mediante várias formas de expressividade que deem conta do caos dos afetos, almejando dar significados novos; direção; conformações novas. E isso tudo no suporte de uma escuta e presença sem moralismos, sem receitas prontas, nem sugestões, ou demandas de tipo “dever-ser”, ocupada em estar-presente compreensivamente.

A decorrência lógica, e desdobrando mais ainda o pensamento de Rogers, é que na relação com esse outro (o terapeuta), ao paciente abre-se a possibilidade de se aceitar e se acolher como ele está sendo naquele momento. Por esta interpretação, repito, o terapeuta não pode ser tomado como uma imagem de idealidades socialmente aceitas ou profissionalmente desejadas de alguém “bom”, “bela” e “certo” ao qual o paciente se espelharia passivamente. Bem ao contrário, longe de apontar caminhos a serem seguidos, o terapeuta aponta para ele (paciente) a fim de que se volte para ele mesmo, sozinho, para suas experiências mais íntimas e deixar que as intensidades dos afetos falem mais próximo à singularidade que ele é e está se tornando, fignando as perguntas, maturando vivencialmente suas densidades para, quem sabe, tecer em algum momentos suas respostas. De uma existência rígida a uma existência em liberdade sinônima de fluidez que faz aflorar a multiplicidade da vida. Tornar-se uma “pluripessoa” por assim dizer.

O ambiente solitário, agora de um ponto de vista positivo e diferente daquilo que Rogers pensava, é de um experienciar de sentimentos suscitando modos de sentir/pensar/viver plurais, inexplorados, que se assemelham a um tornar-se si mesmo (relembrando uma vez mais a perspectiva nietzscheana) ainda que aqueles sentimentos/afetos possam se mostrar contraditórios. Escreve Rogers que, se recebesse Ellen como paciente, “poderia perceber tanto o que ela é quanto suas potencialidades, e aceitaria que ela fosse simultaneamente esses dois aspectos ou qualquer um deles” (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 99)¹⁰.

Um modo de ser mais “organísmico” (mais autêntico) é fruto de um demorar-se consigo solitariamente. E ainda falando de Ellen (mas que poderia servir para qualquer um na busca desesperada pela liberdade de tornar-se), Rogers diz que num “relacionamento terapêutico em que fosse aceita inteiramente, poderia descobrir que era seguro comunicar-se mais completamente. Descobriria que não precisava ser solitária e isolada” (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 100). Neste trecho, ao contrário de tudo que venho argumentando, fica bem exposto o quão Rogers parecia “solidão” e “isolamento”, não percebendo que cada uma dessas experiências possui feições diferentes, proporcionando travessias bem heterogêneas.

⁹ Tomo emprestado este termo da psicóloga acepista Isadora Dias Gomes que, em publicação no seu perfil profissional no Instagram, enuncia que uma pluripessoa “não aceita a definição de si dada por quem se considera o lado certo de qualquer coisa. Exergar uma pluripessoa envolve o esforço por não reduzi-la a binarismos de qualquer espécie. Nessa visão o ponto comum é a diferença, que não necessariamente separa, mas pode tornar-se ferramenta de Encontro. Tornar-se uma pluripessoa é trabalhar pra perceber nossas diversas dimensões desdobrando-se uma a uma em prismas contínuos de movimento rítmico. É percebermo-nos no baile do tempo”. Cf. https://www.instagram.com/p/CnjXJlluDZd/?utm_source=ig_web_copy_link

¹⁰ Fico me perguntando como seria o atendimento de uma paciente como Ellen com todo um quadro de agudo sofrimento mental (depressão; ansiedade por pressões familiares que lhe gerava sentimento de culpa pelo alheamento em relação aos próprios afetos e valores que conflitavam com seu núcleo familiar; distúrbios alimentares pendendo para a bulimia, etc.) de acordo com as ideias que Rogers expôs nesse texto. Grosso modo, e segundo Rogers, o problema é que ela não foi atendida *por ele ou por um terapeuta competente* munido, quem sabe, dos princípios da terapia centrada na pessoa. Fosse assim, o desfecho teria sido outro na vida dela. Mas bastaria ser acolhida e compreendida empaticamente numa relação dialogal de aceitação incondicional como pensava o criador da ACP? Sabemos em nossa experiência clínica que não é bem assim. Embora tremendamente importante, não se trata tão-somente de competência profissional, ética e sensibilidade de um psicoterapeuta, acepista ou não. Em pacientes como Ellen, eles precisariam perceber que não poderiam estar sozinhos no processo clínico, sendo que a participação da família é fundamental (e não estaria descartada a possibilidade de terapia familiar), além do acompanhamento por outros especialistas da saúde como um psiquiatra e um nutricionista. Em que pese as minuciosas descrições de Rogers, frutos de longas e meticolosas pesquisas clínicas sobre os elementos constituidores da relação terapêutica (e a obra *Tornar-se Pessoa* é abundante neste quesito) e sua qualidade ímpar para os processos pessoais dos pacientes, ela não é suficiente para transformar os percursos existenciais daqueles. A psicoterapia tem efetividade em muita coisa na vida dos pacientes, mas não é uma panaceia para todos os males. O modo como a cultura e as relações sociais têm se constituído contemporaneamente, em suas visões de mundo, de ser humano e de modos de vida (?) tem cultivado as mais variadas formas de adoecimento físico e anímico. Desnecessário dizer a vastidão de estudos e pensadores contemporâneos que descrevem com agudeza este estado de coisas, a começar pelo próprio Nietzsche ainda no século XIX.



A relação de proximidade e reciprocidade diálogo-experiencial transmuta o que era um silêncio insidioso (do isolamento), em uma modalidade de solidão na qual o humano pode dissolver suas autoimagens sisudas, inflexíveis, todas construídas para poder melhor viver segundo as intermináveis exigências do rebanho humano, *locus* de impessoalidades e uniformidades; avesso ao cultivo da liberdade das multiplicidades, pois estas preferem o peregrinar fluido do devir a ter de sobreviver na “paz” do imobilismo conformista e obediente da vida comunal e suas exigências sem fim de produtividade laboral avessa ao cultivo de singularidades que flertam com ideias de “bem viver”. Isto posto, completa Rogers,

(...) somos de uma profunda ajuda somente quando nos relacionamos como pessoas, quando nos arriscamos como pessoas num relacionamento, quando vivenciamos o outro como pessoa em seu próprio direito. Somente assim existe um encontro de uma profundidade tal que dissolve, tanto no cliente quanto no terapeuta, o sofrimento da solidão. (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 101).

Aqui corrijo incisivamente o autor: dissolver o *sofrimento do isolamento* para que o paciente, em vários momentos de cultivo e cuidado de si, experiencie “em seu próprio direito” as searas potencialmente ricas da vida, proporcionadas pelo *experienciar da solidão*.

A psicoterapia centrada na pessoa é a saída de um “isolamento” para adentrar numa outra sintonia do “estar-só como recolhimento” para, no contexto desse percurso, efetuar novas escolhas de modos de existir. Por outros termos, do “isolamento de si mesmo” para a solidão como “retorno para si mesmo” a experienciar-se outras perspectivas de vida que podem ser expandidas, imaginadas, maturadas, cogitadas, desenhadas. Descola-se de formas monolíticas; graníticas de existência e desloca-se para outras paragens possíveis, pois, como completa Rogers (1983), “acho que é essa permissão para que o outro seja independente que contribui para o seu desenvolvimento autônomo” (p. 11).

Palavras Finais

A solidão se delinea em um compreender que desvela, num primeiro olhar, uma abertura polissêmica: seus significados são múltiplos, negando qualquer tentativa de reduzi-la, tão-somente, à sua face tenazmente incômoda, portadora perpétua de mal-estar, tal como vige no senso comum. Isso é estreitar olhares, amortizar os afetos e, portanto, nossas experiências mais próprias. No breve percurso deste estudo, emergiu a solidão como uma experiência que traz um apelo a uma compreensão mais abrangente da nossa existência como seres lançados no mundo. Ela (a solidão) é da ordem de um ensimesmamento, em primeiro lugar; a saber: o humano consigo num contínuo jogo relacional de tecer sentidos para si mesmo; aos seus modos de ser/existir sempre em jogo. Em segundo lugar, para com toda alteridade que com ele convive. Essa ciranda não finda e a solidão doa algo de significativo ao humano para um não-findo “tornar-se si mesmo”.

Por essa dinâmica existencial estar tão forte marcada no interior da solidão, deve ter ficado claro que esta experiência não está presente e nem poderia constar como uma condição entre as outras conceituadas por Rogers como “facilitadoras” para criar e fazer crescer uma relação que seja terapêutica. Sob os auspícios de uma visão de humano que abriga a ideia de uma “força” inata de motivação geral do organismo que o direcionaria para o crescimento e amadurecimento pessoais, as condições propostas pelo criador da ACP liberariam passagens mais ou menos obstruídas para o humano poder buscar sua realização individual. E a presença de um outro/facilitador (este adjetivo aqui diz muito!) é fator crucial para o desencadear do desdobramento do humano em terapia.

Por este ponto de vista relacional, é na “troca de singularidades” própria da relação terapêutica, com vistas a proporcionarem condições para a aproximação consigo, que o humano, pode ir mais longe em suas vivências consigo. Permeado por um acolhedor e recolhedor estar-consigo, vive um sentimento de enorme liberdade em construção, em outras constituições subjetivas. Um autêntico “tornando-se si mesmo” sendo atravessado por essa peculiar “condição” que é a experiência da solidão, mesmo que admitamos que ela não poderia fazer parte de uma lógica que tem como premissa basilar uma concepção de crescimento, tal como Rogers compreende.

A solidão entraria como uma *condição excêntrica*, digamos (sem centro), pondo em movimento toda a gama de estranhamentos que o humano pode vivenciar como desacordos e desconfortos em sua existência. Uma vivência sofrida certamente, posto que, como experiência que é, a solidão realça outras tantas as próprias experiências que podem estar potencialmente à disposição da consciência para o humano, segundo um raciocínio do próprio Rogers (Rogers & Kinget, 1977). Pode-se assumir, portanto, que ela é um ingrediente fundamental para a tessitura existencial de um tornar-se si mesmo.

O humano pressente, na sua singular experiência solitária, a inconclusão em seu âmago. Ele tenta assimilar essa ideia que vezemquando aperreia, lembrando que, também, e apesar de tudo, a vida merece ser vivida em sua plenitude, com seus sabores e amargores, alegrias e tristezas. Que em meio às condições objetivas que o pressionam em várias direções, pode reter alguma autonomia para escolher entre elas e responsabilizar-se, cumprindo sua destinação. Que ele é “abertura” para se modelar como obra, mas inconclusa, posto a impermanência do existir. E, na verdade, onde estaria a beleza nisso tudo se encontrássemos um ponto fixo e definitivo? Essa fixidez, que é tão comum nos comportamentos cíclicos dos animais, é completamente estra-



nha à condição humana. O que nós somos está em inacabamento; em curso. Se possuíssemos uma “natureza”, não haveria o exercício da liberdade; da decisão; da escolha; da ação; da responsabilidade; do desafio.

O tornar-se si mesmo não é da ordem do isolamento ou do completamente ensimesmado, como se esse tornar-se fosse algo que “brotasse” de dentro para fora por força e obra da Tendência à Realização. Não! É no fluir de um contato dialógico; na dinâmica viva da palavra narrada para atingir um modo de ser e viver que o humano experienciará o que quer que perceba como algo vivo e autêntico em seu existir concreto, contingente; histórico nas searas do cuidado consigo. Porém, ele o fará (paradoxalmente) num fluir e refluir de íntima solidão; padecendo/fruindo experiencialmente dela, tornando-se si mesmo reconhecendo-se, por estranho que pareça, ser-outro como diferente, não absorvido pela lógica da identidade.

A tensão trazida pela solidão requer não distensionar a existência esboçando sua face trágica. Isto é (e num sentido nietzschiano), leva em consideração a ideia da inocência do devir que aceita a vida sem tirar nem botar nada; assumindo e afirmando o existir na integralidade de suas noites mais escuras e os dias mais alumiados, deleites e momentos doloridos, vendo nele a alternância constante dos conflitos, dos antagonismos, sem sínteses possíveis, pelos vieses de sua vida, justamente por serem veredas. A solidão mantém viva para o humano um processo de emancipação e (re)conhecimento de si em direção a uma certa liberdade e autonomia talvez antes não vividas. Nesta face arrebatadamente trágica, a solidão convoca o humano como tarefa existencial querendo vir à luz e tomar corpo. De fato, parece estar na “essência” do humano prosseguir, sem saber exatamente para onde neste andarilhar solitário. Mas “sente”, percebe, que precisa ir.

Referências

- Abbagnano, N. (2000). *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Amatuzzi, M. M. (2010). *Rogers: ética humanista e psicoterapia*. Campinas: Editora Alínea.
- Feijoo, A. M. L. C. (2011). A clínica daseinsanalítica: considerações preliminares. *Rev. abordagem gestalt.* Goiânia, 17 (1), p. 30-36. Recuperado em maio de 2023, em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n1/v17n1a06.pdf>
- Gomes, I. D. (2022). *Pluriversos*. Fortaleza. 18 jan. 2022. Instagram: @psicóloga.isadoradias. Disponível em <https://www.instagram.com/psicologa.isadoradias/>. Acesso em: 18 jan. 2022.
- Mansour, L. H. B. (2008). Solitude: virando a solidão pelo avesso. *Psicanálise e cultura*. São Paulo, 31(46), p. 38-45. Reecuperado em maio de 2023, em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ide/v31n46/v31n46a07.pdf>
- May, R.; Angel, E.; & Ellenberger, H. (Orgs.). (1977). *Existencia: nueva dimension en psiquiatria y psicología*. Madrid, Editorial Gredos.
- Melo, A. K. S.; Lima, R. P.; Moreira, V. (2015). Construção da noção de experiência ao longo do pensamento de Carl Rogers. *Rev. NUFEN*. Belém, v.7, n.1, p. 4-31. Recuperado em Setembro de 2022, em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912015000100002&lng=pt&nrm=iso
- Meneghetti, F. K. (2011). O que é um ensaio-teórico? *Revista de Administração Contemporânea*. Curitiba. v. 15, n. 2, p. 320-332. Recuperado em abril de 2023, de <https://www.scielo.br/j/rac/a/4mNCY5D6rMR-DPWXtrQQMyGN/?lang=pt#>
- Moreira, V.; Cruz, A. V. H. & Vasconcelos, L. B. (2005). O caso Ellen West de Binswanger: fenomenologia clínica de uma existência inautêntica. *Rev. Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza, v. 5, n. 2, p. 382-396. Recuperado em Setembro de 2022, em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482005000200010&lng=pt&nrm=iso
- Nietzsche, F. (2005). *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rogers, C. R. & Kinget, M. (1977). *Psicoterapia e relações humanas*. Belo Horizonte: Interlivros. vol. 1.
- Rogers, C. R. & Rosenberg, R. L. (1977). *A pessoa como centro*. São Paulo: EPU.
- Rogers, C. R. (1983). *Um jeito de ser*. São Paulo: EPU.
- Rogers, C. R. (1987). *Psicoterapia e consulta psicológica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rogers, C. R. (2009). *Tornar-se pessoa*. São Paulo: Martins Fontes.



- Rogers, C. R. (2020a). Conceito de pessoa em funcionamento pleno. In: Wood, J. K. *Abordagem centrada na pessoa* (pp. 71-92). 6a ed. São Paulo: Companhia Ilimitada.
- Rogers, C. R. (2020b). As condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica de personalidade. In: Wood, J. K. *Abordagem centrada na pessoa* (pp. 144-164). 6a ed. São Paulo: Companhia Ilimitada.
- Safra, G. (2004). *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Tanis, B. (2003). *Circuitos da solidão: entre a clínica e a cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo/FAPESP.
- Vieira, E. M. & Freire, J. C. (2012). Psicopatologia e terapia centrada no cliente: por uma clínica das paixões. *Memorandum*, v. 23, p. 57-69. Recuperado em Setembro de 2022, em https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/21387/1/2012_art_jcfreire.pdf

Submetido em 20.01.2023 – Primeira Decisão Editorial em 29.03.2023 – Aceito em 20.06.2023

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO – TEXTOS CLÁSSICOS



ABORDAGENS PARA UMA “PSICOPATOLOGIA DO SENSO COMUM”

WOLFGANG BLANKENBURG (1969)* **

O título “Psicopatologia do senso comum” pode parecer estranho. Qual significado pode pertencer ao transtorno do que é uma habilidade aparentemente banal? No entanto, como frequentemente ocorre na vida humana, os problemas mais difíceis da vida humana estão nas coisas que são auto evidentes.

A expressão senso comum é apenas de modo inadequado traduzida como “entendimento humano saudável” (*Menschenverstand*). O que se quer dizer com isso? Um conhecido dicionário¹ define-a da seguinte forma: “entendimento prático; capacidade de ver e levar as coisas em seu modo correto; juízo saudável; Capacidade mental ordinária. Isto é, um entendimento direcionado à prática, a capacidade de ver as coisas em sua “luz correta”, é considerada a mais essencial, enquanto a faculdade saudável de julgar é tomada enquanto normalidade *per se*.

De forma geral, consideramos o termo “senso comum” como sendo tipicamente oriundo de influência anglo-saxônica. Ele é, entretanto, apenas uma tradução do termo em latim *sensus communis*. O conceito teve de fato no mundo angloamericano um acento especial, porém não mais do que isso. Sua história se estende até à antiguidade. O significado mais conhecido por nós foi acima de tudo influenciado pelos Estóicos. A definição Aristotélica de senso comum (em grego, *κοινή αἰσθησις*), de onde deriva do latim *sensus communis*) enquanto o órgão que ordena² e resume todas as sensações (*Sinnesempfindungen*), não será examinada, embora haja sem dúvida relações entre ambos os círculos conceituais.

Muitos pensadores modernos abordaram o problema do senso comum. Descartes (1953), Vico (1966), Shaftesbury (1711), a escola escocesa em torno de Thomas Reid (1846) e Kant são alguns deles. Mas não precisamos entrar aqui em um debate com a tradição filosófica. Gadamer (1965) já examinou isso com sutileza magistral. A partir destes pensadores modernos existe um arco abrangente que se estende à filosofia da vida mais recente, a Bergson, à abordagem de Husserl ao mundo da vida³, e à análise de Heidegger (1927) da cotidianidade do *Dasein*. Também se estende às concepções marxistas de prática⁴, ao pragmatismo, a Moore (1969) e várias tendências sociológicas e antropológicas de nosso tempo.

Pode ser afirmado que os problemas relacionados com o conceito de senso comum tornam-se particularmente atuais para nós nas seguintes condições:

1. Quando se examina criticamente o alcance de uma relação puramente cognoscitiva com o mundo, na qual por trás do sujeito da cognição e junto com ele é questionado o abismo entre teoria e prática; essa forma de questionar leva a um conceito de práxis em um sentido mais amplo, que não é mais visto como se opondo ao conhecimento, mas sim incluído como parte dele -somente enquanto uma forma especial de lidar com o mundo- e, com isso, sua função de interpretar o mundo só vem à tona de maneira adequada quando
2. a relação entre a mediação e a imediatez, no que diz respeito à nossa capacidade de julgar, torna-se questionável, quando

* Dedicado ao Prof. Dr. W. von Bayer em razão de seu aniversário de 65 anos.

** [N. T.] Artigo original em alemão é intitulado “Ansätze zu einer Psychologie des ‘senso comum’” e publicado na revista *Confinia Psychiatrica*, v. 12. Revista, a qual, hoje, se encontra descontinuada. Verificar em: <https://www.karger.com/journal/Home/223836>. Tradução feita por Victor Luís Clavisso Portugal (Georg-August Universität Göttingen) e revisão de André Fukuda Maeji (Universidade Federal do Paraná).

1 Dicionário Funk e Wagnalls (Int. Ed., Nova York, 1964).

2 Aristóteles, *De Anima* III a. Mais precisamente seria necessário afirmar: o *κοινή αἰσθησις* assegura enquanto a percepção real a relação das sensações com o eu e com o mundo.

3 Comparar com o trabalho tardio completo de Husserl, especialmente *A Crise das Ciências Europeias e Fenomenologia Transcendental*. Tradução em inglês por D. Carr. North-Western University Press, 1970.

4 Comparar, entre outros, com K. Kosik (1967).



3. nossa atenção se desloca dos principais problemas humanos para as suposições básicas e aparentemente banais da vida cotidiana; esses são pressupostos que não perdem nada de sua importância fundamental mesmo quando nos esforçamos para ir além deles.
4. E, talvez essa seja a pré-condição mais importante - a questão acerca dos fundamentos sociais de nossa cognição, isto é, a questão acerca da relação entre o mundo do conhecimento e o mundo social⁵. Falamos de senso comum, porque estamos falando de um “sentido” que é comum a cada um de nós, isto é, porque sua origem é tomada a partir de uma comunalidade, ou porque ele se alinha a uma comunalidade, que então se torna vinculada a ela?⁶ Este problema se torna particularmente crítico na análise de Husserl acerca da constituição intersubjetiva do mundo da vida, a saber, uma questão que igualmente direciona para além de Husserl.

Desta forma, na investigação que trata da essência, significado e importância desse fenômeno específico, nos deparamos com os seguintes temas:

- (1) a relação entre a cognição e a prática;
- (2) a relação entre a mediação e a imediaticidade;
- (3) a questionabilidade da obviedade do óbvio;
- (4) a constituição intersubjetiva do mundo.

Se isso também legitima o senso comum enquanto um problema filosófico - segundo Natanson (1963, 909), o senso comum é “potencialmente o tópico mais produtivo para nossas investigações filosóficas” - então devemos perguntar: qual é o estado da arte referente à pesquisa empírica do mesmo?

O conceito quase não é mencionado em manuais da psicologia. Ele parece não ter um grande papel na psicologia contemporânea. Isso não quer dizer que ele não evidencia nenhum problema psicológico relevante, mas ao contrário, somente indica que os métodos apropriados, que poderiam resolver esses problemas sistematicamente, ainda não foram explorados. No entanto, com a tendência atual da psicologia de se preocupar cada vez mais com as questões sociológicas essa falta provavelmente mudará.

É certo que esse conceito, que foi acentuado de forma tão variada em sua história, requer uma análise mais apurada. Não há um consenso, por exemplo, se o senso comum envolve uma “função” unitária. Por enquanto, devemos deixar em aberto a questão de saber se, de fato, pode ser que fatores heterogêneos preservem sua integridade.

Por outro lado, não devemos nos permitir interpretar a qualidade evanescente do conceito e a falta de contornos já de início como algo apenas negativo, que através de uma clarificação conceitual mais precisa, que é claramente um objetivo desejável, no presente caso fará com que nosso conceito se dissolva em nada. A própria “esponjosidade” do conceito, pelo contrário, está ligada à sua riqueza e vitalidade antropológicas. Isso significa: Não devemos presumir que sua vagueza signifique falta de clareza de nossa parte, mas apenas a peculiaridade da matéria em si, que resiste a uma precisa objetificação. Contudo, não devemos simplesmente ceder a essa dificuldade. Em nossa luta para superá-la, devemos “registrá-la” e tomá-la como uma indicação do modo de Ser do senso comum em si.

Para a pesquisa empírica desta função, é melhor começar com um estudo correspondente aos casos nos quais ela falha. Ao fazer isso, entramos no reino da psicopatologia.

Se Descartes⁷ expressou a visão segundo a qual nada no mundo é tão bem repartido como o entendimento humano saudável, então não podemos completamente concordar com ele. Mesmo entre os saudáveis há diferenças. Por exemplo, poderia ser questionado qual o significado psicossocial pertence a uma tal mentalidade tão saturada de senso-comum como aquela daqueles da população de Berlim. Diferenças mais sutis no campo da normalidade resistem aos esforços de objetificá-la. Também se pode, ainda com Descartes, depreciá-la enquanto accidental. A situação muda quando nós voltamos às neuroses e aos desenvolvimentos psicopáticos. Incertezas em relação ao senso comum nos diversos transtornos são frequentemente observadas. Von Gebattel (1954) e Goepfert (1960) demonstraram que as coisas que são duvidadas, enumeradas e continuamente monitoradas por estes pacientes com transtorno obsessivo-compulsivo não são as coisas tomadas como problemáticas, mas sim as pequenas coisas cotidianas que são “compreendidas a partir de si mesmas”, isto é, são coisas que o entendimento humano saudável geralmente considera como resolvida sem se

5 Como cada um dos quatro pontos acima estão intimamente conectados entre si, 3 e 4 podem ser considerados em conjunto. G. Lehman escreveu: “O mistério do cotidiano... mostra-se ser, em última análise, um mistério da realidade social. Há uma dialética imanente ao conceito do cotidiano que se expressa no fato de que o mundo cotidiano se revela tanto quanto se esconde.” Cf. Theunissen, 1965.

6 No que diz respeito ao problema do senso comum, pode-se perguntar o seguinte: Qual o significado que o interpersonal (*Zwischenmenschliche*) tem para o poder manifestar-se do mundo? E por outro lado: Que significado tem o poder manifestar-se do mundo (e, assim, nosso ser capaz de estar em um mundo) para o desenvolvimento do reino interpersonal? Colocando esse problema em outros termos: Até onde a compreensão cognitiva depende de chegar a um acordo com os outros e o quanto chegar a um acordo com os outros repousa na compreensão cognitiva? Claramente, ambos os lados se entrelaçam em uma estrutura circular, que é peculiar à sua relação. O importante é que essa interconexão não se baseia na singularidade das relações interpessoais particulares, mas sim no que é, por assim dizer, derramado dessas relações como um depósito particular ou sedimento, que então adquire um significado “constitucional” (no sentido da fenomenologia Husserliana) para que toda relação futura com o eu e com o mundo seja, portanto, co-constituída.

7 Comparar com as primeiras frases do *Discours de la méthode* (1637)



preocupar com isso. Em 1938, Strauss descreveu como nos neuróticos no lugar de “poder-projetar-se-no-querer-cotidiano”, aparece frequentemente um “perguntar desamparado”, e “em uma área na qual a mera opinião (δοξα) deveria dominar”, é necessária certeza (Strauss 1960, 208). Ainda assim, a tentativa de descobrir o que é específico para a função do senso comum encontra dificuldades. Portanto, devemos recorrer em nossa análise a sintomas ainda maiores de perda dessa função.

Como a função do senso comum aparece nas psicoses endógenas? Notavelmente, não encontramos uma perturbação ao senso comum em pacientes ciclotímicos. Eles experimentam, em vez disso, uma perda envolvente de relações afetivas para com o seu mundo, mas isso é algo diferente. Pelo contrário, poderíamos perguntar se os pacientes com depressão não estão em sua estrutura de personalidade pré-mórbida⁸, muito estreitamente ligados ao seu senso comum⁹. Investigações psicanalíticas mais antigas, como a de Cohen, Baker, Cohen et al. (1954), apoiam tal visão. De qualquer forma, a preservação dessa habilidade em pacientes ciclotímicos é um critério importante para um diagnóstico diferencial com pacientes esquizofrênicos. Especialmente em pacientes maníacos, o senso comum de sua sagacidade facilita a precisão (sem a qual essa capacidade não seria possível) com a qual ele provoca ou machuca os outros ao seu redor, seu modo de “ofender”, constituindo um diferencial com outras formas de hebefrenia.

Com isso podemos voltar para o outro grupo de psicoses endógenas, isto é, a esquizofrenia. Ela é na verdade o domínio da psicopatologia do senso comum¹⁰. Quando Strindberg escreve: “Pois não é a lógica do meramente ocorrido que prevalece aqui” (Inferno, 423). Ou em outro lugar, “Isso não é uma questão de coisas adequadas, não é natural, não é uma lógica de eventos” (Entzweit, Einsam, 85). Fica claro aqui que o senso comum não realiza mais nada, como se fosse abdicado¹¹.

Mas não podemos estudar a perda dessa faculdade apenas a partir dos Paranoicos, mas sobretudo a partir dos insidiosos cursos da Hebefrenia e da Esquizofrenia. O declínio quase imperceptível dessa capacidade de “ver as coisas em sua luz correta” precede aqui frequentemente outros sintomas. É notável aqui a crescente perda do tato social, do sentimento para aquilo que é permitido.

Nós também encontramos perda de tato e da vergonha em pacientes maníacos. No entanto, isso indica apenas que os mesmos termos cobrem coisas diferentes¹². Também pacientes maníacos e, de uma outra forma, sociopatas, bem como indivíduos saudáveis podem não ter tato social e senso de vergonha própria. Cada um desses grupos pode ignorar o básico do que outros esperam deles. Contudo, eles ainda estão em posse do que eles ignoram. Esse ignorar ou desconsiderar é fundamentalmente diferente do “tateamento sem noção” dos pacientes hebefrênicos.

Não é apenas o tato pelo que é adequado que é perdido pelos esquizofrênicos, mas também aquilo que os outros pensam, ou o que a situação exige. Ou seja, há uma perda de sentido para o que está respectivamente mais próximo e mais distante¹³, para o que pode ser entendido como uma questão que se faz a partir de si mesma compreensível etc. Isso tudo é uma questão de senso comum. O que emerge primeiramente para muitos pacientes é a perda do comportamento interpessoal a partir das “regras do jogo”. Conrad descreveu isso como “trema” para indicar um estágio prodrômico da esquizofrenia. Os juízos, emoções, reações e ações que resultam dos mesmos não têm mais relação com a realidade social. Segundo Lukács¹⁴ seria aqui em primeiro plano o sistema de sinal 1 que é afetado.

Esse processo às vezes pode ter efeitos mesmo na esfera do processamento sensorial. Por exemplo, um jovem artesão relatou que “isso” (referindo-se à doença) teria começado da seguinte maneira: Ele perdeu o senso de proporção ao mesmo tempo em que uma jovem próxima perdeu seu “gosto” por uma refeição. Baseando-se nas investigações psicológico-sensoriais de Tellenbach (1968) poderíamos traçar uma conexão com a definição sensorialista (aristotélica) de senso comum, levando em conta a ambiguidade da palavra “gosto” que é expressada.

No que diz respeito à capacidade de julgar, o que é afetado é menos uma capacidade de diferenciar o verdadeiro do falso do que distinguir o provável do improvável. Vico já havia enfatizado que, assim como a ciência está preocupada com a verdade, o *sensus communis* estaria preocupado com o provável (*verisimile*). São precisamente esses erros e descarrilamentos no começo das psicoses hebefrênicas a partir dos quais se torna evidente para nós o fato de que o significado do provável não é de forma alguma um modo deficiente de cognição do que é verdadeiro. Em vez disso, o provável é abrangente e fornece a base para o que é verdade, que aqui significa aquilo que é correto e demonstrado. Vico¹⁵ descreveu uma “ínfima vera”, o escopo do qual

8 Recentemente, Alfred Kraus (1969) tentou elaborar os elementos comuns nas descrições da estrutura de personalidade pré-mórbida de pacientes deprimidos, como encontrados nos escritos de Shimoda, Tellenbach, Becker, entre outros. Ele então tenta integrar esses elementos em uma teoria fenomenológica-antropológica.

9 Encontramos um tipo totalmente diferente de hipertrofia (relativa) do senso comum em pacientes com retardo mental (*Schwachsinnigen*). O problema de quanto isso é um primário e como um fenômeno compensatório é interessante e não é bem pesquisado.

10 Kant (1800) já tinha visto isso quando escreveu: “A única característica universal da loucura (*Verruecktheit*) é uma perda de bom senso (*sensus communis*) e uma obstinação lógica (*sensus privatus*) que entra em seu lugar” (151). Cf. K. Kisker (1957) e W. v. Baeyer-Katte (1966).

11 Comparar com L. Binswanger (1963 e 1965); além disso, com G. Hofer (1968a, b).

12 A perda de tato que experimentamos em alguns pacientes orgânicos também é completamente diferente onde há deterioração muito específica dos processos cerebrais. Embora a estrutura resultante da perda varie de caso para caso, os lapsos podem, no entanto, ser semelhantes.

13 A perda de tato que experimentamos em alguns pacientes orgânicos também é completamente diferente onde há deterioração muito específica dos processos cerebrais. Embora a estrutura resultante da perda varie de caso para caso, os lapsos podem, no entanto, ser semelhantes.

14 Entretanto crê Lukács erroneamente que o sistema de sinais 1 em doentes mentais permaneceria intacto.

15 Ibid. Darmstadt 1963, S. 27



não deve ser subestimado. O que deve ser feito na vida, seja a partir do juízo de acordo com o peso das coisas e circunstâncias disponíveis, torna-se uma questão de senso comum. Essa faculdade deve ser desenvolvida em jovens o mais cedo possível para que eles não sejam posteriormente em suas vidas vítimas de toda estranheza e insensatez possíveis. O *sensus communis* aqui é então entendido como a habilidade de colocar as coisas em seu devido lugar. Sem isso, todo o tipo de correção simplesmente paira no ar. Isso nos leva à antiga distinção entre lógica e tópica (*Topik*). Essa distinção torna-se relevante quando examinamos os ensaios escolares de nossos extravagantes pacientes hebefrênicos que já estão cometidos na tópica, embora a lógica permaneça intacta, mesmo que em sobrecarga. No sentido empregado por Husserl, somos capazes de afirmar: a lógica formal está inserida em uma “lógica do mundo”. A questão sobre a forma desta incorporação promete ser de grande interesse para a psicopatologia. A lógica que estamos falando é uma lógica do “mundo da vida”, ao qual o senso comum obedece de forma mais precisa: o mundo da vida¹⁶ não é, em grande parte, nada além de correlato intencional do senso comum.

Não é incomum que parentes dos pacientes relatem que a doença começou com o paciente levantando questões sobre as “coisas mais comuns”, coisas que, para o senso comum da pessoa saudável, são as mais óbvias do mundo. Em contraste, os pacientes ainda conseguem resolver tarefas difíceis e intelectualmente mais exigentes sem esforço considerável, e principalmente aquelas tarefas, cujo caráter permanece determinado e que não requerem interpretação. Nesta fase inicial, alguns pacientes se retiram para o estudo da matemática ou física. Eles tentam substituir a “consistência natural”¹⁷ guardada pelo senso comum através de construções lógicas mais ou menos refinadas. Entretanto, estes esforços são apenas temporariamente bem sucedidos. Em seguida resulta-se disso uma consistência rígida ou fixa que, como Binswanger (1956) demonstrou, conduz a uma excentricidade (*Verstiegenheit*).

Pode-se pensar que tudo isso pode ser facilmente estabelecido objetivamente por testes psicológicos. Mas isso não é o caso. O Teste de Inteligência Hamburg-Wechsler tem pouco a dizer sobre o funcionamento do senso comum. Temos visto pacientes esquizofrênicos que têm uma enorme perturbação ao funcionamento do senso comum, cujos QIs excedem 130. O perfil dos subtestes fornece por vezes indicações, mas nem sempre. O teste de Rorschach é mais informativo, mas ainda há uma falta de especificidade. Os esforços recentes em psicologia clínica para propor uma hipótese de “pensamento super inclusivo (*Overinclusive-thinking-Hypothesis*)” ainda não têm sido particularmente aplicáveis no domínio prático, mas têm considerável interesse teórico¹⁸. “Superinclusão” indica uma perda de contorno no pensamento, ou de modo mais preciso, a falta de capacidade de distinguir entre o relevante e o irrelevante. Parece que o conceito de relevância é um conceito particularmente tangível, e por essa razão, raramente se reflete acerca dessa tangibilidade. O que realmente nos permite reconhecer algo enquanto relevante ou irrelevante? Seja o que for, não é a lógica formal, nem um critério empírico. Por outro lado, no entanto, também não é algo que é simplesmente irracional, ou puramente ditado pelo sentimento. Referimo-nos, sim, ao que a tradição mais antiga descreve como a “faculdade de julgar” (*Urteilkraft*), a partir do qual o senso comum mostra-se como um expoente particular.

Até agora, métodos relativamente simples de investigação clínica provaram ser mais eficazes na investigação deste problema. O paciente, por exemplo, é solicitado a recontar fábulas, explicar provérbios e ditados, interpretar histórias de imagens, etc. O que está sendo examinado em tais procedimentos? Eu afirmo que isso é basicamente - embora não exclusivamente - o senso comum. Esses procedimentos são geralmente conceituados em termos de busca da presença de um transtorno de pensamento esquizofrênico latente. Mas todo psiquiatra sabe por experiência própria que o transtorno do pensamento só se torna uma preocupação com os pacientes mais severamente perturbados, no sentido daquilo que Beringer (1924, 1926) descreveu a partir da abreviação do “escopo do arco intencional”. Kuhn (1943) escreveu, em uma análise ainda hoje significativa do teste de imagem pai e filho com pacientes com esquizofrenia, sobre um “dano nas funções cognitivas de simpatia”. Apesar de sua referência a Max Scheler, no entanto, a questão decisiva de como a simpatia poderia ser “cognitiva” permanece não resolvida. O fato é que muitas vezes é impossível decidir se é um transtorno de pensamento ou de afeto (da chamada “empatia” (*Einfühlung*)). Essa alternativa se torna em si questionável; ela se mostra como uma alternativa qualquer, que aponta para a presença de uma verdadeira estrutura circular. Pode-se dizer que na capacidade de julgar, o “sentir” (*Fühlen*) se torna o órgão da cognição. Mas mesmo isso não se mostra como suficiente. A afetividade e a capacidade de julgar, como a encontramos no senso comum, referem-se a uma unidade original de pensamento, sentimento e vontade no *Dasein* humano, que está primordialmente voltado a um mundo-com (*mitwelt*).

Tendo em vista uma das dificuldades acima para colocar tais anormalidades estruturais em forma objetiva, a análise fenomenológica das descrições introspectivas daqueles pacientes que são capazes de providenciá-las continua sendo o método de escolha. Pacientes de tipo esquizofrenia reflexiva simplex, são parti-

16 Para Husserl, o “mundo da vida” é o mundo que está escondido no horizonte de nossa humanidade compartilhada” e, portanto, serve como “a base continua para nossa experiência de validade, uma fonte sempre pronta para auto evidência tomada como pressupostos concedidos” (Hua VI, 124).

17 O conceito de “consistência natural” de Binswanger, que ele desenvolveu em estreita relação com o filósofo, Szilasi, precisa ser desenvolvido tanto no que diz respeito ao que ele quer dizer por “natural” quanto por “consistência”. O que o senso comum realmente preserva é o equilíbrio do que tem sido chamado por Binswanger de “proporções antropológicas”, em clara posição contrária a um aumento alarmante da verticalidade e, isto é, com relação a isso, os perigos da emergência na horizontalidade do *Dasein* (Agora somos mais facilmente capazes de entender a ambivalência de Goethe ou Hegel em direção ao senso comum). Entretanto, essas representações de modelos precisam de maior esclarecimento.

18 Um sumário condensado acerca da pesquisa até então realizada foi dado por Payne (1966) e Fish (1966).



cularmente adequados para este propósito. Wyrsh (1940) foi o primeiro a descrever e apontar a importância teórica dessa forma de transtorno. Clinicamente, ele se mostra como raro. Dos 455 pacientes examinados para este transtorno em nossa clínica, apenas 27 estavam em uma condição prolongada marcada por uma específica reflexividade. Deste grupo, apenas cinco poderiam ser indicados enquanto esquizofrenia simplex.

As passagens a seguir foram retiradas de depoimentos feitos por uma paciente de 20 anos. Após uma grave tentativa de suicídio, ela foi admitida na Clínica Psiquiátrica da Universidade de Freiburg:

“O que é que eu estou perdendo? É algo tão pequeno, tão estranho, é algo tão importante, sem o qual não se pode viver. Acho que não tenho mais base (*Halte*). Com relação às coisas mais simples do cotidiano preciso dessa base. É a obviedade natural que me falta”.

(O que ela entende por isso?) “Toda pessoa deve saber como se comportar, têm uma direção, um modo de pensar. Seu agir, sua humanidade, sua habilidade de socializar, tudo isso envolve regras do jogo que a pessoa segue. Eu não pude até então ser capaz de reconhecer essas regras. Eu perdi os fundamentos (*Grundlagen*), não funcionou para mim, porque toda coisa se baseia sobre outra, não sei como chamar isso... isso não é um conhecimento... toda criança sabe disso! É o tipo de coisas que se entende naturalmente...”

“Veja, por exemplo, como tem sido difícil para mim. Eu fui admitida na clínica e todos os dias – como tudo isso aconteceu aqui neste espaço – tentei simplesmente absorver como os outros se comportavam. E sempre comprimido como uma criança... Isso não é nenhum estado normal! A alma está doente... o que mais poderia ser?”

Para compreender o que é expresso nessas falas mais balbuciadas do que faladas, é necessário direcionar-se a um daqueles campos nos quais a psiquiatria — segundo Kisker (1960, 10) — torna-se filosófica. No entanto, isso não significa que precisamos interpretar essas declarações metafisicamente ou se envolver em especulação metafísica. Declarações de pacientes como os citados acima revelam imediatamente as condições de possibilidade de nossos *Dasein*, que de outra forma permanecem ocultas. A paciente afirma que o que lhe falta é “algo tão pequeno... algo tão importante, sem o qual é impossível viver”. Ela mesma considera “estranho” que algo tão pequeno, algo tão inabalável, se prove ser tão importante e necessário para a vida. Esse espanto – nascido de uma perplexidade desesperada – é o nosso ponto de partida. Devemos nos permitir ser direcionados a essa surpresa se queremos compreender completamente o conteúdo de tais declarações. O balbuciar da paciente e a luta por palavras não precisam ser vistas apenas como a expressão de um distúrbio do pensamento. Eles podem também ser causados pela incapacidade de nossa linguagem usual fornecer formas de expressar o que, por assim dizer, ela se baseia, isto é, um entendimento e um ser-compreendido (*Verständigtsein*) pré-predicativos e sem nome. Essa coisa pequena e importante, que a paciente afirma que falta, não é apenas o conhecimento das coisas do cotidiano naturalmente compreendidas, mas também e igualmente aquilo que ela saberia, e de fato “naturalmente saberia dessa forma”. O “quê” e o “como” desse conhecimento são relacionados diretamente um ao outro.

Um paciente do sexo masculino de 24 anos com esquizofrenia claramente tinha algo semelhante em mente quando escreveu o seguinte em uma carta dirigida “a um estranho”:

“Eu não sei se você é feliz. Vamos assumir que sim. A qual você agradece essa -bom, digamos- despreocupação? Sua infância, sua adolescência, seus amigos, seus conhecidos? Sua família? Talvez! Você agradece pelo seu conforto, pela sua despreocupação, pela sua felicidade, um “algo”; algo de que você não está nem consciente. Esse “algo” é o que possibilita primeiramente a despreocupação, etc. Ele constrói o primeiro fundamento”.

O que achamos expresso de forma mais desajeitada e, portanto, à primeira vista mais genuíno na primeira paciente, encontramos em uma forma mais reflexiva e autoconsciente no segundo. Em termos da coisa em questão, ela é a mesma. Com a expressão conscientemente condescendente, “...bem, vamos colocar dessa forma para que você entenda...”, o segundo paciente está indicando que ele tem algo muito específico em mente. Na verdade, ele continua: “Este ‘algo’ misterioso parece obstinadamente se opor à consciência, parece resistir a ela — e isso tem suas razões”. Em sua reflexão sobre o que ele está perdendo, o paciente obtém insights antropológicos essenciais.

Se nossa primeira paciente falou sobre “algo tão pequeno”. Ela vive aparentemente na crença de que o que falta a ela é algo tão imperceptível do qual se pode fundamentalmente desdenhar. Ela não consegue compreender que ele deva ter uma importância tão grande. Ela diz: “É tão pequeno. Alguém se depara com ele, por assim dizer, de passagem. Não há muito nele. Está naturalmente lá, evidente para todos. Outras coisas têm na verdade muito mais importância”. Então ela diz de forma um tanto depreciativa: “Estas são coisas intuitivas (*gefühlsmäßige Sachen*); isso deve se ter naturalmente, de modo a tacitamente poder realizar suas tarefas diárias.

Diante de seus déficits experienciados, nossos pacientes assumem uma máscara de aparente banalidade e desdém. Atrás dessa máscara se escondem o que é naturalmente óbvio e evidente para pessoas saudáveis. Sobre essa obviedade baseia-se o senso comum saudável. Kant¹⁹ escreve:

19 Crítica da Faculdade de Julgar C (KdU), S. 156/157. Aqui, utilizamos a tradução de Mattos, F. C. por se tratar de uma tradução direta. Consequentemente, estará alterada também nas referências. Ainda sobre a tradução, Mattos utiliza o termo “entendimento comum” ao invés de senso comum durante seu trabalho, o qual, não devemos alterar, mas contém o mesmo sentido.



O entendimento humano comum, como um mero entendimento saudável (ainda não cultivado) que é o mínimo que se pode esperar de alguém que faz jus ao nome de ser humano, tem por isso a infeliz honra de receber o nome de entendimento comum (*sensus communis*); tanto é assim que a palavra “comum” (não apenas em nossa língua, que contém efetivamente aqui uma ambiguidade, mas também em muitas outras) entende-se simplesmente “vulgar”, aquilo que se encontra em toda parte, algo que absolutamente não é uma honra ou vantagem possuir (Kant, 2016, p. 191).

Mas é precisamente isso que nossa paciente quer expressar. Ela afirma repetidamente que o que falta a ela é o mais banal. Por outro lado, ela, por necessidade, toma isso como o mais importante, como o mais fundamental, o mais necessário na vida.

Nossa paciente afirma: “É uma sensação tão estranha, quando nem se sabe a mais simples das coisas”. De fato, são, de modo objetivo, as coisas mais simples que parecem escapar dela: como se comportar em certas situações, como se vestir, como lidar com os problemas cotidianos, como falar com as pessoas que se encontra, ou o que se deve pensar sobre elas, e assim por diante. Foi possível, no entanto, discutir questões abstratas e teóricas relacionadas à sua condição sem quaisquer dificuldades.

Tomemos um exemplo concreto. A paciente se pergunta qual vestido ela deve vestir para uma ocasião específica, e isso se torna uma tortura, pois ela pergunta a si mesma que material o vestido deve ter, ela tenta deixar claro para si mesma até os mínimos detalhes porque ele deveria ser precisamente essa cor e deste material para esta ocasião. É muito fácil ver como isso se torna um empreendimento sem fim. Afinal, as qualidades particulares do que se considera agradável no material de um vestido são, em parte, complexamente determinadas por processos de julgamento a partir da sociedade. Nós não estamos preparados para analisar esses processos individualmente - convenções burguesas, tendências de moda, qualidades artísticas, reminiscências pessoais, vontade própria em ter um estilo pessoal. Exatamente estas coisas, isto é, aquelas que não se deixam racionalmente claramente definir, cujas pressuposições tem seu lugar de forma interpessoal, isto é, são temas de “sentimentos tácitos”, que se tornam problemáticas para ela.

Em relação a isso, é interessante ler em Kant²⁰:

o gosto tem mais direito a ser denominado *sensus communis* do que o entendimento saudável... Poder-se-ia até definir o gosto como a faculdade de julgamento daquilo que torna o nosso sentimento por uma dada representação *universalmente comunicável* sem a mediação de um conceito (Kant, 2016, p. 193).

Vico, Shaftesbury, e outros já haviam feito declarações sugestivas nesta direção. No início do século 20, Simmel (1909, 26), indicou especialmente acerca do fenômeno da moda o significado da -como ele chamou- “imitação”²¹ para a “transição da vida grupal para a vida individual”. A transição daria na vida prática o mesmo tipo de satisfação que se experimenta na vida teórica, se nós conseguíssemos ordenar um fenômeno individual a um conceito geral. No entanto, os pacientes acima mencionados são incapazes de tomar qualquer consolo em tais sentimentos de satisfação. A possibilidade de habitar em um mundo habitual saudável é, entretanto, exatamente baseada nela, (Wyrsh 1949), e a auto-evidência natural do Dasein cotidiano tem suas raízes na habitualidade saudável. A auto-evidência natural da existência cotidiana nutre-se de tal habitualidade.

Nós nos deparamos, então, com a relação essencial entre o significado lógico e o significado social do “geral” (isto é, do “comum” a cada indivíduo). Devemos perguntar: como pode ser construído aquilo (dentro de uma certa cultura) que é válido, por assim dizer, na espontaneidade, de forma que posteriormente seja -integrado à personalidade- em uma forma metamorfoseada enquanto algo relativamente próprio, completamente óbvio, tomado novamente como pertencente ao mundo interpessoal (*Mitwelt*). Essa pergunta -isto é, como nós a partir do que é óbvio chegamos ao que é independente-, se deixa responder através do processo de maturação da pessoa saudável a partir de si mesma. Para muitos de nossos pacientes, no entanto, todo esse processo parece se tornar problemático. Como resultado, eles constantemente alternam entre uma suposição estereotipada das máximas retiradas de seu ambiente e um retiro autista em si mesmo²².

Seria certamente um erro assumir que isso poderia ser explicado nesses pacientes como uma relação mórbida com si próprio, o que Conrad identifica como uma “cãibra” na habilidade de refletir. Neste sentido, as coisas melhorariam para esses pacientes se eles ao menos pudessem refletir menos. Quando isso foi sugerido à nossa paciente, ela respondeu com veemência:

“A pessoa sempre se compara com outras pessoas.... Todo mundo faz isso. Isso passa apenas despercebido em outras pessoas” [ou seja, em pessoas saudáveis]. “Isso sobre o qual eu estou falando todos fazem ou já fizeram. É o que se chama de sentimento refinado treinado”²³. Todo mundo precisa disso!”

Nossa paciente refere-se a uma necessidade básica de precisar comparar, o qual a pessoa saudável no sentido de um “perfeito a priori” (Heidegger) sempre disponível para si. A paciente torna isso claro quando ela

20 KdU, S. 160 (Original). Trecho retirado da tradução de Mattos (2016).

21 Este conceito da “Reprodução” (Nachahmung) refere-se, entretanto, somente de forma imprecisa a aquilo sobre o que se trata aqui.

22 Encontramos essa alternativa de forma ainda mais extrema na ecolália e ecopraxia, de um lado, e negativismo ou inacessibilidade estuporosa, do outro.

23 Quando a doente fala de um “Sentimento refinado” ou de “um tipo de sentimento mundano”, ela não tinha ideia de que tais pensamentos têm sua ressonância no “espírito de finesse” de Pascal. “Esprit de finesse” e “esprit de cœur” podem ser vistos como modos mais diferenciados de aparecer do senso comum.



repetidamente afirma quão “estranho” é aquilo que falta a ela.

“Isso é o que é tão estranho para mim. O que está faltando para mim é ainda mais fundamental do que o que está faltando para os outros. Muitas pessoas não sabem se vestir bem. Mesmo que eles saibam que não têm bom gosto, não se incomodam muito com isso. Mas eu estou perdendo algo ainda mais fundamental. Essas pessoas não percebem essa necessidade em suas vidas, porque isso não falta a elas. Isso acontece de tal modo, que se sente apenas essa necessidade na vida. Então apenas se possui isso e é possível fazer sentido. Elas são capazes de criar uma conexão com os outros e entrar em um reino no qual tudo funciona a partir de si mesmo. Então, são capazes de se encontrar nisso. Então, é natural e óbvio. Uma pessoa é realmente incapaz de viver se isso é perdido”. Em desespero, ela continua: “Sem isso, não se pode dar conta de nada!”

Kant²⁴ escreve:

Mas por *sensus communis* se deve entender a ideia de um sentido de *comunidade*, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar de todos os demais, para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo (Kant, 2016, p. 191)

Em contraste a isso, nossa paciente reclama: “Não tenho nenhum padrão interno de comparação pelo qual eu consiga identificar se sou capaz de simpatizar (*mitfühlen*) com os outros”. Isso contrasta com o que carrega uma característica *a priori* – segundo Kant – na pessoa saudável. Como um padrão interno interiorizado, enquanto transcendência já realizada, ele serve como uma base indispensável para ser capaz de se colocar no aqui e agora na posição da outra pessoa. Também serve como pressuposto para julgamentos compartilhados com outros, o que é, no entanto, realizado a cada dia novamente com o maior esforço por esses pacientes. Isso é, de fato, tão difícil para nossos pacientes que se voltar aos outros e às coisas cotidianas — o que repousa em tal base - não é mais possível.

É compreensível que o psiquiatra esteja inclinado a descrever formalmente tal “a priori”, não enquanto mera condição transcendental de possibilidade, mas sim de examiná-lo no desenvolvimento da história de vida do paciente. Em termos fenomenológico-transcendentais, se a capacidade peculiar do senso comum tem sua base na constituição intersubjetiva do mundo da vida, e então questiona o psiquiatra a respeito das condições fáticas do ancoramento em um tal mundo-da-vida constituído intersubjetivamente. Nós somos então direcionados para o desenvolvimento infantil²⁵. É sabido que Erikson (1957) descreve a “confiança básica” (*basic trust*) como a primeira base da relação da pessoa com o mundo. Segundo a tese do biólogo Portmann (1951), o significado do “nascimento precoce ou prematuro” nos humanos se baseia no fato de que o processo resultante de maturação é codificado por fatores sociais, e isso não ocorre desta forma em animais. No entanto, apenas a primeira disposição do senso comum se dá no tempo da primeira infância. Seu desenvolvimento real é observável apenas mais tarde em íntima relação com o desenvolvimento da linguagem.

A relação entre o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento do senso comum é importante, mas não vamos investigá-la aqui. Em vez disso, vamos focar em algumas hipóteses que podem ser encontradas no trabalho de Wynne. Eles nos ajudam a entender como o desenvolvimento do senso comum na história da vida do indivíduo pode se tornar perturbado. Ele propôs uma relação íntima entre as formas predominantes de comunicação na família e as formas de organização (incluindo o estilo cognitivo) nas crianças que pertencem à família. Essas conexões são particularmente evidentes em famílias nas quais as crianças adoecem tardiamente de esquizofrenia. Estilos de comunicação – ou seja, o que ocorre ou não ocorre entre os membros da família – tornam-se internalizados no paciente e desempenham um papel na forma como os pressupostos de cognição, julgamento e, também, a capacidade de encontrar os outros se desenvolvem. Um dos métodos básicos em nossa avaliação da esquizofrenia é a avaliação de seu impacto na capacidade de encontrar outros (von Bayer 1955).

Mesmo que tais hipóteses sejam apenas parcialmente confirmadas por mais pesquisas, no entanto, ganharíamos uma compreensão conceitual da gênese e perturbação do senso comum. Seguindo uma conhecida formulação de Goethe, pode-se dizer que o senso comum é um “órgão”, que é formado na comunicação, para fins de comunicação, na comunidade, para a comunidade. Dado o estado da arte da pesquisa, no entanto, deve-se deixar em aberto o quanto realmente o meio – neste caso, o ambiente comunicativo – no qual a criança se desenvolve, fornece a base na qual o senso comum evolui, o quanto um processo geneticamente determinado de maturação ou, respectivamente, sua falha, desempenha um papel em seu desenvolvimento.

Uma outra questão é a seguinte: por que esta falta do senso-comum se manifesta de tal forma normalmente após a puberdade se ele se predispõe tão cedo? Uma resposta possível é que essa habilidade só é testada pela primeira vez quando o indivíduo começa a amadurecer, a tornar-se independente²⁶. Esta pergunta, no entanto, requer uma pesquisa mais elaborada dentro da psicopatologia do desenvolvimento e do amadurecimento²⁷.

Em conclusão, devemos considerar uma possível objeção: É o senso-comum de forma geral um fe-

24 KdU, S. 157. Trecho retirado da tradução de Mattos (2016).

25 Este já foi o caso quando nós apontamos, junto a Simmel, ao “Significado da Imitação para a passagem da vida grupal para a vida individual”, uma vez que a fase da vida na qual a imitação tem sua maior importância é sem dúvidas a primeira infância.

26 Kuhlenskampff (1964), além disso W. Kretschmer (1957), W. Bräutigam (1965), entre outros.

27 Comparar com Häfner (1963), v. Baeyer (1968).



nômeno universal? Se trata, enfim, talvez, de um produto de processos sociais, ou, nesse caso, de estruturas sociais específicas? Não há – para dizer o mínimo – manifestações extremamente diversas de senso comum em diferentes contextos socioculturais? Em relação a isso dizemos apenas o seguinte: quais juízos de senso comum (*Common-sense-Urteile*) predominam varia obviamente de sociedade para sociedade. Porém, que algo como o senso-comum existe em diferentes povos e nos diferentes níveis de desenvolvimento socioculturais pode ser dificilmente questionado²⁸. No entanto, existem não apenas diferenças de conteúdo, como também diferenças formais e de intensidade. Ou seja, os tipos de graus de relação ao senso comum podem variar²⁹. Eles correspondem às várias formas de constituição da intersubjetividade de um mundo-da-vida, isto é, aos diferentes níveis de ancoramento nele. Observações de variações cultural do Extremo Oriente³⁰ parecem apontar nessa direção. Referente a isso devem ser esperados importantes desenvolvimentos da psiquiatria transcultural comparativa.

Finalmente se coloca a questão acerca da essência do senso comum: há um senso comum no sentido de uma função estática baseada em uma predisposição herdável e em um desenvolvimento infantil? Enquanto uma função que precisa estar simplesmente disponível e relativamente intacta, também aqui, ou exatamente aqui, onde a pessoa, através das verdades mediadas através dela, quer de forma saudável se desenvolver? Ou seria questionável esta cristalização (*Herauspräparierung*) em isolamento de um senso-comum que pode ser de diferentes formas afetado e danificado? Afinal, essa abordagem não nos levaria somente de volta a estados da psico(pato)logia que devem ser superados? Enfim, seria o desenvolvimento do *Dasein* humano algo como um processo dialético, cuja maior ou menor fragilidade, insegurança ou mesmo o distúrbio factual de uma função hipotética e basal do senso-comum daria exatamente o impulso para o desenvolvimento de uma auto-consciência mais refinada que a cada nível mais complexo de mediação realiza o encontro com os mundos dos outros bem como a integração do próprio mundo naquele mundo comum a nós?

Quer dizer, com relação à fragilidade do senso-comum, trata-se de uma deficiência ou de um risco que co-constitui a essência do ser-humano? Esta última visão corresponde à longa tradição de modelos antropológicos filosóficos, que se estende de Herder a Gehlen. Senso comum seria então dado em termos dos mais diversos níveis de desenvolvimento dialético. Ele seria, assim como o *Dasein* humano, não algo estático, mas pelo contrário, seria incorporado em um “tornar-se” (*Werden*) dialético. Assim, a possibilidade que mencionamos acima de se apegar “demais” ao senso comum na constituição da personalidade de pacientes depressivos aponta também na direção de uma tal dialética.

Se, isto é, em que medida os “distúrbios” do senso-comum abordadas neste estudo representam uma descompensação na estrutura de desenvolvimento dialético da essência humana, ou em que medida eles repousam sobre uma insuficiência basal, que por si só não entra em um processo dialético, uma vez que eles afetam as pressuposições, a partir das quais este processo inicia e permanece corretamente ou incorretamente em curso, é uma pergunta que não pode ser respondida em termos do nosso estado atual de nossos conhecimentos, mas apenas em termos de nossas preferências individuais por determinadas visões de mundo. Em contraste, devemos focar nossa atenção no desenvolvimento de métodos que sejam capazes de, no futuro, delimitar empiricamente o escopo de validade de um método direcionado às deficiências estáticas e um outro voltado à análise dialética.

Referências³¹

- Baeyer, W. v.: *Jugendliche Problematik und Reifung in ihrer Bedeutung für die Psychiatrie*. Ruperto-Carola 45: 167-174 (1968). - *Der Begriff der Begegnung in der Psychiatrie*. *Nervenarzt* 26: 369-376 (1955).
- Baeyer-Katte, W. v.: *Immanuel Kant über das Problem der abnormen Persönlichkeit*; in: W.v. Baeyer and R. M. Griffith, *Conditio humana*. Erwin W. Straus on his 75th birthday, pp. 35-54 (Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1966).
- Bergson, H.: *Ecrits et paroles*, T. I, p. 84 ff. (RM Mosse Bastide); *Zit. n. Gadamer*.
- Beringer, K.: *Beitrag zur Analyse schizophrener Denkstörungen*. *Z. ges. Neurol. Psychiat.* 93: 55-61 (1924). - *Denkstörungen und Sprache bei Schizophrenen*. *Z. ges. Neurol. Psychiat.* 103: 185-197 (1926).

28 Comparar com M. Natanson (1963, S. 912-914).

29 O senso comum torna-se particularmente saliente quando os processos de individuação em uma sociedade se tornam acelerados. Importante aqui é o conceito de Habermas sobre a mudança estrutural da esfera pública. W. v. Baeyer-Katte [1966] apontou especial para isso. Não é acidental que as discussões sobre o senso comum aumentaram no século XVIII. No entanto, uma relação dialética duradoura (enquanto o sujeito se desenvolve de forma saudável: também é uma relação produtiva) de tensão entre um *sensus communis* e um *sensus privatus* parece pertencer à estrutura essencial do ser humano

30 Comparar, por exemplo, “*Beiträge zur vergleichenden Psychiatrie*” (Contribuições para a Psiquiatria Comparada) ed. por N. Petrilowitsch (1967), especialmente a descrição de Wulf de uma certa “relatividade”, que é específica para a consciência dos vietnamitas, é importante para nosso tema.

31 Consoante o original (N. do T.).



- Binswanger, L.: Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit (Niemeyer, Tübingen 1956). - Über das Wahnproblem in rein phänomenologischer Sicht. Schweiz. Arch. Neurol. Neurochir. Psychiat. 91: 85-88 (1963). - Wahn (Neske, Pfullingen 1965).
- Bleuler, E.: Dementia praecox oder die Gruppe der Schizophrenien; in Aschaffenburg, Hb. der Psychiatrie, Vol. IV (Deuticke, Leipzig u. Wien 1911).
- Bräutigam, W.: Erlebnisvorfeld und Anlässe schizophrener Psychosen. 7. Psychiatertagung des Landschaftsverbandes Rheinland, Süchteln 1965.
- Cohen, M. B.; Baker, G.; Cohen, R. A.; Fromm-Reichmann, F. and Weigert, E.: An intensive study of twelve cases of manie-depressive psychosis. Psychiatry 17: 103-137 (1954).
- Conrad, K.: Die beginnende Schizophrenie (Thieme, Stuttgart 1958).
- Descartes, R.: Oeuvres et lettres (Gallimard, Paris 1953).
- Erikson, E. H.: Kindheit und Gesellschaft (Childhood and Society [New York 1950]) (Klett, Stuttgart/Zürich 1957).
- Fish, F.: Experimentelle Untersuchung der formalen Denkstörung bei der Schizophrenie. Fortschr. Neurol. Psychiat. 34: 427-445 (1966).
- Funk and Wagnall: Standard dictionary (Int. Ed., New York 1964).
- Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik; 2. Aufl. (Mohr, Tübingen 1965).
- Gebattel, V. v.: Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie (Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1954).
- Göppert, H.: Zwangskrankheit und Depersonalisation (Karger, Basel/New York 1960).
- Häfner, H.: Prozess und Entwicklung als Grundbegriffe der Psychopathologie. Fortschr. Neurol. Psychiat. 31: 393-438 (1963).
- Heidegger, M.: Sein und Zeit (Niemeyer, Halle 1927).
- Hofer, G.: Der Mensch im Wahn (Karger, Basel/New York 1968a). - Der Wahnende als Mitmensch. Psychiat. clin. 1: 253-262 (1968b).
- Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana, Bd. VI (Nijhoff, Den Haag 1954).
- Kant, I. (2016). Crítica da Faculdade de Julgar. Mattos, F. C. (Trad.). *Editora Vozes Ltda.* (Original publicado em 1799).
- Kant, I.: Kritik der Urteilskraft; 3. Aufl. (C) (Königsberg 1799). – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; 2. Aufl. (B) (Königsberg 1800).
- Kisker, K. P.: Kants psychiatrische Systematik. Psychiat. Neurol., Basel 133:17-28 (1957). - Der Erlebniswandel des Schizophrenen (Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960).
- Kosik, K.: Die Dialektik des Konkreten (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967).
- Kraus, A.: Melancholiker und Rollenidentität; in: W. Schulte, Melancholie (Thieme, Stuttgart 1969).
- Kretschmer, W.: Die entwicklungspsychologischen Zusammenhänge im Aufbau der Hebephrenie. II. Int. Kongr. f. Psychiatrie. Congress Report, Vol. 1, p. 215-218 Orell 8c Füssli, Zürich (1959).
- Kühn, H.: Über Störungen des Sympathiefühlens bei Schizophrenen. Ein Beitrag zur Psychologie des schizophrenen Autismus und der Defektsymptome. Z. ges. Neurol. Psychiat. 174:418-459 (1943).
- Kulenkampff, C.: Psychotische Adoleszenzkrisen. Nervenarzt 30: 530-536 (1964).
- Lukács, G.: Die Eigenart des Ästhetischen; Bd. II, Ges. Werke Ed. 12 (Luchterhand, Berlin/Neuwied 1964).



- Moore, G. E.: Die Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze. Einl. von H. Delius (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969).
- Natanson, M.: Philosophische Grundfragen der Psychiatrie. I. Philosophie und Psychiatrie; in: Psychiatrie der Gegenwart, Bd. 1/2, pp. 903-925 (Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1963).
- Payne, R. W.: The measurement and significance of overinclusive thinking and retardation in schizophrenic patients; in P. H. Hoch and J. Zubin, Psychopathology of schizophrenia, pp. 77-97 (Grüne and Stratton, New York/London 1966).
- Petrilowitsch, N. (Hg.): Beiträge zur vergleichenden Psychiatrie. Akt. Fragen Psychiat. Neurol., Vol. 5 (Karger, Basel/New York 1967).
- Portmann, A.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen; 2. Aufl. (Karger, Basel 1951).
- Reid, TH.: The philosophical works; Bd. II. Ed. Hamilton (Edinburgh 1846).
- Shaftesbury, A. Earl of: Characteristics of men, manners, opinions, times; Bd.I-III (London 1711). Treatise II (Dtsch. Ausg.: Philosophische Werke, Bd. I-III [Leipzig 1776-1779]).
- Simmel, E.: Die Mode. Philosophische Kultur; 2. Aufl. (Leipzig 1909).
- Straus, E.: Psychologie der menschlichen Welt; p. 208 ff. (Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960).
- Tellenbach, H.: Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontakts (Müller, Salzburg 1968).
- Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (de Gruyter, Berlin 1965).
- Vico, G.: De nostri temporis studiorum ratione (Neapel 1708) (Lat.-dtsch. Ausg.: Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung [Wiss. Buchgesellsch., Darmstadt 1963]). - La Scienza Nuova (1725/1744) (Dtsch. Übers. von E. Auerbach: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker [de Gruyter, Berlin/Leipzig 1924; Rowohlt, Reinbek 1966]).
- Wyrsch, J.: Über die Psychopathologie einfacher Schizophrenien. Mschr. Psychiat. Neurol. 102: 75-106 (1940). - Die Person des Schizophrenen (Haupt, Bern 1949).



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 / aholanda@ufpr.br