

# Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume IV - N° 2  
**2023**

ISSN 2675-4673

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**Volume 4 – N. 2**

**2023**

## Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 4, n. 2 (2023) – Curitiba, 2023.

82p.: il.: 30 cm

**ISSN 2675-4673**

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 4 n.2, 2023. 78p

Impresso no Brasil  
Printed in Brazil



**Volume 4- N. 2 - 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](mailto:aholanda@yahoo.com)

---

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

---

# SUMÁRIO

## Editorial

<b>Editorial .....</b>	<b>VII</b>
------------------------	------------

## Artigos

<b>Hacia una Psicoterapia de Pareja Fenomenológicamente Orientada .....</b>	<b>73</b>
Augusto Zagmutt Cahbar (Universidad de Chile) & Danilo Andrés Rodríguez Lizana (Universidad de Chile)	
<b>A Experiência da Branquitude no Brasil: Uma Análise do Filme “Que horas ela volta?” .....</b>	<b>82</b>
Gabriela Palu da Silva (Universidade Federal do Paraná) & Camila Muhl (FAE-Centro Universitário)	
<b>Los Límites del Objeto. Sobre la Noción de Espectralidad en Jacques Derrida .....</b>	<b>95</b>
Hernán Crego Bonhomme (Universidad de Buenos Aires)	
<b>Posicionamentos da Différance: A Desconstrução como Estratégia de Leitura do Mundo da Vida.....</b>	<b>102</b>
Caio Monteiro Silva (Pontifícia Universidade Católica do Paraná) & Hernani Pereira dos Santos (Universidade Estadual do Ceará)	
<b>A Clínica Fenomenológico Existencial Infante Juvenil: Uma Revisão de Literatura Integrativa Brasileira .....</b>	<b>112</b>
Klessyo do Espírito Santo Freire (Centro Universitário Uninassau/Universidade Federal da Bahia), Fernanda Santos Reis Couto (Centro Universitário Uninassau) & Keilla Christina do Nascimento Cardoso (Centro Universitário Uninassau)	

## Entrevista

<b>Qual o Custo Social do Progresso? .....</b>	<b>121</b>
Edgar Morin (2012)	
<b>Quel est le Côté Social du Progrès? .....</b>	<b>126</b>
Edgar Morin (2012)	

## Tradução - Texto Clássico

<b>Capítulo 2 – Suscitando Narrativas (“Vivendo para Além do Transtorno Mental: Estudos Qualitativos de Recovery na Esquizofrenia”).....</b>	<b>132</b>
Larry Davidson (2003)	
<b>Sobre as Relações entre Esquizofrenia e Obra.....</b>	<b>148</b>
Karl Jaspers (1922)	



## EDITORIAL

O corpo editorial da revista Phenomenology, Humanities and Sciences, torna público o segundo número do quarto volume, ano 2023. Focado em nossa missão de manter vigente um espaço científico que abranja as mais diversas áreas das humanidades, e que estejam interessadas nos diálogos e intersecções com a Fenomenologia, o presente número contém uma pluralidade de temas, sendo assim, multifacetário.

O artigo inaugural desta edição é produzido por Augusto Zagmutt Cahbar e Danilo Andrés Rodríguez Lizana, com o título “Hacia una Psicoterapia de Pareja Fenomenologicamente Orientada”. Com o intento crítico de abordar as implicações da psicoterapia de casal a partir de uma ontologia substancialista, os autores desconstróem a perspectiva naturalista que visa as relações a partir de um ponto de vista funcional, e por assim dizer, ideal, em prol de uma análise que vise a mobilidade dos fenômenos. A conquista da análise encaminha para uma reconstrução das intervenções nas psicoterapias de casal, a partir do suporte onto-epistemológico da hermenêutica.

O segundo artigo deste número é denominado por “A Experiência da Branquitude no Brasil: uma análise do filme ‘Que horas ela volta?’”. As autoras Gabriela Palú da Silva e Camila Muhl, expõem e problematizam a falácia da democracia racial que é difundida no Brasil. Através da evidenciação do problema, as autoras visam o pioneirismo na temática da análise da branquitude, tema vilipendiado pelas análises fenomenológicas. Analisando ao filme, demonstram como algumas categorias, tais como, “superioridade branca”, “encontro com a mulher racializada” e “fragilidade branca” como parte das vivências de pessoas brancas, inviabilizam a desconstrução social.

Hernan Crego Bonhomme é o autor do terceiro artigo; “Los limites del Objeto: sobre la noción de Espectralidad em Jacques Derrida”, no qual o autor resgata a conferência de Jacques Derrida denominada “Espectros de Marx” para analisar a categoria do espectral, conteúdo instável de diversas dicotomias, como a presença e a ausência. Com qualidade, o autor expõe como Derrida usa desta categoria para romper com as barreiras da ontologia clássica que traçam uma separação total entre ser e não-ser, que orienta a compreensão helênica, e por conseguinte, contemporânea. A noção de espectralidade possibilita, então, uma nova forma de pensar o político.

Na sequência, temos o artigo titulado “Posicionamento da Différance: a desconstrução como estratégia de leitura do Mundo da Vida”, fruto da parceria entre Caio Monteiro Silva e Hernani Pereira da Silva, se propõem a pensar a leitura de um modo desconstrutivo. Neste caminho, os autores realizam uma construção metodológica, arcabouçada em Derrida para as pesquisas em torno do fenômeno em ciências humanas. Dividida em duas etapas, a investigação que a aparição do mundo da vida é pluralmente condicionada, contingenciado tanto na história, desapropriada de qualquer último princípio.

Encerrando o tópico de artigos inéditos, os autores Klessyo do Espírito Santo Freire, Fernanda Santos Reis Couto e Keilla Christina do Nascimento Cardoso, publicam a investigação sob o título “A Clínica Fenomenológica Existencial Infante Juvenil: uma revisão de literatura integrativa brasileira”, com o objetivo de compreender como a clínica de orientação fenomenológica e existencial é abordada na literatura brasileira. Os resultados demonstram que a compreensão geral do conceito de infância é desvinculada de um a priori determinante, mas associada a um ser relacional com o mundo.

Trazemos ainda uma inestimável contribuição – uma entrevista inédita, bilíngue, com um dos maiores intelectuais vivos do nosso século – realizada por André Vinícius Dias Senra e Mateus Geraldo Xavier, com o grande nome da Filosofia mundial, Edgar Moran. O tema geral da entrevista versa sobre os custos sociais do progresso, abordando pontos como “o que é progresso”, “por que o projeto de progresso antropocêntrico resulta em desequilíbrios”, “o problema da consciência e da conscientização”, e outros diversos. Com maestria e altíssima qualidade, Edgar Morin posicionou-se diante de todas as indagações sobre o tema.

Por fim, ao presente volume conta com a tradução de dois textos clássicos, sendo eles: “Suscitando Narrativas (Vivendo para além do Transtorno Mental: estudos qualitativos de Recovery na Esquizofrenia)”, do renomado psicólogo Larry Davidson; e um clássico da literatura, “Sobre as relações entre Esquizofrenia e Obra”, do grande filósofo existencialista Karl Jaspers.

Agradecemos a todos – autores, colaboradores e leitores – que permitem a continuidade do projeto da revista, cumprindo sua missão com rigor e qualidade.

Boa leitura a todos.

Yuri Ferrete  
(Editor Associado)

Adriano Furtado Holanda  
(Editor Chefe)

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**ARTIGOS**





## HACIA UNA PSICOTERAPIA DE PAREJA FENOMENOLÓGICAMENTE ORIENTADA

Towards a phenomenologically oriented couple psychotherapy.

Hacia una psicoterapia de pareja fenomenológicamente orientada.

AUGUSTO ZAGMUTT CAHBAR\*  
DANILO ANDRÉS RODRÍGUEZ LIZANA\*\*

**Resumo:** O presente trabalho de pesquisa teórica pretende, em primeiro lugar, abordar criticamente as implicações de exercer a psicoterapia de casal a partir de uma ontologia sustancialista, típica das ciências naturais, quando suas categorias são colocadas a serviço do desvelamento do humano. Expõe-se que o lidar com a experiência humana assim executada tende a gerar a imposição de funcionamento ideal, ocultando a mobilidade do fenômeno amoroso, o que impede o acesso à singularidade da experiência de estar junto com os outros e acaba por regulá-lo e explicá-lo, a partir de um exercício comparativo a respeito de um ideal imposto. Em segundo lugar, busca delinear os fundamentos para propor uma Terapia de Casal de Orientação Fenomenológica. Diante da mencionada redução da mobilidade e singularidade da experiência amorosa, propõe-se abordar o fenômeno do casal a partir das categorias apresentadas pela fenomenologia hermenêutica, com o objetivo de revelar de forma compreensiva a experiência de estar junto com o outro. E a partir disso, formalizar uma abordagem psicoterapêutica conjugal que vá além dos desenvolvimentos descritivos e/ou explicativos típicos das ciências naturais.

**Palavras-chave:** Psicoterapia de casais; Fenomenologia hermenêutica; Psicoterapia fenomenológica.

**Abstract:** The present theoretical research work intends, in the first place, to critically address the implications of exercising couples psychotherapy from a substantialist ontology, typical of the natural sciences, when its categories are put at the service of unveiling the human. It is exposed that the deal with the human experience executed in this way, tends to generate the imposition of an ideal type of functioning hiding the mobility of the loving phenomenon, which obstructs the access to the singularity of the experience of being together with others and ends up regulating it and explain it, from a comparative exercise with respect to an imposed ideal. Secondly, it seeks to outline the foundations to propose a Phenomenologically Oriented Couples Therapy. Faced with the aforementioned reduction in mobility and uniqueness of the love experience, it is proposed to address the coupling phenomenon from the categories presented by hermeneutic phenomenology, with the purpose of comprehensively revealing the experience of being together with one another. And from that to formalize a couple psychotherapeutic approach that goes beyond the descriptive and/or explanatory developments typical of the natural sciences.

**Key Words:** Couples psychotherapy; Hermeneutic phenomenology; Phenomenological psychotherapy.

**Resumen:** El presente trabajo de investigación teórica, pretende en primer lugar abordar críticamente las implicancias de ejercer la psicoterapia de pareja desde una ontología sustancialista, propia de las ciencias naturales, cuando sus categorías son puestas al servicio de develar lo humano. Se expone que el trato con la experiencia humana así ejecutado, tiende a generar la imposición de ideales tipo de funcionamiento, ocultando la movilidad del fenómeno amoroso, lo cual obstruye el acceso a la singularidad de la experiencia de ser junto a otros y termina por normarla y explicarla, desde un ejercicio comparativo respecto a un ideal impuesto. En segundo lugar se busca delinear los fundamentos para proponer una Terapia de Pareja Fenomenológicamente Orientada. Frente a la mencionada reducción de la movilidad y singularidad de la experiencia amorosa, se propone abordar el fenómeno pareja desde las categorías que presenta la fenomenología hermenéutica, con el propósito de develar comprensivamente la experiencia de ser junto a otro. Y a partir de aquello, formalizar un enfoque psicoterapéutico de pareja que vaya más allá que los desarrollos descriptivos y/o explicativos propio de las ciencias naturales.

**Palabras Claves:** Psicoterapia de parejas; Fenomenología hermenéutica; Psicoterapia fenomenológica.

\* Profesor Adjunto de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Email: [augustozagmutt@gmail.com](mailto:augustozagmutt@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-2156-4941>

\*\* Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Profesor Asistente de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Email: [daniло.rodriгuez.darl@gmail.com](mailto:daniло.rodriгuez.darl@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4673-3109>



## I. La Experiencia del Amor y la Unión entre los Amantes

La experiencia de amor y la posibilidad de que los amantes puedan unir sus vidas, puede tomar tantas formas y colores como los que se encuentran en un caleidoscopio. Existen tantas formas de amor y unión, como momentos en la historia de lo humano, culturas posibles y personas, con sus vidas únicas y singulares (Luhmann, 1985; Badiou y Truong, 2012). Esta cualidad del modo de darse del fenómeno en cuestión, representa un desafío y un llamado a la precaución al momento de hacer de la pareja, y el amor que la une, el objeto temático de un método terapéutico. Es precisamente su cualidad caleidoscópica la que obliga a buscar un modo de comprenderla que respete su movilidad y diversidad, y proponer un método terapéutico que cuide de los amantes desde su singularidad, por medio de develar comprensivamente el modo de ser de cada pareja (Arciero, Bondolfi, y Mazzola, 2018; Zagmutt Cahbar, 2022).

Comprender lo que es el amor y la pareja, desde modelos ideales, sesgados histórica y culturalmente, implica el riesgo de imponer un ideal tipo de lo que toda pareja debería ser o llegar a ser, en su cualidad y configuración relacional. De ser así, las dificultades relacionales que ésta tenga pasarían a ser leídas como déficit, carencias comparativas en función del modelo ideal; y de esta manera, todo intento terapéutico pasa a estar teleológicamente definido por este ideal, al cual la pareja debe alcanzar (Canguilhem, 1971; Arciero et al., 2018; Zagmutt Cahbar, 2022). En este camino, la psicoterapia de pareja se transformaría en un ejercicio de diagnóstico comparativo, que explica el padecer singular desde la comparación general, poniendo su foco en un “retorno” al ideal tipo. Prioriza la intención explicativa desde una autoridad impersonal (incluso sin una teoría que la respalde), más que en la intención comprensiva de la singularidad histórica y experiencial de la pareja (Zagmutt Cahbar, 2022).

Giampiero Arciero y colaboradores (2018), en su propuesta de psicoterapia individual de raíz fenomenológica hermenéutica, desarrollan esta misma crítica a la psicología en general y dan cuenta de la “deuda pendiente”, respecto a la búsqueda de la comprensión de la singularidad de la experiencia humana. Apoyados principalmente en los estudios desarrollados por la filosofía Fenomenológica Hermenéutica, por autores tales como Martín Heidegger y Paul Ricoeur, dan cuenta de cómo la psicología, siendo una disciplina perteneciente a las ciencias humanas, no es ajena a la herencia occidental predominante, desde la cual se ha interpretado el espíritu humano y se ha generado esta deuda con la comprensión de la singularidad de la experiencia humana (Arciero et al., 2018).

La Fenomenología Hermenéutica ha sido una línea de investigación filosófica que ha intentado dar cuenta de la vida humana, de la manera más fiel al modo en que esta se desenvuelve en su acontecer, por medio de categorías comprensivas que den cuenta del cómo esta se da (Escudero, 2004). La utilización de categorías tan generales como la de “vida humana”, tienen precisamente el propósito de abarcar el fenómeno de la experiencia en su completitud, sin que sea necesario separar al sujeto humano de su mundo, como si ambos gozasen una existencia independiente y autónoma. Se busca dar cuenta comprensivamente de la vida humana en su acontecer, es decir en su ex-istencia (ser fuera de sí), en el singular encuentro entre su sentido vital y las circunstancias en que se despliega y realiza (Dastur, 2015).

Por el contrario, desde el naturalismo positivista predominante en occidente los intentos de comprender al mundo que rodea a lo humano, asumiendo su existencia como efectiva y objetiva, y por tanto independiente de la conciencia humana, han llevado a relegar la pregunta del lugar que ocupa el espíritu humano, en la relación que pueda tener con su propio mundo que habita (Trujillo, 2016). Esto ha terminado por extenderse al mismo sujeto, reduciendo la comprensión de su existencia a valores que la ciencia natural considera como objetivos: En su momento la psicometría y hoy en día las neurociencias (Arciero et al., 2018). Por otro lado, comprender la relación de lo humano con su mundo, asumiendo al sujeto como punto de partida y condición absoluta de posibilidad de toda realidad, conduce a un subjetivismo que termina por comprender la vida humana en términos de esencias o sustancias que la definen, desarraigándola de sus circunstancias históricas y temporales (Trujillo, 2016).

Ambos caminos (naturalismo positivista y subjetivismo) han conducido a las ciencias humanas, y en particular a la psicología, a un trato con su objeto de estudio caracterizado por la búsqueda de su definición por medio de la identificación de cualidades esenciales y sustanciales, que trascienden a las circunstancias en las cuales lleva a cabo su existencia. El foco se pone en la definición de categorías impersonales y no en la vida que acontece, que espera ser iluminada. (Arciero et al., 2018). De esta manera, la pregunta por lo que es o por el ser de la vida humana, toma la forma de: “¿Qué es la vida humana?”

Si el ser de las cosas es un “qué”, su condición ontológica de existencia o de realidad es efectiva. Es decir, se puede conocer por directa percepción sensorial (empirismo) o intelectual (idealismo), y así llegar a su



conocimiento por medio de realizar abstracciones universales debido su condición inamovible (Dastur, 2015; Trujillo, 2016). La psicología lleva más de cien años intentando definir su objeto temático, impulsada por la pregunta: “¿Qué es?”. Mientras la pregunta siga fundamentándose en una pretensión sustancialista, que reduzca el campo de posibilidades de su respuesta a un “qué” -a la búsqueda de definir la esencia que caracteriza y dota de ser a su objeto-, el resultado seguirá siendo un trato con la experiencia humana que reduzca su singularidad y diversidad; anulando su cualidad más propia, la de ser experiencia viva (Arciero, 2009).

A partir de esto se justifica la pretensión de abordar críticamente, las implicancias que conlleva un método de terapia de parejas basado en nociones sustancialistas respecto al amor y la pareja. Con tal propósito, se propondrán los fundamentos de un método terapéutico de pareja fenomenológicamente orientado, que busque resolver este problema por medio de un trato de la pareja, su padecer y la historia del amor que la une, que rescate y respete su singularidad. La diversidad de la experiencia humana y su singular acontecer, no puede ser plenamente develado desde un trato que anteponga las esencias y las abstracciones. Proponemos que la comprensión desde las circunstancias y el acontecer temporal, único y singular de la experiencia de ser pareja, nos permitirá satisfacer este deber ético de respeto y cuidado.

## **II. Implicancias de Reducir la Experiencia de la Pareja a una Sustancialidad**

Para responder a esta pregunta, es necesario hacer un breve recorrido histórico de la filosofía occidental, que no es más que el reflejo del lugar desde el cual lo humano se ha relacionado con el mundo y consigo mismo, haciéndose las preguntas fundamentales respecto a su existencia y del lugar que ocupa en el mundo. Desde la cuna de occidente, en la Grecia antigua, la cualidad de ser de los entes (Ontología) -la razón por la cual las cosas son lo que son- incluyendo lo humano, ha sido comprendida desde la lógica de la sustancia (Trujillo, 2016). La sustancia dota de existencia a las cosas, por medio de su cualidad inamovible, atemporal e independiente de toda circunstancia y accidente. En otras palabras, lo que haría ser a algo como tal, es un conjunto de cualidades esenciales que son previas a la existencia misma del ente (Trujillo, 2016). Por consiguiente, el espíritu occidental nace y se funda en torno a que toda relación de comprensión y estudio del mundo (ciencias naturales) y de sí mismo (ciencias humanas), debe estar orientado a la identificación de aquellas cualidades sustanciales que hacen ser y existir a los objetos estudiados (Arciero, 2009).

En los albores de la modernidad, Descartes inaugura una era antropocéntrica, confiando en la razón humana como el medio por el cual fundar todo conocimiento posible del mundo (Induni Alfaro, 2008). El pensamiento de Descartes no solo pone al sujeto en el centro del debate filosófico, como fuente necesaria y primera de todo conocimiento posible, sino que crea la noción de un sujeto autónomo, diferenciado e independiente del mundo que lo rodea. El sujeto moderno es autárquico -fundamento de sí mismo-, no necesita de nada más que no sea de su propia razón para existir, la cual permite acceder a la verdad del mundo, siendo él la primera certeza de existencia (Induni Alfaro, 2008). Con esta fe ciega en la razón humana, como punto de partida del cuestionamiento del mundo, el ego-centrismo del pensamiento occidental mantiene al sujeto como el centro gravitacional de todas sus preguntas y respuestas.

Kant radicaliza el subjetivismo, proponiendo dejar de preguntarse por un mundo que es imposible de conocer, sino mediante las estructuras trascendentales del sujeto (Villanueva Barreto, 2009). El sujeto de Kant es condición de posibilidad del mundo y establece una relación con éste de carácter epistemológico. Además, éste posee existencia propia, autónoma, y a priori, en su condición de ser un conjunto de categorías, que dan forma a los datos perceptuales que pueda recibir del mundo (Villanueva Barreto, 2009).

El pensar de Descartes y Kant, como modos de interpretar lo humano y su relación con el mundo, desde una ontología de la sustancia heredada del mundo griego, son la base para concebir la existencia humana, reducida a su condición y cualidad sustancial (Giampiero et al, 2018). Concebir un sujeto autárquico, que es fundamento de sí mismo y punto de partida del mundo que lo rodea, son las bases desde la cual la psicología nace. Esto se expresa en la confianza más radical, de que el espíritu humano, aquello a lo que se le llama alma o psique, tendría una existencia efectiva y objetiva, al igual como la de los demás entes que la rodean (Dastur, 2015). De esta manera, la psique se vuelve un objeto de estudio en su carácter sustancial. El foco consiste en definir las cualidades esenciales que la constituyen, y así cumplir con la característica crucial de la ciencia natural: la predicción. En este caso predecir en términos causales su modo de darse, y en caso de enfermar, curarla. De igual manera, variables como el tiempo, la historicidad y las circunstancias en las cuales el alma se expresa, o se realiza a sí misma, como una voluntad de vivir y ser, quedan completamente relegadas de su estudio, y pasan a ser datos anecdóticos, accesorios y a menudo indeseados, en el intento de definir aquellas cualidades necesarias, esenciales e invariantes que le entregan su ser inamovible (Dastur, 2015; Trujillo, 2016).

## **III. Una Nueva Mirada del Fenómeno Pareja**

Abordar a la pareja como fenómeno a estudiar, a partir del egocentrismo cartesiano y el trascendentalismo kantiano, imperante en las ciencias humanas, hace improcedente toda posibilidad de comprender la experiencia del ser pareja y del amor como algo compartido (Mena Malet, 2018). Si el ego es fundamento de sí mismo, y punto de partida de toda posible experiencia del mundo, ¿qué sentido puede tener un espacio de



encuentro y reconocimiento mutuo, como el de la terapia de pareja? Más valdría someter a la pareja a tratamientos individuales: ya que, si cada uno, como fundamento de sí mismo se encuentra bien, la pareja como fenómeno secundario, estará bien.

Se hace entonces manifiesta la necesidad de una comprensión del fenómeno de la pareja y del amor, que permita dar cuenta de éstos en su cualidad irreductible a la suma de sus integrantes individuales (Mena Malet, 2018). En otras palabras, el fenómeno intersubjetivo de la pareja y el amor, es una experiencia que solo puede ser comprendida incorporando a cada uno de sus integrantes como seres completamente imbricados en ésta, y no como fundamentos individuales de esta. El amor puede llegar a ser el fundamento del sujeto, y no necesariamente el sujeto fundamento del amor. La pareja como fenómeno y el amor que une a sus integrantes, no es una cualidad emergente de la interacción de sus integrantes, sino un acontecer originario y fundante para los amantes en su encuentro (Mena Malet, 2018).

Concordante con esta mirada, se hace necesario desarrollar un método terapéutico diferente al que se pregunta por: ¿Qué es, o como debería ser, la pareja? En otras palabras, la reducción de la experiencia humana intersubjetiva del amor y del ser pareja, a un conjunto de cualidades trascendentales y a priori del fenómeno mismo. Este es el camino que conduce a la contradictoria definición sustancialista de una experiencia tan singular e histórica, de amar y de estar en pareja. Y a su vez, al tratamiento de su padecer, desde la lógica comparativa del déficit en relación a modelos ideales (Canguilhem, 1971; Arciero et al., 2018).

Para poder dar cuenta de la pareja como un fenómeno originalmente intersubjetivo e irreductible a categorías sustanciales normativas, tal como se ha mencionado, se hace necesario incorporar la dimensión del tiempo y la historicidad. Son en las circunstancias y acciones que se llevan a cabo en el tiempo -que van configurando una historia, en donde los amantes se cuentan, narran y habitan- en donde se puede encontrar a la pareja en su modo de ser más propio, sin la necesidad de reducirla a generalidades o a ideales tipo (Prada Londoño, 2017). Develar comprensivamente el cómo más singular del ser de la pareja y su acontecer, desde la dimensión histórica de su modo de ser temporal, es el único modo de rescatar su singularidad experiencial y de dar cuenta del amor que los une como un acontecer único, constitutivo para ambos (Mena Malet, 2018).

## IV. Fundamento para Comprender el “Cómo” de la Pareja

Si el fenómeno amoroso en pareja no puede ser reducido a nociones sustanciales anónimas, que desvitalizan el fenómeno y anulan su singularidad, propiamente histórica y temporal, se hace indispensable y necesario la utilización de categorías comprensivas que develen el fenómeno de la pareja de una manera distinta.

A continuación serán presentadas las categorías comprensivas no sustanciales que proponemos esenciales a la hora de poder dar cuenta del cómo es que la pareja acontece, y de esta manera acercarnos al trato no reduccionista de su singularidad y ser más propio.

### I. Intersubjetividad: Ser un “Sí mismo como otro”

La dimensión intersubjetiva como variable comprensiva del modo de ser de la experiencia y la subjetividad humana, no parece ser una cualidad más o accesoria. La vida humana es intersubjetiva en su origen y en su ser más propio (Ricoeur, 1990; Grassi, 2013). La radicalidad de pensar al sujeto humano como constituido desde la raíz como un ser intersubjetivo, obliga a la imposibilidad de pensar su existencia si no es en relación a un otro. No existe tal cosa, y no sería más que una ilusión fruto de la egolatría humana, la posibilidad de pensar un sujeto auto fundado, primero e independiente a la existencia de un otro (Ricoeur, 1990; Grassi, 2013).

Un claro ejemplo de esto se encuentra en los hallazgos relativos a las Neuronas Espejo. Estas neuronas, asociadas a zonas motoras del sistema nervioso central, se activan de manera muy similar -comportándose como un espejo de resonancia-, cuando se observa una acción llevada a cabo por otro, como cuando la realiza el sujeto de la acción (Iacoboni et al, 2005). En base a estos hallazgos, se piensa que el ser junto a otros se enraíza en el ser humano, a tal punto de estar siempre y permanentemente en resonancia con otros, antes de cualquier tipo de mediación consciente y voluntaria de la conciencia temática. Siempre e ineludiblemente estamos siendo en resonancia y en coordinación con otros (Gallagher y Hutto, 2008). La alteridad no solo estaría a la base de la constitución del sujeto, sino que el otro sería parte del sujeto, como un modo de estar mutuamente comprendidos, sincronizados y en resonancia, a un nivel previo a toda reflexión (Iacoboni et al, 2005; Gallagher y Hutto, 2008).

De esta manera la noción de un sujeto como punto de partida auto fundado y autárquico (ego cogito), como una realidad efectiva sustancial, encerrada en sí misma, cae ante la evidencia de lo contrario. Así, el fenómeno de la intersubjetividad no puede ser pensado desde la lógica de la existencia de un Yo que es primero a un otro (alter-ego), y que, desde este primero, se constituye un segundo, siempre desde un primero que ya está constituido y es constituyente (Grassi, 2013).

En este punto los aportes de Paul Ricoeur se vuelven relevantes. El autor francés, al proponer la noción de “Sí mismo como otro”, no solo comparte las nociones anteriormente señaladas, sino que busca, por medio de estas mismas, la manera de poder dar cuenta de la identidad humana de una manera no sustancial (Ricoeur, 1990). La supuesta condición autárquica del ego se derrumba, cuando se concibe la experiencia humana desde su origen, en un estado de resonancia afectiva y comprensiva, en donde el ser junto a otros es un modo originario de ser sí mismo (Ricoeur, 1990; Grassi, 2013). Ser sí mismo es ya comprender, previo a todo ejer-



cicio reflexivo, a un otro parte de sí. Para Ricoeur la persona, no solo es siempre en relación a otros, sino que necesariamente, es también esta relación, el modo en que la identidad de un quién llega a realizarse (Ricoeur, 1990). En el siguiente apartado, y acercándonos al fenómeno de la pareja, se mostrará cómo este fenómeno acontece.

## **II. El Tiempo del Amor: Proyecto y Promesa**

La fenomenología hermenéutica nutre al presente proyecto con otra categoría fundamental del cómo de la experiencia humana, a saber: la temporalidad. Si el modo de ser ontológico de la existencia humana, no está dado por la determinación de una sustancia o esencia absoluta -inmutable, presente y efectiva, es decir atemporal e independiente de sus circunstancias- se hace indispensable y necesario la consideración de la dimensión temporal para comprender su modo de darse (Heidegger, 1927/2005; Dastur, 2015). En otras palabras, debido a que el ser de la vida humana no es en sí mismo, sino que es un permanente llegar a ser, en proceso de realización y ejecución, es que la dimensión temporal obligadamente debe ser considerada. Es en el despliegue del tiempo y sus circunstancias que la vida humana es, llega a ser y se va realizando a sí misma (Arciero et al, 2018).

Cuando el ser temporal de la vida humana se conjuga con la cualidad intersubjetiva, es que aparece la noción de proyecto. El proyecto es la expresión de como la vida humana, se constituye temporalmente siempre de cara y en relación a un otro (Begué, 2009). El proyecto acontece previo a toda reflexión -la existencia humana es ontológicamente temporal e intersubjetiva-, en el encuentro con un otro me constituyo también de cara al futuro y abriendo un horizonte de expectativas, en función de lo cual el presente toma forma, y el pasado cobra sentido (Ricoeur, 2006; Begué, 2009). El proyecto es el cómo la experiencia humana es y se da originalmente siempre en relación a otros, y en ese ser junto a otros es que se habita temporalmente en conjunto, vitalizando el ser junto a otros por medio de expectativas futuras (Begué, 2009).

Un claro ejemplo de la expresión del fenómeno del proyecto en la pareja, es el de la experiencia de enamorarse. El amor puede ser vivido como una experiencia que invade al sujeto, despojándolo de toda posibilidad de decidir respecto al modo de ser vivido (Mena Malet, 2018). El amante no puede del todo decidir si enamorarse o no, o de quién enamorar y de qué manera. La alteridad lo puede invadir al punto de poder experimentar de que el amor se vuelve fundamento de sí mismo, y no el sujeto fundamento del amor (Mena Malet, 2018). De igual manera, el tiempo por-venir se proyecta desde el deseo de compartir una vida junto al ser amado; se abre un horizonte de expectativas del ser junto a la otra persona, erotizando el tiempo en un sin fin de ilusiones (Begué, 2009). La alteridad en quien se proyecta el amor, se vuelve total, absoluta y radicalmente necesaria para su realización. La experiencia del amor que puede ser vivida en un instante y aparecer de manera imprevista como un rayo, puede abrir un tiempo futuro tan amplio como el deseo de compartir una eternidad junto al ser amado (Begué, 2009; Mena Malet, 2018).

La experiencia de amor como proyecto, que se origina en el ser de cara a un otro, puede ser más o menos compartido, en términos de la cualidad del horizonte de expectativas que se crea, como también puede ser más o menos explícito (Begué, 2009). Es decir, la experiencia temporal proyectada hacia el futuro, puede ser vivida de manera oculta a la comprensión del otro e incluso oculta a la propia apropiación de quien la vive. Es precisamente debido a esta condición que aparece la noción de promesa, como una posibilidad de lo voluntario y explícito en medio de una experiencia marcada por lo involuntario e implícito (Begué, 2009; Mena Malet, 2014).

Si el amor puede ser experimentado como un secuestro de todas las posibilidades de ser, abriendo un proyecto de sentido hacia el futuro que lo hace total y radicalmente dependiente del otro, el amante también puede gozar de un espacio de decisión y voluntad, de cómo realizar el amor que experimenta y hasta cierto punto lo gobierna, de cara al otro (Begué, 2009). De esta manera, prometer algo a la pareja es un espacio de realización y explicitación voluntaria, del cómo se decide realizar la experiencia de amor no del todo escogida. Por medio de la promesa se realiza la identidad de quien promete, comprometiéndose a seguir siendo aquel que fue al momento de prometer, desafiando así al cambio, al tiempo y al devenir (Begué, 2009).

Solo puede prometer quien se reconozca como capaz de proyectar sus propias acciones prácticas, y de esta manera reconocerse como agente de dichas acciones llevadas a cabo. Si el prometer se funda en el reconocimiento de la propia capacidad y en la propiedad de dichas acciones, a quien promete se le puede imputar la responsabilidad absoluta sobre las acciones llevadas a cabo fruto de su actuar (Ricoeur, 1990; 2006; Begué, 2009). De esta manera, en el prometer quien promete se pone en juego plenamente, quien es dependerá de lo que promete y si cumple su palabra o no. En la palabra empeñada quien promete se liga doblemente: Se compromete al cumplimiento de aquello que prometió, como también a quien le realizó dicho compromiso (Ricoeur, 2006; Begué, 2009). En la promesa y en su cumplimiento, es cuando el sujeto más sí mismo puede ser, ya que es de cara a un otro y al futuro, que se pone en juego a sí mismo, con el objetivo de llegar a ser aquel que prometió ser. De cumplir la promesa podrá ser reconocido, por sí mismo y por el otro, como quien intencionó ser; de no cumplir la promesa deberá lidiar con su propia conciencia y con aquel otro ante quien prometió, viéndose completamente puesto en juego ante la alteridad, de sí mismo y de un otro (Ricoeur, 1990; 2006; Begué, 2009).

En las promesas los integrantes de la pareja realizan su propia experiencia del amor que los une, como





un espacio de identidad que los configura mutuamente. Si los integrantes de la pareja no tienen una constitución sustancial efectiva, sino que son completamente en el encuentro intersubjetivo de su alteridad, es en la promesa en donde pueden llegar constituir una identidad basada en el porvenir, de cara al futuro, de cara a sus propias acciones, de las que son agentes y responsables, y de cara a un otro (Begué, 2009). En las promesas los amantes crean una narrativa común en la cual pueden reconocerse mutuamente como individuos y como pareja, habitando el tiempo en conjunto. Erotizan el tiempo por venir, narran historias pasadas que quedan como testigos de su amor y generan horizontes, más o menos explícitos, desde los cuales posicionarse en el presente (Zapata, 2009). De igual manera, cuando ocurre el desencuentro y las expectativas no se cumplen, las promesas realizadas como testigos del compromiso atestiguado, se transforman en pruebas y evidencias para imputar al otro la responsabilidad sobre el incumplimiento de la palabra empeñada (Begué, 2009).

## **V. Avatares del Destino: Tragicidad de la Vida, Opacidad de Sí y Radicalidad del Otro**

La promesa no solo es la expresión de lo humano como voluntad constitutiva de sí de cara a un otro. No solo es la realización de su identidad no sustancial, basada en la palabra empeñada y al proyecto explicitado de llegar a ser, también es el desafío al paso del tiempo que lo expone a la entropía más radical y originaria (Begué, 2009). La pareja en la búsqueda de encontrarse mutuamente en el vínculo que los une, debe verse enfrentada a la condición trágica de la existencia (Zapata, 2009).

En base a los aportes de la fenomenología hermenéutica, la noción de un sujeto moderno -fundamento de sí mismo y del mundo que lo rodea, que goza de una realidad efectiva- caen ante la visión de un sujeto inacabado, que es pura y más radical posibilidad (Heidegger, 1927/2005). El sujeto de la fenomenología hermenéutica es un Dasein, un ser-ahí; un sujeto que acontece y se realiza en sus circunstancias; un sujeto inacabado hasta el último día de su vida, siempre por hacerse y abierto a sus circunstancias (Heidegger, 1927/2005). Entonces, cuando alguien promete amar y respetar a un otro, se está comprometiendo de cara a ese alguien y a sí mismo, en el cumplimiento de la palabra empeñada; mientras que al mismo tiempo está desafiando su naturaleza no determinada, que está abierta al paso del tiempo y al devenir (Begué, 2009; Zapata, 2009). Es la propia naturaleza ontológica del ser humano la que amenaza la posibilidad de que cumpla su palabra, por tanto, el prometer aparece como un desafío a esa misma naturaleza (Begué, 2009).

Esta es la cualidad trágica de la existencia humana, a la que deben verse enfrentados los amantes que prometen ser de cara a su amado y al destino. Al ser seres inacabados, abiertos a la posibilidad, privados de una constitución sustancial del ego, los sujetos humanos constitutivamente están arrojados a una precariedad ontológica, en donde el cambio es la única constante (Begué, 2009; Zapata, 2009). Dadas estas circunstancias, las promesas pueden ser ofrecidas, mas no cumplidas; lo cual abre la dimensión del desencuentro, la desilusión, el reproche y la imputación de las responsabilidades puestas en juego (Ricoeur, 2006). Cuando las promesas no son cumplidas, aquel que prometió deja de ser aquel en quien se confió, y en relación a quien se proyectó a futuro una ilusión, una vida en conjunto y un sentido personal. Quien rompe la promesa se vuelve una persona extraña, ante los ojos de quien confió en su palabra y proyectó un futuro de ilusiones; él mismo se pone en juego de cara a quien realizó su promesa, y de esta manera toda la pareja como un proyecto e ilusión, arrojado hacia el futuro por realizarse, queda en cuestión (Ricoeur, 2006). El amor como un proyecto de sentido que descansa en las promesas realizadas, que alimentan la ilusión del porvenir, entra en crisis cuando la palabra empeñada no es cumplida (Zapata, 2009).

Los amantes deben verse enfrentados al cuidado de sus vidas entrelazadas, no solo ante la tragicidad de su existencia. El cogito herido, falible, precario e inacabado, también se expresa en la condición de opacidad de sí y de radicalidad del otro (Ricoeur, 1990; Salas Astrain, 2011). Dos caras de una misma moneda, que expresa como, a pesar de ser seres constituidos en la alteridad, existe un abismo entre las consciencias de los sujetos, que los separa y desafía a encontrarse mutuamente (Ricoeur, 2006). A pesar de ser refutada la posibilidad de pensar a un sujeto autárquico, siendo la constitución en la alteridad una cualidad ontológica de la vida humana, el entendimiento y la comprensión entre los sujetos no está garantizada; siendo el malentendido y el desencuentro una constante, más que una excepción (Zapata, 2009).

Si la vida humana es la realización de un proyecto de sentido abierto a la posibilidad del devenir siempre de cara a la alteridad, el acceso comprensivo de apropiación que ese sujeto tendrá a sí mismo no puede ser al modo de una sustancialidad efectiva (Ricoeur, 2006). La opacidad de sí es el resultado del intento de apropiarse, comprenderse y acceder directa y transparentemente a sí mismo, como si éste pudiese ser reducido a una cualidad sustancial específica y allí presente, al alcance directo e inmediato de la percepción (Ricoeur, 2006). En otras palabras, cuando la vida humana se pregunta inquieta y curiosa por sí misma, si se asume una transparencia del acceso de la conciencia a sí misma, como si en su interior o en sí misma pudiese encontrar las respuestas a sus preguntas, el resultado es una opacidad radical (Ricoeur, 2006). El sujeto humano no es del todo dueño de sí, ni de la comprensión de sí mismo, lo cual desafía directamente a la pareja cuando se trata de abordar los desencuentros. Este es un obstáculo a la hora de comprender la propia conducta que tanto daño provoca, como también hacerse comprender y pedir el perdón de aquella persona amada a la que se agravió.

De igual manera, que el acceso a la propia comprensión no es directa, más bien opaca, en el intento de



acceder comprensivamente al amado, quien busca aquella comprensión se encontrará con la radicalidad del aquel otro (Salas Astrain, 2011). La vida humana a pesar de ser constituida ontológicamente en la alteridad, en donde la comprensión afectiva del otro se da de manera inmediata, por medio de una resonancia que no requiere ejercicio reflexivo alguno, la comprensión de los significados personales históricos puesto en juego en una experiencia, es una dimensión que se escapa a esa resonancia e implica una magnitud irreductible a todo ejercicio objetivador (Ricoeur, 1990; Salas Astrain, 2011). La radicalidad del otro en la pareja implica la imposibilidad de poder acceder de manera inmediata y directa a la comprensión de la significatividad personal e histórica, que motivan y movilizan al ser amado. Al mismo tiempo, que toda comprensión objetivadora que se pueda realizar del otro, implicará un grado de reducción de su experiencia infinitamente inalcanzable (Salas Astrain, 2011).

La tragicidad de la vida, la opacidad de sí y la radicalidad del otro, son condiciones que van de suyo con la existencia humana, desafiando a los amantes en la búsqueda de la realización del amor que los une como proyecto de sentido. Es a partir de estas condiciones ontológicas de la vida intersubjetiva, que en el siguiente apartado se busca proponer un modelo de trabajo terapéutico en la pareja, que persiga aquel entendimiento que a ratos parece tan esquivo e improbable.

## **VI. Propuesta de un Método Terapéutico: Reconocimiento y Mutualidad**

Es precisamente en la condición trágica de la existencia del ser junto a otros, donde recae la posibilidad del desencuentro en la pareja. Los amantes se constituyen mutuamente, enlazando sus vidas en busca de la realización de su amor, pero al mismo tiempo, cuando su condición ontológica de existencia los arrastra a cada uno al cambio involuntario, los proyectos y promesas, que los vitalizaban y constituían mutuamente, se ponen en juego, generando el extrañamiento y la caída de ese mundo y futuro en común (Begué, 2009; Zapata, 2009). Ambas vidas, en la medida de estar entrelazadas en un futuro, se ven enfrentadas al devenir y a la condición ineludiblemente dolorosa, de que el proyecto, el amor y la relación que los une, no les pertenece del todo, ya que son seres abiertos al destino. En otras palabras, la pareja está siempre aconteciendo, está siempre por realizarse, y nunca constituida como sustancia inamovible y absoluta; está completamente abierta y es radicalmente posibilidad (Grassi, 2013; Zagmutt Cahbar, 2022).

Es en este contexto, en que la terapia de pareja surge como un intento de encuentro, de alcanzar una mutua comprensión y reconocimiento entre los amantes, afectados y dolidos, por el cambio y la desavenencia. Es una búsqueda de comprensión que debe enfrentarse a las condiciones de opacidad de sí y de radicalidad del otro (Ricoeur, 2006). Abiertos al cambio, siendo ellos mismo siempre un proyecto de sentido por ser realizado, los amantes deben luchar por comprenderse a sí mismos en su condición de devenir, enfrentados a su condición de opacidad en el acceso a sí mismos. Como también, deben comprender a la persona amada, que por más desconcertante que les pueda parecer en la distancia que genera el conflicto, es el único camino que les puede conducir al encuentro. Los amantes se ven enfrentados a atravesar el abismo radical, de ser irreductibles a la propia aprensión de sí, como también a la aprensión de un otro (Prada Londoño, 2017).

A partir de estas condiciones ontológicas, propias del como la vida junto a otros acontece y se da, se pondrá la formulación de un método terapéutico que obligue a un trato con la vida singular de los integrantes de la pareja que sea coherente con esta, en la medida en que esté fundado en el modo de ser más propio de este fenómeno (Dastur, 2015; Arciero et al, 2018; Zagmutt Cahbar, 2022). Un método terapéutico que permita que la pareja se vuelva a encontrar, a pesar del abismo generado por el desencuentro, y que de esta manera vuelva a construir un nuevo futuro en común, en el cual su amor se proyecte. El modelo psicoterapéutico que aquí se busca desarrollar, se funda en la noción de reconocimiento por mutualidad, noción prestada de la fenomenología hermenéutica desarrollada por Paul Ricoeur (2006; Zagmutt Cahbar, 2022).

El reconocimiento ocurre en su forma más simple, cuando asignamos identidad a una entidad por medio de reconocerla como la misma: distinta de otras y capaz de conservar su identidad en el tiempo, a pesar del cambio. Este tipo de reconocimiento se aplica a los objetos, pero resulta insuficiente a la hora de reconocerse a sí mismo o a un otro (Ricoeur, 1990; 2006). El reconocimiento de sí mismo, es más complejo que la simple identificación asociada a una permanencia en el tiempo de un conjunto de cualidades, o a la identificación de sí mismo por medio de la diferencia de un otro. Debido a la no sustancialidad de la existencia humana -lo cual implicaría reducir una vida abierta al devenir y siempre por realizarse-, no es posible utilizar un reconocimiento en la forma en que los objetos son reconocidos (Ricoeur, 1990; 2006). Tal como lo menciona Ricoeur, la vida humana se reconoce a sí misma por medio de un rodeo largo. Debido a la condición de opacidad de sí mismo -la imposibilidad de acceder transparentemente a un núcleo ontológico que proporcione la cualidad de ser a la vida humana- la vida se apropia, reconoce y comprende a sí misma, por medio de una interpretación de los proyectos y trayectorias de sentido puestos en juego en su propia realización (Ricoeur, 1990; 2006). El rodeo largo para llegar al reconocimiento de sí mismo, se realiza recorriendo comprensivamente los caminos por los cuales la vida singular ha buscado realizarse a sí misma. El resultado del reconocimiento de sí mismo, no es nunca una definición sustancial, que define a aquella vida independiente de sus circunstancias. Muy por el contrario, el resultado de ese reconocimiento de sí, por medio del rodeo largo, es siempre una comprensión de una vida que busca realizarse a sí misma, en las circunstancias que están a su alcance, como



en las que no dependen de su voluntad y designio (Ricoeur, 1990; 2006).

Aplicado a la dimensión de la pareja, el reconocimiento por mutualidad, es la instancia en la cual los integrantes de la pareja se reconocen mutuamente, siempre de cara al ser amado y comprendiendo que su propia vida es inseparable de aquella otra, en relación a la cual han construido un proyecto en común que los constituye (Prada Londoño, 2017). En el reconocimiento por mutualidad, reconocerse a sí mismos es inseparable de reconocer al ser amado, como también reconocer al ser amado, es inseparable de reconocerse a sí mismo. Es precisamente, debido a que la vida de los amantes se constituye mutuamente en el proyecto de realización de su amor, que no es posible separar el reconocimiento como fenómeno individual (Prada Londoño, 2017). En esta misma línea, al igual que en el reconocimiento de sí mismo, el reconocimiento por mutualidad en la pareja, no se lleva a cabo por medio de una apropiación de sustancias que definen el ser de la pareja. Es necesario de igual manera, realizar el rodeo largo que permita hacer aparecer aquellos caminos recorridos e historias comunes en los cuales la pareja se ha proyectado mutuamente, como también aquellas circunstancias propias del devenir trágico de la existencia que hayan podido generar el desencuentro, la distancia y el extrañamiento (Ricoeur, 2006; Prada Londoño, 2017).

Reconocerse en mutualidad, mutuamente apropiarse de sí mismo y del otro a la vez, como dos vidas entrelazadamente constituidas y arrojadas al futuro, es buscar restaurar la distancia que ha provocado el desencuentro. Si la apertura al destino trágico ha fracturado la realización del proyecto de sentido que animaba a la pareja, generando el distanciamiento y el extrañamiento entre los amantes, el reconocimiento es el intento de reparar esta distancia, por medio de la generación de renovados proyectos de sentido y nuevas promesas a cumplir (Ricoeur, 2006; Prada Londoño, 2017).

Reconocer a un otro y reconocerse en relación a ese otro es un poder, en el sentido de que es fruto de un ejercicio e intento de comprensión y de apropiación, de una dimensión prereflexiva e intersubjetiva, que escapa al alcance de la conciencia temática inmediata (Zapata, 2009; Mena Malet, 2014). Reparar la distancia entre los amantes requiere del ejercicio voluntario de colaboración, por mostrar la propia fragilidad y vulnerabilidad puesta en juego en el conflicto y desencuentro; como también requiere la determinación personal de abrirse a comprender la misma fragilidad y vulnerabilidad, de la que es presa quien se ama (Zapata, 2009; Mena Malet, 2014). El reconocimiento en mutualidad aparece como un recurso de la voluntad humana, de su poder voluntario, que desafía las distancias que genera la condición trágica de la existencia, la opacidad de sí mismo y la radicalidad del otro (Prada Londoño, 2017). Reconocer y ser reconocido es imputar y ser imputado, respecto a las responsabilidades sobre las acciones que les corresponden respectivamente, al ser seres que gozan de agencia sobre su actuar (Begué, 2009). Sin embargo, también es perdonar y ser perdonado, por aquella dimensión involuntaria que muchas veces gobierna el espíritu humano, y suele ser más extensa y yerma de lo que se reconoce.

## Discusión y Conclusiones

Lo expuesto hasta aquí, es el inicio de un proyecto para conformar un modelo psicoterapéutico para parejas fenomenológicamente orientado. Son nociones básicas, pero fundamentales para iniciar un camino a un modelo psicoterapéutico, que permita acceder a la experiencia de la pareja, de la manera más respetuosa y fiel a su singularidad. Lo que se ha intentado mostrar en estas líneas, es el modo más propio de ser de la vida humana en relación a otros. Se ha intentado mostrar las cualidades ontológicas y antropológicas esenciales del modo de ser de la existencia humana, que son fundamentales para poder comprender la experiencia singular, de dolor, distancia y desencuentro, de una pareja.

Es a partir del mismo modo de ser, propio de la experiencia de ser junto a otros en la pareja, que se ha intentado develar cómo se produce el desencuentro entre los amantes y, principalmente proponer cómo reparar la distancia generada por medio del reconocimiento mutuo, articulador de nuevos proyectos de sentido que vitalicen a la pareja. Se propone levantar un modelo psicoterapéutico, atóxico que surja coherentemente desde el modo de ser más propio del ser junto a otros de la existencia humana.

El espíritu de un modelo psicoterapéutico de parejas fenomenológicamente orientado, será siempre mantenerse de la manera más próxima al modo de darse de la experiencia de los amantes. De esta manera, la diversidad cultural y los cambios históricos en el modo de relacionarse, amar y entablar relaciones afectivas, no debiesen ser un obstáculo; ya que los fundamentos fenomenológicos sobre los cuales se levanta la presente propuesta, obedecen a un nivel ontológico y antropológico del ser junto a otros de la existencia humana. Las categorías existenciales aquí expuestas, no tienen la pretensión de normar, evaluar, o regular la experiencia humana del amor; son categorías vacías de contenido e indicadores formales, que develan comprensivamente el modo en que las vidas humanas se dan y desenvuelven (Arciero et al, 2018).

La psicoterapia de pareja fenomenológicamente orientada es un intento basado en la capacidad humana para generar comprensión y reconocimiento mutuo, cuando el desencuentro y la distancia ha amenazado la unión entre los amantes. Reconocer a un otro y reconocerse a sí mismo, en la unión mutuamente constitutiva del amor, es un ejercicio de poder, que intenta sobreponerse a las condiciones existenciales y ontológicas, propias de la vida, que escapan a su voluntad y dominio (Zapata, 2009; Prada Londoño, 2017; Zagnutt Cahbar, 2022).





## Referencias

- Arciero, G. (2009). *Tras las huellas de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Arciero, G., Bondolfi, G. y Mazzola, V. (2018). The foundations of phenomenological psychotherapy [Los fundamentos de la psicoterapia fenomenológica]. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-78087-0>
- Badiou, A. y Truong, N. (2012). *Elogio del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Begué, M. F. (2009). El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer. *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, (3), pp. 677-690. Disponible en: [https://www.clafen.org/AFL/V3/677-690\\_Begue.pdf](https://www.clafen.org/AFL/V3/677-690_Begue.pdf)
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Dastur, F. (2015). La ipseidad: Su importancia en la psicopatología. *Universitas Philosophica*, 32(64), pp. 251-266. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uph32-64.iipp>
- Escudero, J. A. (2004). Heidegger y la indicación formal: Hacia una articulación categorial de la vida humana. *Diánoia*, 49(52), pp. 25-46. <https://doi.org/10.21898/dia.v49i52.407>
- Gallagher, S. y Hutto, D. (2008). Understanding others through primary interaction and narrative practice. En: J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha and E. Itkonen (Ed.), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity* (pp. 17-38). Amsterdam: John Benjamins.
- Grassi, M. (2013). El encuentro intersubjetivo y sus mediaciones en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur. *Tópicos*, (26). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28829923002>
- Heidegger, M. (1927/2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Iacoboni M, Molnar-Szakacs I, Gallese V, Buccino G, Mazziotta JC, Rizzolatti G. (2005). Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system. *PLoS Biology*, 3(3), e79. <http://doi.org/10.1371/journal.pbio.0030079>
- Induni Alfaro, G. (2008). Descartes y la Constitución del sujeto Moderno: Aportes de M. Foucault para el análisis de las tensiones entre el sujeto ético y epistemológico. *Revista Ensayos Pedagógicos*, (4) pp. 49-56. <https://doi.org/10.15359/rep.4-1.3>
- Luhmann, N. (1985). *El amor como pasión*. Barcelona: Península.
- Mena Malet, P. (2014). La vehemencia de sí: Elementos para una filosofía del consentimiento. *Ideas y valores*, (63)154, pp. 7-29. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n154.27658>
- Mena Malet, P. (2018). La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado. *Ideas y Valores*, 67 (168), pp. 319-344. <http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.59031>
- Prada Londoño, M. (2017). *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur*. Bogotá: Aula de Humanidades y Universidad de San Buenaventura.
- Ricoeur, P. (1990). *Sí mismo como otro*. México: Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salas Astrain, R. (2011). Intersubjetividad, Otredad y Reconocimiento en el pensar de Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty. *Diálogos fenomenológicos acerca del otro*, 67(1), pp. 7-41. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/341323153>
- Trujillo, D. (2016). El problema de la identidad personal y la ontología aristotélica del acto y de la potencia según Paul Ricoeur. *Revista Laguna*, 27(39), pp. 97-113. Disponible en: <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/4251>
- Villanueva Barreto, J. J., (2009). El motivo trascendental en Kant y Husserl. *Estudios de Filosofía*, (39), pp. 55-80. Disponible de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835818004>
- Zagmutt Cahbar, A. (2022). Hacia una psicoterapia de pareja fenomenológicamente orientada. En J. Yáñez (Presidencia), *En qué está el constructivismo cognitivo hoy*. Conferencia llevada a cabo en Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Zapata, G. (2009). Ética narrativa en Paul Ricoeur. *Signo y Pensamiento*, 38(55), pp. 80-91. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86020246004>



## A EXPERIÊNCIA DA BRANQUITUDE NO BRASIL: UMA ANÁLISE DO FILME “QUE HORAS ELA VOLTA?”

The experience of whiteness in Brazil: an analysis of the film “The second mother”

La experiencia de la blancura en Brasil: un análisis de la película “Una segunda madre”

GABRIELA PALÚ DA SILVA\*  
CAMILA MUHL\*\*

**Resumo:** Apesar do discurso falacioso de democracia racial, o racismo presente no Brasil afeta cotidianamente milhares de pessoas. No entanto, o estudo da branquitude enquanto a identidade racial branca que está relacionada a uma posição social privilegiada frente a pessoas classificadas como não brancas é ainda inicial no campo da fenomenologia. Diante disso, este trabalho se propôs a pensar o tema e usou um filme de grande audiência nacional, a obra “Que Horas Ela Volta?” (2015) como dado de pesquisa. Foi realizada uma análise fílmica com enfoque fenomenológico acerca dos aspectos da branquitude presentes no cinema brasileiro e as seguintes unidades de significado foram encontradas e analisadas: superioridade branca, encontro com a mulher racializada e fragilidade branca. O contexto do filme em que as interações se dão dentro de uma relação empregadora-trabalhadora doméstica traz características específicas para a vivência da branquitude e deixam situações de racismo invisibilizadas.

**Palavras-chave:** Branquitude; Raça; Cinema; Fenomenologia; Sociedade brasileira.

**Abstract:** Despite the fallacious discourse of racial democracy, the racism present in Brazil harms thousands of people daily. Nevertheless, the study of whiteness as the white racial identity that is related to a privileged social position in front of persons classified as non-white is still initial in the phenomenology field. Thereby, the present study intended to think about this matter and utilized a film of a great national audience, “The Second Mother”(2015), as research data. A film analysis with a phenomenological approach was performed on behalf of the whiteness aspects present in Brazilian cinema, and the following meaning units were found and analyzed: white superiority, encounter with the racialized woman, and white fragility. The film context in which the interactions occur within an employer-domestic worker relationship brings specific features to the whiteness livingness and makes the racism situations invisibilized.

**Keywords:** Whiteness; Race; Cinema; Phenomenology; Brazilian society.

**Resumen:** A pesar del discurso falaz de la democracia racial, el racismo presente en Brasil afecta a miles de personas todos los días. Sin embargo, el estudio de la blancura mientras que la identidad racial blanca que se relaciona con una posición social privilegiada frente a las personas clasificadas como no blancas sigue siendo inicial en el campo de la fenomenología. Por lo tanto, este trabajo se propuso pensar sobre el tema y utilizó una película de gran audiencia nacional, la obra “Una Segunda Madre”(2015) como dato de investigación. Se realizó un análisis fílmico con enfoque fenomenológico sobre los aspectos de la blancura presentes en el cine brasileño y se encontraron y analizaron las siguientes unidades de significado: superioridad blanca, encuentro con la mujer racializada y fragilidad blanca. El contexto de la película en el que las interacciones tienen lugar dentro de una relación empleador-trabajadora doméstica aporta características específicas para la experiencia de la blancura y que dejan invisibles situaciones de racismo.

**Palabras-Clave:** Blancura; Raza; Cine; Fenomenología; Sociedad brasileña.

\* Psicóloga pela Universidade Federal do Paraná. Especialista em Fenomenologia, Clínica e Saúde Mental pela APFeno/Faculdade Vicentina. Email: psigabrielapalu@gmail.com. Orcid: 0000-0002-4916-3981

\*\* Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Docente do curso de Psicologia FAE Centro Universitário. Email: came.muhl@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4054-6035.



## Introdução

O mundo da vida, segundo Schutz (2012), é o lugar onde a pessoa habita, desenvolve suas experiências e no qual ela precisa encontrar o seu caminho, dentro de uma estreita rede de relações sociais, de sistemas de símbolos e signos, com uma estrutura singular de significados, de instituições e formas de organização social, com sistemas de status e prestígio. Esse é o cenário que permite pensar o presente estudo, que se dedica a compreensão dos significados do racismo e da branquitude na realidade brasileira, enquanto signos de privilégio ou preconceito.

Para tal, optamos por acionar a teoria e a metodologia fenomenológica para realizar uma análise fílmica. Entre os conceitos acionados durante o texto, destacamos: mundo da vida, experiência e branquitude. Metodologicamente, nos baseamos em Zahavi (2019), quando este afirma que a fenomenologia oferece análises concretas relevantes, incluindo aquelas do texto estético e da compreensão de imagens. Já a obra escolhida como ilustrativa do problema de pesquisa foi o filme “Que horas ela volta?”, uma história fictícia que se passa no Brasil contemporâneo.

A diretora Anna Muylaert nos transporta para situações de vivência da branquitude ao registrar cenas do dia a dia, em que de forma sutil aborda interações inter-raciais. As relações raciais são complexas, inter-relacionadas e interseccionais, assim sendo, perseguiremos no filme os momentos em que a branquitude pode ser percebida e a discutiremos a partir de três unidades de sentido: superioridade branca, o encontro com a mulher racializada e fragilidade branca.

## 1. O Racismo e a Branquitude no Mundo da Vida: Uma Leitura de Brasil

Produto de seu tempo, uma obra fílmica nos coloca em contato com novas realidades e pode trazer diferentes perspectivas sobre questões presentes numa sociedade. O cinema traz representações do mundo, de forma que “é compreendido como uma linguagem imagética constitutiva do tecido social e que apresenta o imaginário do cineasta e suas representações do cotidiano vivido com as tensões, conflitos e embates da realidade social” (Avelino & Flório, 2013, p.7). Um filme representa, a partir da perspectiva fenomenológica deste estudo, a experiência vivida de seus personagens e o mundo que os circunda, que, por sua vez, são reflexos da experiência vivida de quem o cria. Andrew (2002) cita a possibilidade de uma teoria fenomenológica do cinema, pela característica epistemológica desse ramo de creditar ao humano uma consciência e imaginação que possuem liberdade para explorar o mundo, e o autor prossegue: “a arte é um gesto formal que organiza nossos corpos e nossas imaginações em resposta a experiência básica” (p. 195).

Em aproximação ao conceito fenomenológico de mundo da vida, podemos dizer que uma obra fílmica pode representar o mundo vivido de sujeitos reais através do mundo vivido de seus personagens. Para definir mundo da vida, iremos recorrer a Alfred Schutz, que ao construir uma conversa entre sociologia e fenomenologia, diz que a pessoa está sempre inserida num mundo da vida cotidiana, ao qual ele experiencia como uma realidade, a partir da atitude natural. Algumas das características do mundo da vida são: o fato de que ele existe antes mesmo de nosso nascimento, sua configuração como fenômeno intersubjetivo que já foi experimentado e interpretado por outros, é cenário e objeto das nossas ações e interações, e é algo que modificamos com as nossas ações e que também nos modifica (Schutz, 2012).

Assim sendo,

O sujeito só tem como ser compreendido em sua relação com o mundo, e, inversamente, nós só podemos dar sentido ao mundo, na medida em que ele aparece para um sujeito e é compreendido por ele. [...] a realidade efetiva se constitui um nexo de validade e de significação, que necessita da subjetividade, isto é, de uma perspectiva empírica e conceitual, para se manifestar e desdobrar (Zahavi, 2019, p. 20-21).

É nesta direção que Edmund Husserl (1936/2012) afirma que o mundo vivido aparece à consciência, é percebido pelo sujeito. O espectador percebe no filme significados que atribui ao seu próprio mundo da vida ou, como afirma Andrew (2002), o humano é convidado ao mundo pela arte. Ainda por uma análise fenomenológica, um filme pode ser entendido enquanto *dado*, ou seja, que não se esgota em uma verdade ou interpretação, mas é uma abertura de horizontes para significados e sentidos. O espectador de um filme pode, inclusive, extrair significados que extrapolam aqueles intencionados pelo criador.

Um filme produzido no Brasil acerca de um fenômeno fala do mundo vivido pelas pessoas que aqui habitam, assim sendo, para esse trabalho, escolhemos uma obra que aborda a branquitude presente no contexto brasileiro. O marcador social raça vem sendo amplamente pesquisado, porém estes estudos inclinam-se



majoritariamente sobre a identidade racial negra, sendo as investigações sobre a identidade racial branca mais recentes e escassas. Discutir a branquitude a partir de uma obra audiovisual, que traz representações dos sentidos de forma elucidativa e vivencial, tem um sentido singular quando estamos falando de algo que não aparece de forma explícita à população. Assim, este trabalho tem o intuito de contribuir para a percepção de expressões da branquitude na sociedade brasileira e é escrito por duas mulheres brancas, através da intencionalidade que este lugar possibilita.

Um apanhado histórico das representações raciais no cinema brasileiro pode nos ajudar a contextualizar a presença racial nas telas. Um estudo realizado por Candido, Campos, Júnior e Portela (2021) analisou os dez filmes brasileiros de maior audiência em cada ano entre 1995 e 2015 por um recorte de raça e gênero e traz dados que mostram a disparidade racial no nosso cinema. Dentre os filmes analisados, 12% não contam com a presença de pessoas negras, em contraponto à presença branca em 100% das produções. Os cinco filmes de maior proporcionalidade racial têm enredos ambientados em temas sobre criminalidade e periferia. Constatou-se também que a parcela de mulheres negras é a menos representada, não havendo uma obra sequer que tenha uma personagem desse perfil com papel principal. É significativo apontar que o filme com maior representação desse grupo é uma comédia sobre trabalhadoras domésticas (Candido et al., 2021). Essa representação, recorrente no cinema brasileiro, é um reforço do estereótipo da mulher racializada, como aponta Silvio Almeida em seu livro *Racismo Estrutural*, em que ao falar sobre a manutenção do racismo pela mídia, afirma que a exposição contínua às novelas brasileiras convence o telespectador “de que mulheres negras têm vocação natural para o trabalho doméstico” (Almeida, 2019, p. 41).

O filme usado neste trabalho como dado para discussão está dentro do grupo que apresenta mulheres racializadas como trabalhadoras domésticas. O longa-metragem “Que Horas Ela Volta?”, uma produção brasileira de 2015 do gênero drama com duração de 1h52, escrito e dirigido por Anna Muylaert, retrata as dinâmicas entre uma família de classe média alta de São Paulo e uma trabalhadora doméstica, “Val”, que reside na casa da família. A personagem Val teve inspiração em duas mulheres reais que fizeram parte da vida da roteirista, uma em sua infância, ao trabalhar na casa de seus pais e a outra, presente na vida adulta da diretora, foi babá de seu filho (Magno, 2016). Utilizando a pesquisa fenomenológica como método, este trabalho buscou identificar os aspectos da branquitude representados no cinema brasileiro. Para tanto, discutiu-se as significações apreendidas a partir da representação do mundo da vida dos personagens. É importante ressaltar que neste trabalho entende-se que questões sociais são interseccionais, ou seja, são perpassadas por raça, gênero, classe, geografia, entre outros.

Aqui entendemos Val como uma mulher racializada a partir do conceito de Françoise Vergès (2020), pela sua posição subalterna enquanto nordestina migrante, explorada e que ocupa um lugar de trabalho subvalorizado para suprir as necessidades de limpeza e cuidados aos filhos da mulher branca emancipada. Val é uma mulher pernambucana que migrou a São Paulo em busca de trabalho e possui traços fenotípicos<sup>1</sup> não europeus. Vergès mobiliza o termo racializada dentro da discussão da colonialidade enquanto produtora de “outras” mulheres, aquelas fabricadas para discriminar, excluir, explorar e desprezar, um grupo que inclui as mulheres negras e, também, as não-ocidentais que possuem marcas sociais diacríticas como idioma, religião ou costumes que as marquem como não-brancas.

A psicóloga social Lia Schucman (2012), em sua tese de doutoramento, reconhece duas diferentes compreensões sobre a origem do conceito de raça na sociedade. A primeira tem origem na idade antiga, alicerçada na universalidade do fenótipo, em que a cor negra era amedrontadora para os europeus. Essa visão é sobreposta cronologicamente a forma como experienciamos o racismo hoje que está ligada à concepção de raça e às relações de dominação estabelecidas a partir do início do século XV. Schucman (2012) afirma que tal concepção traz o entendimento de que a distinção entre grupos humanos teria iniciado durante o processo de colonização europeia, de forma que, em suas viagens, os colonizadores entraram em contato com povos indígenas, negros e asiáticos, ou seja, povos com diferentes cores de pele, culturas e modos de organização social. Nessa época, a explicação teológica sobre a humanidade era a predominante e o critério classificatório se dava a partir da aproximação ou distanciamento da imagem de perfeição do Éden. A aproximação ao que era entendido como civilizado, em oposição a um estado entendido como mais próximo ao natural, era também um caminho para o aperfeiçoamento dos sujeitos e aqueles lidos como civilizados tinham direito a dominar os povos não-civilizados. Nesse sentido, Cida Bento (2022) sintetiza: “foi no bojo do processo de colonização que se constituiu a branquitude” (p. 28).

A partir do século XIX, o pensamento científico passa a ser preponderante e usando a premissa da teoria da evolução, se desenvolve a concepção de raça enquanto diferenças biológicas entre humanos. Cardoso (2008) traz a figura de Arthur de Gobineau como influência significativa do século XIX no âmbito científico, inclusive no Brasil, ao defender a ideia de que haveria uma raça superior, que segundo ele seriam pessoas brancas de origem germânica e nórdica e uma raça inferior, de pessoas não brancas. A evolução cultural é também uma forma de explicação das raças, de forma que o modo de organização social entendido como civilizado, no formato europeu, era considerado mais elevado do que os modos de vida de outros grupos.

Lilia Schwarcz (2005) discorre sobre a institucionalização do racismo no Brasil também pela falácia

<sup>1</sup> Fenótipo é o complexo de características observáveis no corpo de uma pessoa, como altura, cor dos olhos, traços faciais e dos cabelos. As diferenças fenotípicas sofrem igual ou maior influência do ambiente do que da genética. (National Human Genome Research Institute. 1 de setembro de 2022. <https://www.genome.gov/genetics-glossary/Phenotype>).



científica da diferença biológica, partindo do evolucionismo darwinista para uma ideia de hierarquia racial natural, presentes nas universidades de direito e medicina, assim como em institutos e museus. A ideia de uma diferença biológica entre raças foi cientificamente endossada e aceita por décadas, perdendo credibilidade apenas após a derrota alemã na segunda guerra mundial, no século XX (Cardoso, 2008). Nesse mesmo século, no Brasil o “discurso socioantropológico da democracia racial brasileira seria parte relevante desse quadro em que a cultura popular e ciência fundem-se num sistema de ideias que fornece um sentido amplo para práticas racistas já presentes na vida cotidiana” (Almeida, 2019, p. 45). Apesar dos 388 anos de escravização de pessoas negras, da tentativa de branqueamento brasileiro como ideal de progresso do país e da institucionalização do racismo no século XX, criou-se a ideia de que existe uma convivência harmoniosa e igualitária entre raças no Brasil.

A noção de democracia racial está presente em obras como o ensaio “Casa-grande & Senzala” de Gilberto Freyre (1933/2006) em que as relações pacíficas entre os grupos nas fazendas e a miscigenação eram interpretados como uma harmonia entre as raças. Sob um olhar crítico, percebemos que as relações não eram pacíficas e sim de dominação e que a miscigenação é oriunda da exploração sexual das mulheres negras em situação de escravidão. O mito da democracia racial começa a ser desconstruído no país a partir de pesquisas científicas como aquela apresentada no livro “Branços e Negros em São Paulo” de Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955/2008) que mostra como o preconceito de cor está escamoteado dentro das estruturas da sociedade brasileira.

Aprofundando-se em pesquisas genéticas, a ciência refutou a teoria biológica de diferença racial e comprova que a raça humana é apenas uma (Oliveira, 2006). Porém a ideia de superioridade cultural permanece e a crença de uma soberania branca já faz parte do imaginário popular, de forma que a racialização enquanto processo de distinção e categorização de pessoas a grupos por traços biológicos ou imaginados, atribuindo um significado social a eles é ainda hoje uma das formas de explicar a classificação e hierarquização dos grupos humanos (Schucman, 2012). Chimamanda Ngozi Adichie (2014) sumariza essa discussão da seguinte forma: “raça não é biologia; raça é sociologia. Raça não é genótipo; é fenótipo. A raça importa por causa do racismo” (p. 366).

A aproximação da fenomenologia com a discussão de raça tem como obra fundamental o texto “Pele negra, máscaras brancas” de Frantz Fanon (1952/2020) em que o autor busca esmiuçar a experiência de ser um homem negro em um mundo da vida cuja referências são brancas e como isto impacta na construção da subjetividade. Na obra, Fanon também problematiza o encontro entre raças provocado pela situação colonial e afirma que “o branco está encerrado em sua branquura. O negro, em sua negrura” (Fanon, 1952/2020, p. 23). Mas no tocante específico à branquitude, existem ainda poucos artigos científicos que a investigam no campo da fenomenologia, sendo ainda mais baixo o número de estudos que utilizam de fonte fílmica para tanto.

Um dos textos que percorre esse tema é “A Fenomenologia da Branquitude” de Sarah Ahmed (2007) que aborda a branquitude como um tipo de experiência que desaparece, como algo que orienta, mas não é reconhecido pelo sujeito. Ahmed cita Edmund Husserl e Frantz Fanon para falar da importância do lugar de onde se observa os fenômenos, da orientação a que o corpo se volta para agir no mundo. Ao abordar a branquitude como uma questão fenomenológica, a autora coloca-a como um plano de fundo da experiência. Para tanto, Ahmed esclarece que não entende a branquitude como ontológica, mas sim como recebida de fora do sujeito, de uma história que vem sendo construída e passada adiante. Ela traz uma descrição possível para a branquitude: “uma história contínua e não terminada, que orienta corpos em direções específicas, afetando como eles ocupam o espaço” (Ahmed, 2007, p. 150, tradução nossa).<sup>2</sup>

A branquitude não se refere estritamente à cor da pele, mas está relacionada a diversos fatores que variam de acordo com localização geográfica e temporal, e que designa uma posição social atribuída a determinadas pessoas. Aqueles classificados como brancos são sujeitos que tiveram privilégios de forma sistemática relacionados ao acesso de meios simbólicos e materiais, sendo a branquitude produtora de profundas desigualdades “em nossos valores estéticos e em outras condições cotidianas de vida, em que os sujeitos brancos exercem posições de poder sem tomar consciência deste *habitus* racista que perpassa toda a nossa sociedade.” (Schucman, 2012, p.29). A branquitude então é um fenômeno social que afeta o mundo vivido tanto da pessoa branca quanto da não-branca.

Ao discutir a relação racial, DiAngelo (2019) traz o conceito de fragilidade branca, em que a pessoa branca, raramente sentindo desconforto racial, experiencia os benefícios dessa separação como natural, como merecedora das vantagens que desfruta. A própria palavra branquitude pode muitas vezes gerar estranhamento, justamente por nós brancos não nos entendermos como racializados. O branco não se vê como participante de raça, uma vez que ele se entende como ser humano normal, universalizado e numa posição centralizada que olha para as pessoas racializadas como “outro”.

A não confrontação com a própria posição racial também nos leva a não ter construído resistência a falar sobre o tema. O senso de superioridade enraizado no processo de socialização que não é percebido ou não se admite nem a si mesmo também contribui para a grande sensibilidade ao tocar no tema de raça. Falar de racialização, dessa diferença abismal que existe entre as raças e dos frutos que se colhe a partir disso, estre-

<sup>2</sup> “[...] an ongoing and unfinished history, which orientates bodies in specific directions, affecting how they ‘take up’ space” (Ahmed, 2007, p. 150).





mece a identidade de pessoa de bem e moral que nós, brancos, vestimos. Estremece também os privilégios que consideramos nossos por direito. Reage-se então com incômodo, argumentação, diferentes emoções e a rejeição em discutir o tema. Com isso, busca-se retornar ao conforto racial, à ideia de sua cor não ter significado, de não ser identificado como racista, além de manter-se como grupo dominante (DiAngelo, 2019).

Cida Bento (2022) apresenta o conceito de pacto narcísico da branquitude para falar de como os privilégios das pessoas brancas são perpetuados no tempo através de um pacto de cumplicidade não verbalizado que possui um componente de autopreservação, que protege o “normal” e o “universal”, tal seja, os brancos, de tudo aquilo que é diferente. O pacto da branquitude também protege da vergonha e do sofrimento provocados pelos antepassados durante a escravidão e possibilita que as novas gerações tenham acesso a tudo que já foi acumulado, como um legado branco, e a privilégios presentes e futuros.

O filme analisado ilustra aspectos da branquitude já no conteúdo do seu enredo, ao apresentar as relações entre uma família branca de classe média alta e uma mulher não branca como sua trabalhadora doméstica e babá. Ao adentrar nos significados de cenas pontuais, podemos perceber ainda mais representações dessa hierarquia racial. É importante ressaltar que abordamos os significados da branquitude apresentados no filme não como um fenômeno individual, mas enquanto parte da estrutura social e que, por ser parte constituinte da subjetivação dos indivíduos, se expressa a partir deles, mesmo que não tenham plena consciência ou intenção.

Schucman (2012) afirma que “um olhar focado nos brancos demonstra as vantagens que eles adquirem no que diz respeito ao acesso à educação, à saúde, ao emprego, à moradia e às diferentes formas de bem-estar social” (p. 25). O filme é uma figura que mostra de forma concreta a família branca desfrutando do acesso a esses recursos. A educação fica evidente no fato de o filho do casal branco (Fabinho) ter frequentado um ensino de qualidade e, logo, tentar entrar em uma universidade de qualidade. O acesso à saúde é percebido quando a mulher branca (Bárbara) sofre um acidente de carro e recebe assistência imediata, podendo logo retornar para casa e descansar durante sua recuperação. O acesso ao emprego fica ilustrado também na protagonista branca, que tem um cargo bem-sucedido na indústria da moda. Já o quesito moradia, talvez o mais escrachado, está na casa que a família branca habita, uma grande estrutura, contando com piscina, vários quartos e suítes, jardim e ateliê. Além dos pontos citados, podemos afirmar que a família desfruta de bem-estar ao ser servida com boas refeições, ter recursos para praticar exercícios físicos, desfruta da piscina e ambientes confortáveis e promove festa de aniversário com amigos. Isso tudo contrastado com os não-acessos da mulher racializada, que é uma das ferramentas que provê os acessos aos brancos.

## 2. Método

Este trabalho faz uso da pesquisa fenomenológica para analisar o filme “Que horas ela volta?”, a fim de identificar os significados da branquitude presentes no cinema brasileiro. A escolha por uma fonte fílmica se dá porque um mesmo objeto pode aparecer de maneiras muito diversas, em aparições como uma coisa física, um objeto de uso, um estado de coisas, uma relação social, uma melodia ou uma obra de arte e a fenomenologia tem por mérito poder realizar a análise filosófica dos diferentes modos de aparição (Zahavi, 2019).

As fontes fílmicas ilustram o mundo vivido daquele que é retratado, apresentando situações e relações que por vezes não são perceptíveis de forma tão explícita na vida real. Como afirma Oliveira (2017), os filmes “podem revelar representações, imaginários, mentalidades, visões de mundo, sistemas de hábitos, padrões de comportamento, hierarquias sociais cristalizadas em formatações discursivas e tantos outros aspectos relacionados a uma dada sociedade” (p. 3). O fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty reconhecia a contribuição de produções fílmicas para a representação de fenômenos. No ensaio “The Film and the New Psychology” (1964) ele aponta que durante a vida nós acabamos perdendo o valor estético das coisas pequenas, sendo o drama cinematográfico mais refinado, uma vez que é situado em um mundo mais exato que o real.

Com a proposta de um retorno às coisas mesmas, a fenomenologia se volta ao mundo vivido do sujeito para a partir daí compreender os significados que a ele aparecem (Amatuzzi, 1996). Assumindo uma atitude de afastamento daquilo que se conhece previamente, busca-se apreender as experiências diante do fenômeno para então construir sentidos sobre tal. A pesquisa fenomenológica, em seu caráter qualitativo, nos ajuda a compreender a experiência vivida do sujeito. Nas palavras de Amatuzzi, a pesquisa fenomenológica “designa o estudo do vivido, ou da experiência imediata pré-reflexiva, visando descrever seu significado; ou qualquer estudo que tome o vivido como pista ou método. É a pesquisa que lida, portanto, com o significado da vivência” (1996, p.5). Essa metodologia contribui, portanto, para a compreensão das vivências ilustradas no filme e que tem um significado social pertinente. É importante, no entanto, ressaltar que um filme não abarca a totalidade de um fenômeno, representando uma faceta da realidade pelas lentes de seus criadores e diretores, assim como uma pesquisa é limitada pela análise realizada pelo autor, situado no tempo e espaço.

A realização da pesquisa se deu em quatro momentos: contato com os dados, descrição, leitura dos registros e versão de sentido. No primeiro momento, as autoras assistiram ao filme por completo, em uma atitude pré reflexiva, para entrar em contato com o aparecer do filme em si. Posteriormente, reassistiu-se realizando a descrição, de forma fiel ao apresentado no filme, de cenas que pudessem representar o tema estudado. Em seguida, foram lidos os trechos para a compilação das unidades de significado. Finalmente, as unidades de significado a partir das vivências representadas no filme foram analisadas a partir da literatura pertinente ao tema. As unidades de significado, que serão apresentadas na sequência, ficaram assim definidas:



Superioridade Branca; Encontro com a Mulher Racializada e Fragilidade Branca.

### 3. De Volta ao Filme

O longa-metragem *Que Horas Ela Volta?* é uma produção brasileira que estreou no Festival Sundance de Cinema, sendo posteriormente exibido na Europa e finalmente no Brasil, em 27 de agosto de 2015. Teve ampla visibilidade nacional e internacional, vencendo diversas premiações<sup>3</sup>. O filme apresenta as relações entre pessoas de posições sociais diferentes, trazendo um olhar crítico à situação das mulheres que fazem serviços domésticos.

O drama nos insere na casa de uma família de classe média alta de São Paulo, onde residem Bárbara (mulher com traços fenotípicos europeus de aproximadamente 40 anos, interpretada por Karine Teles) que trabalha na área da moda, José Carlos (homem com traços fenotípicos europeus de aproximadamente 50 anos interpretado por Lourenço Mutarelli) que foi privilegiado com uma grande herança e não tem atividade remunerada e seu filho Fabinho (jovem com traços fenotípicos europeus de 17 anos interpretado por Michel Joelsas), estudante. Lá mora também a empregada doméstica Val (mulher com traços fenotípicos não europeus, de aproximadamente 60 anos, interpretada por Regina Casé), nordestina que foi trabalhar em São Paulo com o intuito de dar melhores condições de vida para sua filha. Val foi babá de Fabinho e faz serviços gerais na casa, como limpeza, manutenção, preparar refeições e servir aos pedidos da família dia e noite. Ela reside em um quarto pequeno nos fundos, em ambiente diferente dos outros quartos da casa. Os patrões mantêm uma relação amistosa com Val, tendo Fabinho uma relação de maior confiança e apego emocional com ela do que com a própria mãe.

Ao se mudar para São Paulo, Val deixou sua filha Jéssica aos cuidados de uma tia, enviando dinheiro regularmente para ela, mas mantendo uma relação distante por conta das circunstâncias. Em São Paulo, Val cuidou e acompanhou o crescimento de Fabinho de forma maternal, tendo os dois construído um forte laço afetivo. Isso pode ser percebido nas cenas em que Fabinho vai dormir na cama de Val quando não consegue na sua, ou quando, ao não passar no vestibular, tem o conforto no abraço dela, rejeitando o toque da mãe. Por outro lado, Jéssica cresceu sem a mãe por perto, mantendo contato com poucas visitas e telefonemas, o que fez com que a filha se sentisse abandonada pela mãe, que também sofre com a distância. Mãe e filha não se encontravam há dez anos e não tinham contato telefônico há três, quando certa noite Jéssica, (mulher jovem de traços fenotípicos europeus, interpretada por Camila Márdila)<sup>4</sup> liga para a mãe avisando que irá para São Paulo fazer vestibular e pedindo ajuda para tanto. Bárbara aceita o pedido de Val para que Jéssica fique na casa por um curto período. Existe clara tensão e distanciamento entre Val e Jéssica, tanto pelo distanciamento físico anterior e de comunicação entre elas, como pela diferença de posicionamento frente aos patrões de Val.

O conhecimento cultural da filha da empregada surpreende a família, assim como sua intenção de acesso à educação de qualidade. Quando Jéssica conta que irá prestar vestibular para a mesma universidade que Fabinho, a família reage com surpresa e desconforto com a notícia, e logo em seguida fazem comentários que indicam pena, pois acreditam que ela não tem chances de ser aprovada.

Desde sua chegada, Jéssica coloca-se em posição de igualdade com os moradores da casa, ocupando os espaços naturalmente, enquanto Val a situa no lugar de filha da empregada, o que implica em limitações de acesso a certas partes da residência. Enquanto José Carlos permite e convida Jéssica a habitar a casa livremente (o que se mostra advindo de um interesse sexual), Bárbara fica cada vez mais incomodada ao perceber a jovem se inserindo nos espaços e vai limitando esses acessos. Bárbara havia pagado por um colchão para a moça dormir no quarto da mãe, mas ao visitar a casa junto a José Carlos e Val, Jéssica, em tom de brincadeira, perguntou se poderia ficar no quarto de hóspedes (que é maior e mais confortável do que o quarto de Val, contando com espaço para estudo). José Carlos permite, mas Bárbara recebe a notícia com incômodo. Outras situações acontecem nesse sentido, como Jéssica sentar-se na mesa para tomar café da manhã e aceitar as ofertas de Bárbara de suco e comida, o fato de Jéssica comer o sorvete que seria exclusivo de Fabinho, Jéssica se divertir na piscina depois de Fabinho e um amigo jogarem-na à força. Val e Jéssica tentam se mudar, mas precisam voltar para a casa e a tensão com Bárbara aumenta, de forma que a mulher limita o acesso de Jéssica “da porta da cozinha para lá”, o que a moça não aceita e então faz as malas e sai da casa na noite anterior ao vestibular. Jéssica é aprovada na primeira fase da prova, diferente de Fabinho, que acaba ganhando dos pais uma viagem de intercâmbio para estudar inglês na Austrália.

## 4. Reflexões Sobre a Vivência de Raça

### 4.1 Superioridade Branca

<sup>3</sup> Prêmio Especial do Júri (Festival de Sundance); Prêmio do Público de Melhor Ficção na Mostra Panorama e Prêmio CICCAE (Festival de Berlim); Melhor Roteiro (RiverRun International Film Festival); Prêmio do Público para Melhor Filme (World Cinema Amsterdam Festival); Troféu APC (Festival de Cinema de Lima); Melhor Direção (Valletta Film Festival); Prêmio do Público para Melhor Filme (Festival de Cinema Brasileiro em Moscou); Melhor Filme e Melhor Atriz de Cinema (Troféu APCA); Melhor Longa Brasileiro (Abraccine); Melhor Filme, Melhor Direção, Melhor Atriz, Melhor Atriz Coadjuvante, Melhor Roteiro Original, Melhor Montagem Ficção (Grande Prêmio do Cinema Brasileiro). (Messina, Gomes e Santos, 2019, p. 17-18).

<sup>4</sup> A diretora Anna Muylaert justificou a escolha de uma atriz para o papel de Jéssica: “A Camila fez um ótimo teste. Mas ela era branca demais, não era nordestina — reconhece Anna. — Até que fui convencida” (Muylaert cit. Ristow, 2016).



A superioridade branca é um produto da classificação racial, de forma que as pessoas brancas se colocam em posição de superioridade intelectual e cultural frente a pessoas não brancas. Esse fenômeno não se refere a situações individuais, como acontece em grupos supremacistas brancos, por exemplo, mas sim ao mecanismo estrutural que faz com que, mesmo que não intencionalmente, as pessoas brancas sintam-se superiores na hierarquia racial. DiAngelo (2019) traz pesquisas que demonstram que a noção de superioridade branca é desenvolvida nas crianças já na pré-escola, uma vez que elas sabem que pessoas brancas possuem mais vantagens.

No filme, todos os três integrantes da família branca se colocam em uma posição de superioridade frente a Val. A personagem Bárbara, mulher branca de status social elevado, da região sudeste do país e que usufrui da herança recebida pelo marido, ilustra de forma nítida o aspecto da superioridade branca. Essa atitude se mostra de forma sutil e está presente em todas as cenas em que se relaciona com Val ou Jéssica e a partir da forma como se coloca frente às duas, assim como no conteúdo das suas falas.

Ao falar sobre o porquê de um filme ser tão emocionante ao apresentar um personagem, Merleau-Ponty (1964) afirma que é mostrando seu comportamento, sua forma de se relacionar com o outro, pelos seus olhares e movimentos, na comunicação de sinais. Tal constatação evidencia o peso significativo das expressões corporais de um personagem. A cena abaixo exemplifica os modos de agir de Bárbara que indicam o conceito de superioridade branca: Bárbara está correndo na esteira, usando fone de ouvido. Val a chama: “Dona Bárbara”, ela responde: “oi”, Val: “Eu tava precisando conversar com a senhora”. Enquanto Val ainda está falando, Bárbara inicia a falar [tira o fone]: “Eita, tá cheirosa. Nossa senhora. Aqui, Val, deixou a lasanha lá?”. Val responde: “Deixei dentro do forno que ainda não dá pra botar no freezer não que ainda tá quente”. Bárbara responde “Tá bom, obrigada amor. Aqui, chega cedo segunda, tá, lembra que tem o jantar do meu aniversário”. Em seguida, Bárbara fala “Tá bom? beijo” e recoloca os fones de ouvido. Val diz “tchau”. A conversa iniciou porque Val queria falar algo a Bárbara, porém foi completamente silenciada, sem poder falar o que queria, enquanto a patroa falou o que queria e encerrou a conversa depois disso, em sinal de que a fala da trabalhadora não era tão importante quanto a da empregadora.

Em outra situação, Val tenta novamente falar para Bárbara que sua filha está indo para São Paulo e perguntar se ela poderia ficar na casa. Após dizer que recebeu uma ligação de Jéssica, e que esse é o nome de sua filha, Val é mais uma vez interrompida pela patroa, que atende o telefone. Mais uma vez, a mulher racializada é silenciada, precisando esperar a branca desligar o telefone para ir até ela e terminar de falar. Bárbara, nessas situações, detém o poder de decidir quem pode falar. Como discutido anteriormente, a ideia de superioridade racial branca foi incutida desde o período colonial, fazendo parte do imaginário do branco através dos anos. A personagem branca não afirma ser superior de forma explícita, mas esse lugar está embutido na forma como se coloca.

No filme, quando a família está conhecendo Jéssica e ela diz que irá prestar vestibular para arquitetura e responde afirmativamente à pergunta feita com expressão de surpresa por Fabinho “na FAU<sup>5</sup>?” Bárbara e José Carlos a olham com preocupação. Val questiona com voz trêmula “que dona Bárbara, qual o problema?” Fabinho responde “não, é que a FAU é uma das faculdades mais difíceis de entrar”. Val: “é difícil, é dona Bárbara?”, esta responde contorcendo os lábios “é bem concorrido”. A reação de surpresa e desconforto de Bárbara com o fato de Jéssica prestar vestibular em uma faculdade concorrida fala diretamente do que ela entende como possível de acesso a conhecimento, prévio e futuro, da parte da jovem nordestina.

A reação da família privilegiada frente ao possível acesso da mulher racializada à educação e a uma profissão prestigiada, ilustra a afirmação de Almeida (2019) sobre uma associação entre mérito e competência a pessoas brancas e a masculinidade, assim como a pessoas heterossexuais e cisnormativas. O autor relaciona esse imaginário ao fato de que a desigualdade racial está ligada com a desigualdade educacional, ou seja, cargos prestigiados e universidades concorridas são muito mais ocupados e frequentadas por tal perfil de pessoas.

O argumento meritocrático é usado no Brasil como uma forma de fazer permanecer a estrutura racista, ao escamotear as condições de raça, classe e gênero, em prol da defesa do esforço individual. Bento (2022) fala sobre como, de maneira geral, a meritocracia é concebida como um conjunto de habilidades intrínsecas a uma pessoa e que atingir o sucesso (acadêmico, profissional, etc) depende exclusivamente da sua competência, sem nenhuma relação com o seu contexto ou história social do seu grupo de origem. Essa competência, entretanto, fala da capacidade de desempenhar regras institucionais e culturais a que os grupos historicamente discriminados não têm acesso.

O entendimento da pessoa branca sobre o acesso à cultura é também observável na chegada de Jéssica à casa. Ela comenta ao observar a sala de estar: “Tem um quê meio modernista a casa né, mas sem ser exatamente assim”. Bárbara diz: “Nossa, filha inteligente hein Val”. A mulher se impressiona com o fato de Jéssica ter conhecimentos de conceitos de arquitetura quando a moça faz comentários sobre a casa. Bárbara tem um conhecimento e apreciação estética que associa a inteligência e conhecimento que pensou serem inexistentes na mulher racializada. O racismo cultural é apontado por Schucman (2012) como uma das formas de se justificar a hierarquia social no Brasil contemporâneo. O “racismo sem raça”, como a autora coloca, opera tal mecanismo ao entender, de forma essencialista, a forma linguística e o modo de vida da pessoa racializada como inferiores aos da cultura dominante.

Para Bárbara é muito natural que ela entenda de estilos de decoração e que seu filho tenha chances em

<sup>5</sup> Em referência a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – FAUUSP.





uma universidade prestigiada, mas fica impressionada que a mulher racializada tenha acesso aos mesmos. Ao final da conversa, Bárbara ainda comenta “tá vendo, o país tá mudando mesmo”. Situações como estas são vividas com a sensação de “algo está fora do lugar” aos olhos das pessoas brancas, onde as pessoas negras são vistas como invasoras de um lugar privativo, que seria território de acesso exclusivo da branquitude, a quem pertenceria o poder e o prestígio (Bento, 2022).

#### **4.2 Contato com a Mulher Racializada**

Jéssica é apresentada para os empregadores da mãe e depois de responder que ainda não conhecia São Paulo, Fabinho comenta rindo de seu sotaque “Ela fala que nem a Val”, a família ri. Fica ilustrado nessa cena a separação “Nós/Eles”, em que “nós” são as pessoas sudestinas, brancas, universalizadas, com cultura e “que não tem sotaque”. Enquanto “eles” seriam as mulheres nordestinas, diferentes, sem cultura e que tem um sotaque risível.

Ao fazer um apanhado histórico e crítico das diferenças entre o feminismo civilizatório e o decolonial<sup>6</sup>, Françoise Vergès afirma que as mulheres negras têm um lugar social muito diferente das mulheres brancas. A autora explica que no passado, com o aumento da presença feminina branca nos cargos de serviço público, vem a exigência de que “mulheres racializadas cuidem das funções de reprodução social - cuidado das crianças, limpeza, cozinha - e as famílias de classe média querem trabalhadoras domésticas” (2020, p.78). Essa lógica continua ativa na sociedade atual, de forma que a mulher não branca continua sendo entendida como a responsável pelos afazeres de limpeza. É importante salientar a diferença da presença de mulheres brancas e negras no mundo do trabalho, pois a inserção em cargos remunerados sempre foi visto como uma forma de emancipação para as mulheres brancas, por garantir uma fonte de renda e um lugar na vida pública, todavia, como destaca Beatriz Nascimento (1990), as mulheres negras sempre trabalharam fora de seus lares, inclusive durante o regime escravocrata, onde trabalhavam na lavoura e na casa dos senhores e isso nunca trouxe uma melhora na situação de exploração e desigualdade vivida por estas mulheres, pelo contrário, ainda hoje observamos que as mulheres negras conseguem empregos nas mesmas condições como mão de obra ou em trabalhos domésticos.

Françoise Vergès discorre sobre a racialização de mulheres através de uma leitura histórica e afirma que durante o regime de escravização:

[...] as mulheres negras estavam à disposição dos filhos de seus proprietários como amas de leite; que meninas e mulheres negras eram exploradas sexualmente e que todos esses papéis estavam submetidos aos caprichos do senhor de escravos/as, de sua esposa e seus filhos/as. Os homens eram privados do papel social de pai e de companheiro. Essa destruição de laços familiares, que era estabelecida pela lei continua a projetar sua sombra sobre as políticas familiares que visam às minorias racializadas e aos povos indígenas (Vergès, 2020, p.43).

Essa representação de um lar de séculos passados é um exemplo claro da racialização de mulheres negras. O filme analisado nos apresenta um modelo atualizado da descrição de Vergès citada acima. Em resumo, temos uma mulher racializada que literalmente vive no trabalho, limpa dia e noite. Foi babá e continua tendo papel importante nos cuidados e envolvimento afetivo com o filho do casal branco. Por outro lado, não se nota um envolvimento afetivo de tal magnitude desse filho com seu pai ou sua mãe. A relação do casal, por sua vez, também é escassa em apresentar momentos que representam laço afetivo.

Val, uma mulher não branca, nordestina, socialmente vulnerável, está sempre limpando a casa ou servindo os patrões nas cenas em que aparece, com exceção de quando está em seu quarto para dormir e uma cena em que sai encontrar com uma amiga. Nas cenas em que a personagem aparece, está sempre realizando uma atividade de trabalho: faz café da manhã, aspira a casa, acorda os patrões, pendura roupa, lava louça, faz comida, leva a comida na mesa, tira a mesa, serve aos pedidos, cuida do jardim, tem cuidados afetivos com Fabinho. Val mora na casa dos patrões e a sua vida se resume a trabalhar para gerar conforto aos empregadores. Em contraponto, vemos diversas cenas em que os patrões estão fazendo atividades de bem-estar ou descansando. Bárbara tem uma profissão de alto status social, o que fica claro quando ela é entrevistada em sua casa e o entrevistador se refere a ela como alguém que dita tendências. Ela ainda aparece se exercitando na esteira em sua casa, comemorando seu aniversário com amigos e jantando com a família. José Carlos, que não trabalha, é acordado por Val às onze horas da manhã, aparece em cenas de refeições com a família e frequenta um clube. Fabinho, que estuda para o vestibular, aproveita a piscina, sai com amigos e faz refeições junto à família.

Aqui podemos observar o desbalanço racializado entre trabalho e descanso. Vergès discute como a sobrecarga de trabalho gera o “desgaste dos corpos racializados” (2020, p.100), vivenciado por trabalhadoras da área da limpeza, que acontece junto a uma economia que diferencia corpos com o direito a descansar, a ter saúde e aqueles que não tem direito a uma boa saúde e descanso. Essa é mais uma expressão da hierarquia racial.

<sup>6</sup> Vergès (2020) chama de feminismo civilizatório aquele que adotou os objetivos da missão civilizatória colonial, oferecendo ao neoliberalismo e ao imperialismo uma política dos direitos das mulheres que serve aos seus interesses. Para combater esse viés, é necessária uma abordagem decolonial. Nesse âmbito, Lélia Gonzalez (2020) propôs um feminismo afro-latino-americano que desmascara como as estruturas de dominação se articulam desde as categorias de raça, sexo, classe e poder, que oprimem as mulheres latino-americanas, que se apresentam em sua generalidade como não-brancas.



Esta realidade é possível dentro de um contexto do capitalismo racial, em que a exploração do trabalho assalariado se baseia em lógicas de raça, etnia e de gênero, de maneira que os grupos mais vulneráveis são também os mais explorados. O trabalho doméstico, aquele desempenhado por mensalistas, diaristas, cuidadoras, babás e qualquer outro profissional contratado para cuidar de forma contínua da casa e da família do seu empregador é o que mais emprega mulheres negras no Brasil e surge como um lugar social que marca as famílias negras (Bento, 2022).

Lélia Gonzales (2019), ao perguntar sobre o lugar da mulher negra na sociedade brasileira, aponta que costumam ser três os papéis desempenhados: a mulata, a doméstica e a mãe preta. No carnaval, enquanto a encenação máxima da democracia racial, a mulata é destaque, detém poder e desperta desejo, porém, após a Quarta-Feira de Cinzas ela volta a ser doméstica e mãe preta, exatamente os dois papéis que vimos Val ocupar no lar dos seus empregadores. Enquanto doméstica é esperado que a mulher negra seja o burro de carga que carrega a sua família e a família dos outros e como mãe preta espera-se amor e dedicação às crianças brancas, o que faz Gonzalez afirmar que uma mãe preta, na verdade, é só uma mãe.

Outro fator de destaque é que o trabalho de limpeza e cuidado precisa ser feito sem que seja observado pelos empregadores, o que no filme toma forma no descontentamento de Bárbara ao ver Jéssica, a filha da empregada, circulando pela casa. Vergès (2020) reflete sobre como uma das regras tácitas principais da trabalhadora doméstica é que ela deve permanecer invisível, sendo que essa invisibilização é uma violência simbólica que faz a pessoa que executa essa tarefa desaparecer da teia social, além de alocar o trabalho doméstico como algo de menor importância e sem legitimação.

Uma outra expressão da racialização feminina aparece na frase que dá nome ao longa. “Que horas ela volta?” é uma menção a duas cenas do filme, uma no início e uma no fim. No início, vemos Val brincando com Fabinho ainda criança e ao secá-lo com uma toalha após ele sair da piscina, o menino a pergunta “Que horas ela volta?” em referência à sua mãe, que está trabalhando e o deixou aos cuidados da babá. Esta cena, junto ao fato de Val ter “ajudado a cuidar do Fabinho” (fala de Bárbara), as diversas cenas de afeto entre os dois, como quando ele vai dormir no quarto dela, é reconfortado por Val ao compartilhar uma desilusão amorosa e por não passar no vestibular, somados à clara ausência de intimidade emocional entre Fabinho e Bárbara, ilustrados nas cenas de quando Bárbara sofre um acidente e o jovem não tem qualquer cuidado ou preocupação pela mãe, ou quando ele rejeita o abraço da mãe por não ter passado no vestibular e o fato de Bárbara estar sempre envolvida com trabalho, ilustram a crítica de Vergès. Val exerce essa função na casa paulistana, a de suprir a ausência da mulher branca na casa por sua emancipação. Enquanto a mulher branca tem o salto qualitativo de alavancar sua vida profissional, a mulher racializada passa a fazer o trabalho doméstico e cuidar dos filhos na sua casa.

O segundo momento em que a frase aparece, ao final do filme, é falada por Jéssica, que numa discussão com a mãe, diz que sofreu pela sua ausência e perguntava à tia: “Que horas ela volta?”, esperando que a mãe voltasse para casa. Enquanto a criança branca cresceu com uma segunda mãe, a criança racializada cresceu sem nenhuma.

Por fim, um outro ponto a destacar é a diferença da vivência enquanto funcionária da mesma casa entre a mulher racializada e uma mulher branca. Val mora no quatinho dos fundos da casa há 13 anos, abstenendo-se dos cuidados e da proximidade com a própria filha para cuidar do filho dos patrões e serve-os a todo tempo. Já a trabalhadora branca é designada a uma jornada de trabalho delimitada, indo para sua casa quando a conclui e cuida de seu filho.

A possibilidade de contar com uma trabalhadora doméstica já demonstra o lugar social diferenciado e o acesso a privilégios diante da desigualdade social brasileira. Cida Bento (2022) reflete que é no contato entre empregadores e trabalhadoras domésticas que a branquitude pode aparecer sem muito disfarce, haja vista que o lugar privado onde as relações acontecem, permite que as ações discriminatórias fiquem invisíveis aos olhos da arena pública, e a pessoa branca pode manter a sua condição de “boa pessoa” perante os outros.

### 4.3 Fragilidade Branca

O conceito detalhado por Robin DiAngelo (2019) é ao mesmo tempo expressão da branquitude e mecanismo de manutenção dela. Não se identifica o lugar em que se está enquanto reflexo da organização social que beneficia o branco, toma-se a desigualdade racial como natural, portanto não se discute isso, de forma que os lugares ocupados e os acessos concedidos não são questionados. A autora afirma que quem causa o maior dano diário às pessoas não-brancas são as pessoas que se afirmam não-racistas. Estas, por não apresentarem atitudes discriminatórias, por se entenderem como boas pessoas, por terem relações com pessoas não-brancas, acreditam profundamente não terem relação nenhuma com o problema do racismo. Dessa forma, exercem o racismo de forma sutil e são profundamente frágeis quando isso é apontado. Pelo fato de a pessoa branca entrar em contato com pouco estresse racial<sup>7</sup>, não se constrói resistência para discutir sobre isso, e um pequeno confronto nesse sentido pode gerar emoções como raiva, medo, culpa e o afastamento desse conflito, e ela busca ativamente restabelecer o equilíbrio branco e o conforto racial.

DiAngelo (2018) lista sete fatores que inculcam a fragilidade branca: segregação, universalismo, indivi-

<sup>7</sup> Um exemplo de estresse racial é ser a única pessoa de um grupo racial a trabalhar em uma empresa enquanto todos os seus colegas pertencem ao outro grupo.



dualismo, direito ao conforto racial, arrogância racial, pertencimento racial e liberdade psíquica. Descreveremos a seguir cada um desses fatores. A segregação fala sobre como as pessoas brancas vivem a vida apenas entre o seu grupo, seja no nível espacial (escolas brancas, bairros brancos), representacional (políticos, pessoas prestigiadas) e informacional (conteúdo de mídia). Pessoas brancas são ensinadas a ver suas perspectivas como representativas da realidade, ou seja, como universais. Ao mesmo tempo, pessoas brancas também são ensinadas a se perceberem como indivíduos e não como parte de um grupo racialmente socializado. Por ocuparem a posição dominante, as pessoas brancas estão quase sempre confortáveis racialmente e esperam assim permanecer, enquanto um direito ao conforto racial. A arrogância racial advém do racismo estrutural que sempre apresenta imagens positivas sobre ser branco e imagens negativas sobre os outros grupos raciais. O pertencimento racial surge quando a pessoa branca se depara em sociedade com referências que sempre se parecem com ela. Por fim, a liberdade psíquica é a possibilidade de se perceber enquanto pessoa não racializada.

A fragilidade branca pode ser observada no filme analisando-se as nuances das relações entre a família branca, Val e Jéssica, com ênfase na personagem Bárbara. A posição privilegiada, que tem direito ao conforto, a ser servida, não é questionada. É muito natural que Val sirva a todo tempo e que a família seja servida.

Bárbara se mostra bondosa diante das mulheres racializadas, sendo simpática e transmitindo a ideia para Val de que ela é quase um membro da família, ao mesmo tempo em que os lugares possíveis para as nordestinas ocuparem na casa são limitados e a ultrapassagem deles por Jéssica provoca reações de raiva, incômodo e afastamento por parte da paulistana. Jéssica, com tais atitudes, traz o questionamento das relações raciais na casa, na naturalização das posições ocupadas, o que mobiliza a fragilidade branca de Bárbara. Nas cenas descritas a seguir, é possível perceber o progresso das emoções da mulher branca.

Cena 1. Na chegada de Jéssica, Bárbara diz a ela: “Ó a gente gosta muito da tua mãe, sua mãe é muito importante nessa casa então você também, fica à vontade”

Cena 2. Ao conhecer o quarto de hóspedes e gostar do colchão, Jéssica brinca perguntando se é onde ela vai ficar, uma vez que ela é uma hóspede na casa. José Carlos em tom convidativo pergunta se ela que ficar e ela confirma positivamente. O homem fala a novidade para Bárbara, que em um close de câmera apresenta expressão de incômodo e diz, ao erguer uma sobrancelha: “Tudo bem”. Em seguida vemos a mulher entrando em seu quarto e batendo a porta. Ficamos com a imagem do corredor dos quartos da família, enquanto ouvimos Val, Jéssica e José Carlos argumentando sobre a moça ficar no quarto.

Cena 3. Bárbara se assusta ao chegar na cozinha e não encontrar Val. A procura e sem sucesso segue para a cozinha fazer o próprio café da manhã. Jéssica chega na cozinha e Bárbara oferece suco para a moça enquanto permanece com o rosto fechado a todo tempo. Bárbara está de pé e Jéssica sentada quando Val chega na cozinha e desesperada se oferece para servir comida à patroa. Já caminhando para sair, séria, Bárbara comenta “Ó a sua filha adorou a geleia”. Val fala para a filha “Tu não pode sentar na mesa deles não” e “Onde já se viu filha de empregada sentar na mesa dos patrões?”

Cena 4. Fabinho e um amigo entram na piscina e chamam Jéssica, que diz não ter maiô (assim como sua mãe a instruiu). Eles a jogam na piscina e os três brincam felizes na água. Ao ouvir os gritos, Val passa a mandar a filha sair de lá, em seguida José Carlos passa a gritar desaprovando a atitude do filho, e por fim, Bárbara passa a gritar nervosa para a moça sair de lá. O casal grita coisas como “Dá pra obedecer a sua mãe que tá falando com você” e “Vai pegar um resfriado”. A cena é ambientada em um dia de sol. Bárbara liga para o responsável pela manutenção da piscina e pede para que ele a esvazie no dia seguinte. Justifica o esvaziamento dizendo que viu um rato na piscina.

Cena 5. Jéssica está sozinha na cozinha e pega o sorvete que é referido como “sorvete do Fabinho”. Bárbara entra na cozinha e séria fala “É por isso que o sorvete do Fabinho acaba”. Bárbara então pergunta para Val se Jéssica irá embora depois de fazer a prova e diz que enquanto estiver na casa, que ela fique “da porta da cozinha pra lá”.

Podemos observar na sequência das cenas Bárbara partir de um lugar de “pessoa boa” que ajuda as mulheres racializadas [observado na cena 1], para reações que vão gradualmente evoluindo, passando pelo incômodo [cena 2], estresse [cena 3], raiva [cena 4] e afastamento do “problema” [cena 5]. Suas reações podem indicar o sentimento de ameaça diante da jovem, provocados pelo fato de Jéssica se colocar em posição de igualdade a ela, demonstrados em suas falas, como ao dizer para Val “Eu não me acho melhor do que todo mundo, só não me acho pior” e na forma como circula pela casa. Percebe-se então aí a fragilidade branca de Bárbara diante de uma mulher racializada que questiona as posições raciais na casa. A mulher branca não estava acostumada a entrar em embates raciais, uma vez que Val, enquanto funcionária que depende do emprego para seu sustento e imersa na cultura branca em que vive, não questionava a condição em que era colocada na casa. Quando a desigualdade racial fica evidente pelas atitudes de Jéssica, que questiona essa desigualdade



vivida no cotidiano, a mulher privilegiada sente o incômodo de uma possível igualdade de experiências com a oprimida. Reage limitando cada vez mais os acessos da mulher não branca.

A compreensão do racismo numa sociedade pode ficar muitas vezes reduzida ao binômio racista=mau/não racista=bom, o que leva a crer que o racismo só se dá por atos diretos e extremos de violência perpetrados por sujeitos isolados que merecem aversão, e impossibilita uma discussão mais profunda sobre os aspectos estruturais do racismo. Dentro desse paradigma, sugerir a uma pessoa que ela foi racista a coloca dentro da categoria “pessoa má” e é interpretado como um assassinato do seu caráter, a pessoa gastará toda a sua energia tentando se defender da acusação e não se abrirá para a reflexão sobre o comportamento apontado. Assim, é preciso desvelar a fragilidade branca para iniciar um verdadeiro debate antirracista, pois manter o binômio e o foco em atos individuais mascara a análise pessoal, cultural, histórica e estrutural que é necessária para contestar o sistema amplo de dinâmicas entrelaçadas do racismo (DiAngelo, 2019).

## Considerações Finais

O contexto é a festa de aniversário de Bárbara que é presenteada por Val com um jogo de xícaras para café brancas e pretas. Quando Val passa oferecendo petiscos para os convidados do aniversário (apenas pessoas brancas) estes nem ao menos a olham, não a percebem como uma pessoa ali. Pegam ou dispensam a comida e seguem conversando e olhando para seus pares. Ao organizar xícaras e pires do conjunto que presenteou Bárbara, para servir o café, Val repara que as cores branca e preta dos objetos são, em suas palavras, “descasados”, de forma que as xícaras brancas ficam nos pires pretos e vice-versa. Ela vai para a sala onde está ocorrendo a festa e ao vê-la, Bárbara imediatamente a leva para a cozinha e diz que não é para usar esse conjunto de xícaras, mas sim “A de madeira branca que eu trouxe da Suécia”.

Essa cena funciona como metáfora para a não dita, porém exercida, segregação racial no Brasil: simbolicamente traz o significado de que o jogo que mistura preto e branco não é aceito no ambiente dos brancos. É preciso trocar a mistura preto/branco pelo objeto de origem europeia. Não se discute a questão com transparência, mas se dá uma desculpa “eu disse que esse [jogo de xícaras] vai lá pro Guarujá”, esquiva-se do enfrentamento do tema, deixa-o escondido ou o manda para longe. A racialização produz a divisão “nós” e “os outros”, em que “nós” são pessoas brancas, universalizadas, com cultura e “outros”, pessoas não brancas, diferentes, sem valor.

No filme, ser branco significa ter um alto status social, acesso à educação de qualidade, assistência à saúde, comida de qualidade, meios de transporte, direito ao descanso e entretenimento, conforto, diferentes possibilidades na vida, uma história ascendente que possibilita privilégios. É evidente que com isso não se supõe que toda pessoa branca terá esses acessos. Trata-se de uma metáfora para a desigualdade racial e os aspectos da branquitude que ilustram o fenômeno da hierarquia racial presente no Brasil.

A pessoa branca quer continuar usando de seus privilégios e a invisibilização da hierarquia racial é um mecanismo para que isso possa ocorrer. É necessário compreender as pessoas brancas também como grupo identitário para compreender a estrutura racista que foi construída e vem sendo reproduzida. Os aspectos apontados a partir das cenas do filme nos ajudam a reconhecer as sutis expressões do poder do branco sobre o não branco. A racialização da mulher permite que o mundo seja limpo e organizado sem que a pessoa branca faça esse trabalho. A falácia da superioridade branca mantém as posições de poder ocupadas por brancos. A fragilidade branca é um mecanismo que contribui para que essa dinâmica não mude.

Retomando a fenomenologia, realizar a presente análise nos permitiu refletir sobre a dação do objeto, tal seja, os modos diversos de aparição. Nós nunca percebemos um objeto em sua totalidade, mas sempre a partir de uma perspectiva específica. Almejar compreender o objeto intencionado em sua forma plena, é apenas um ideal. Todavia, ainda que vejamos apenas uma faceta, nós intencionamos o próprio objeto (Zahavi, 2015). Ao escolhermos um filme como personificação do problema investigado, estamos acessando apenas uma perspectiva do fenômeno branquitude, e precisamos manter isso em vista para pensar as limitações deste estudo, em especial diante da complexidade e diversidade do cenário brasileiro. O Brasil teve desde a colonização e continua tendo um processo complexo de relações raciais, com diferenças entre suas regiões, sendo necessárias futuras investigações para o descobrimento de novos horizontes acerca da branquitude, que abranjam particularidades do tema e suas interseccionalidades, como o aprofundamento na questão da regionalidade.

Seguindo com o argumento de Zahavi (2015), ainda que os objetos não se esgotem na sua aparição para mim, possuindo sempre um horizonte de perfis ausentes, que estão inacessíveis neste momento, mas que podem ser experimentados por outras pessoas, este fato não corresponde a uma falha ou problema com o processo de dação, mas tão somente uma característica intrínseca. Este objeto que aparece, aparece sempre a uma pessoa, assim nós não vemos meramente o objeto que é dado, mas temos acesso também a consciência, a intencionalidade e a subjetividade e somos conduzidos pelos atos de perceber, julgar, valorar, representar. Outrossim, “se investigamos objetos que aparecem, também descobrimos a nós mesmos” (Zahavi, 2015, p. 75). Desse modo, realizar esta investigação sobre o racismo e o privilégio branco que existem no Brasil, foi também trazer a consciência a branquitude experienciada por nós.



## Referências

- Adichie, C. N. (2014). *Americanah*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Almeida, S. L. (2019). *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen Livros.
- Amatuzzi, M. M. (1996). Apontamentos acerca da pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 13 (1), 5-10.
- Andrew, J. D. (2002). *As principais teorias do cinema: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Avelino, D. Y., Flório, M. (2013). História Cultural: O cinema como representação da vida cotidiana e suas interpretações. *Projeto História*, São Paulo, n. 48 <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/20705/15267>
- Bastide, R. & Fernandes, F. (2008). *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Gobal. (Originalmente publicado em 1955).
- Bento, C. (2022). *O Pacto da Branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Candido, M. R. et al. (2021). Gênero e raça no cinema brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2021, v. 36, n. 106. <https://doi.org/10.1590/3610611/2021>
- Cardoso, L. (2008). O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 - 2007). (Dissertação de mestrado). Universidade de Coimbra. <https://dlc.library.columbia.edu/catalog/ldpd:504811/bytestreams/content/content?filename=LOUREN%C3%87O+DA+CONCEI%C3%87%C3%83O+CARDOSO.pdf>
- DiAngelo, R. (2018). Fragilidade branca. *Revista Eco-Pós*, 21(3), 35–57. <https://revistaecopos.eco.ufrj.br/ecopos/article/view/22528>
- DiAngelo, R. (2019). *White Fragility*. Boston: Beacon Press.
- Fanon, F. (2020). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu. (Originalmente publicado em 1952).
- Freyre, G. (2006). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global. (Originalmente publicado em 1933).
- Gonzalez, L. (2019). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: Hollanda, H. B. de (Org.) *Pensamento feminista brasileiro: Formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1936).
- Magno, M. I. C. (2016). Que horas ela volta? Uma crônica cinematográfica. *Comunicação & Educação*, 21(1), 163-169. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9125.v21i1p163-169>
- Merleau-Ponty, M. (1964). The film and the new psychology. In J. Wild (Ed.), *Sense and non-sense*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Messina, M., Gomes, L. G., & Santos, C. D. (2019). Racialidade, Branquitude e Branqueamento no Cinema Brasileiro Contemporâneo: Que Horas Ela Volta?, Aquarius e O Crime da Gávea. *Pesquisas Luso-Brasileiras em Artes e Comunicação*, vol 2, 115-131. [https://ciac.pt/wp-content/uploads/2019/09/Livro%20PERSPECTIVAS%20vol%202\\_compressed.pdf](https://ciac.pt/wp-content/uploads/2019/09/Livro%20PERSPECTIVAS%20vol%202_compressed.pdf)
- Muylaert, A. (2016). *Que horas ela volta?*. Globo filmes.
- Nascimento, B. (1990). *A mulher negra e o amor*. Jornal Maioria Falante..





- National Human Genome Research. 2022, Setembro 07. *Phenotype*. <https://www.genome.gov/genetics-glossary/Phenotype>
- Oliveira, A. B. (2017). Uso de fontes fílmicas em pesquisas sócio históricas da área da saúde. *Texto & Contexto - Enfermagem* [online]. 2017, v. 26, n. 4. <https://doi.org/10.1590/0104-07072017000320017>
- Oliveira, C. L. (2006). Imaginário, racialização e identidades percebidas de mulheres negras racializadas. (Dissertação de mestrado). Programa de pós graduação em história, Universidade Federal de Uberlândia. <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16443>
- Ristow, F. (2015, Fevereiro 06). Premiada em Sundance, brasileira Camila Márdila, de 26 anos, chega a Berlim. *O Globo*. <https://oglobo.globo.com/cultura/filmes/premiada-em-sundance-brasiliense-camila-mardila-de-26-anos-chega-berlim-15255941>
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo. <https://doi.org/doi:10.11606/T.47.2012.tde-21052012-154521>
- Schutz, A. (2012). *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- Schwarcz, L. M. (2005). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vergès, F. (2020). *Um Feminismo Decolonial*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora.
- Zahavi, D. (2015). *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Zahavi, D. (2019). *Fenomenologia para iniciantes*. Rio de Janeiro: Via Verita

Recebido em 09.02.2023 – Primeira Decisão Editorial em 23.06.2023 – Aceito em 05.08.2023



# LOS LÍMITES DEL OBJETO. SOBRE LA NOCIÓN DE ESPECTRALIDAD EN JACQUES DERRIDA

Os Limites do Objeto. Sobre a Noção de Espectralidade em Jacques Derrida

HERNÁN CREGO BONHOMME\*

The Limits of the Object. On the Notion of Spectrality in Jaques Derrida

**Resumen:** En lo que sigue se propone desarrollar la noción de espectralidad elaborada por Jaques Derrida en su conferencia titulada Espectros de Marx. Tal como se verá, lo espectral es una categoría escurridiza que escapa a la tentación de ser ubicada a un lado u otro de la habitual dicotomía levantada entre la presencia y la ausencia, lo real y lo virtual y, por supuesto, la vida y la muerte. De esta manera, Derrida pondrá en jaque a la ontología tradicional demostrando la porosidad constitutiva en la frontera trazada entre el ser y el no-ser que, asegura, manifiesta el carácter dislocado de la realidad. La noción de espectralidad habilita una nueva forma de pensar lo político en tanto actividad orientada hacia un horizonte de justicia, motivada por ese excedente del presente que representan las generaciones ya muertas y las aún no nacidas, cuya presión sobre los vivos hará imposible considerar un cierre del conflicto o un fin de la historia.

**Palabras-Clave:** Espectro, ontología, política

**Resumo:** A seguir, propõe-se desenvolver a noção de espectralidade elaborada por Jaques Derrida em sua conferência intitulada Espectros de Marx. Como veremos, o espectral é uma categoria particular que escapa à tentação de ser colocada de um lado ou de outro da habitual dicotomia levantada entre presença e ausência, o real e o virtual e, claro, a vida e a morte. Dessa forma, Derrida desafiará a ontologia tradicional ao demonstrar a porosidade constitutiva da fronteira traçada entre ser e não-ser que, ele assegura, manifesta a natureza deslocada da realidade. A noção de espectralidade possibilita, então, uma nova forma de pensar o político como uma atividade voltada para um horizonte de justiça, motivada por aquele excedente do presente representado pelas gerações já mortas e pelas que ainda não nasceram, cuja pressão sobre os vivos o tornará impossível considerar um fechamento do conflito ou um fim da história.

**Palavras-Chave:** Espectro, ontologia, política

**Abstract:** In what follows, it is proposed to develop the notion of spectrality elaborated by Jaques Derrida in his conference entitled Specters of Marx. As will be seen, the spectral is an elusive category that escapes the temptation of being placed on one side or the other of the usual dichotomy raised between presence and absence, the real and the virtual and, of course, life and death. In this way, Derrida will challenge traditional ontology by demonstrating the constitutive porosity of the border drawn between being and non-being which, he assures, manifests the dislocated nature of reality. The notion of spectrality enables a new way of thinking politic as an activity oriented towards a horizon of justice, motivated by that surplus of the present represented by the generations already dead and those not yet born, whose pressure on the living will make it impossible to consider a closure of the conflict or an end of the history.

**Keywords:** Specter, ontology, politic

\* Universidad de Buenos Aires. Email: hernancrego@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8693-7707>



## Espectralidad

La idea de espectralidad fue desarrollada por Jaques Derrida en una conferencia dedicada a reflexionar en torno al futuro del marxismo luego del colapso de la Unión Soviética. Si bien el libro resultante *Espectros de Marx* (Derrida, 2012) lejos está de ofrecer una programática partidaria capaz de contraponerse a la hegemonía del capitalismo global, sí es posible encontrar en la idea de espectralidad una forma de pensar lo político en términos de búsqueda de una justicia nunca presente y siempre por venir, irreductible a cualquier entramado legal efectivo que procura imponerse como cierre de la conflictividad. Tal incompletitud se manifiesta en la imposibilidad de determinar un “fin de lo político como tal” o “fin de la historia”. Por eso se considera que la idea de Antagonismo desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) como imposibilidad de cierre de lo social merece ser rescatada para entender la espectralidad, entendida como aquello Otro incapaz de ser incluido en la representación que la sociedad construye acerca de sí misma. En un período signado por la pretensión de univocidad sistémica, donde las democracias liberales se autoproclamaron como la forma más acabada y definitiva de gobierno, el espectro del marxismo se hace presente como aquel desborde indeterminado que pone de manifiesto las fisuras del sistema capitalista. Más allá de toda dialéctica en procura de un momento sintético, la espectralidad permitirá comprender la condición siempre abierta de la vida, así como de toda objetividad.

Recordemos estas palabras: “Un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido en santa cacería contra este espectro: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes germanos” (Marx & Engels, 2017).

Con esta primera sentencia del *Manifiesto* tomamos cuenta de la existencia insospechada de una fuerza capaz de contraponerse de igual a igual contra nada menos que las potencias de la Europa del siglo XIX. Y ese enemigo no era otro que un espectro vaporoso: el comunismo. Un movimiento que, llamativo, aunque todavía no había nacido, ya era un espectro. Algo que, aunque no existía y nunca había existido, justificaba encender las alarmas y salir en santa cacería. Algo que desvelaba al poder y lo obligaba a actuar *como si existiera*, como si se tratase de un ejército organizado a punto de invadir las grandes capitales de Europa. A partir de esto vale preguntarse, cuántas políticas se han ejecutado, desde entonces y hasta nuestros días, para sofocar esa amenaza intangible.

Cabe marcar, a su vez, una diferencia. Ese espectro que en 1848 todavía no había nacido, y que asumió una corporalidad cuestionable en el siglo XX, estaba, al parecer, por completo enterrado en 1993 cuando Derrida presentó los *Espectros de Marx*. Y, sin embargo, aquel cadáver *asediaba* su memoria desde un plano, en apariencia, desligado de la realidad, cerrado en su oscuridad y con el cual era imposible cualquier intercambio. Pero el asedio es esa forma de acción propia de los espectros que permitirá el vínculo entre los vivos y los muertos, y que Derrida analizará con detalle.

Asediar es una forma de estar en un lugar sin ocuparlo. Tal como lo hacían esas viejas máquinas de guerra que arrojaban rocas desde afuera de las murallas, y aquellos que estaban adentro veían cómo su entorno se derrumbaba a partir de la influencia de algo que no estaba presente allí dentro. El asedio es esa intervención de un exterior sobre las condiciones internas, aunque para evitar los malentendidos inherentes a esa dicotomía, es mejor decir que se trata de la intervención de los elementos de un campo sobre el otro. Y, sin embargo, es preciso agregarle a esa forma de intervención la especificidad de lo ausente. Un asedio es la alteración ejercida por la ausencia sobre la presencia.

Desde la *escisión* que Freud (1940) trazó sobre el Cogito cartesiano, ya no es posible pensar al individuo como una esfera de pura consciencia. El descubrimiento del inconsciente como parte elemental de la identidad expuso, por un lado, los límites del racionalismo frente al acceso al conocimiento y, por otro, el hecho de que existe siempre un trasfondo indeterminado que, aunque esquivo al entendimiento, tiene una constante influencia sobre nuestra personalidad. Antes que Freud, sin embargo, Nietzsche ya había puesto en duda la evidencia del Cogito, expresándolo de la siguiente manera: “yo no pienso”. No es posible asegurar que el que piensa soy yo: “Ello piensa”. Es decir, algo que escapa a mi consciencia, por la sencilla razón de que no soy capaz de afirmar que puedo controlar el hecho de estar pensando. El pensar no depende de la decisión de un Ego. Y no es posible detener el pensar por un acto de la decisión a la manera que decidimos apagar la luz del velador. Es un movimiento que viene de más allá de nuestra consciencia y que nos empuja a pensar. Uno quizás pueda controlar algunas ideas, o direccionar el discurso interno, pero no podemos controlar el hecho mismo de estar pensando. Es una fuerza independiente, una especie de energía que fluye liberada de nuestro dominio.

Al modo de una máquina de asedio, el Inconsciente perturba y desmorona desde “afuera” la estructura consciente del individuo como un resto de identidad o de no-identidad (in-consciente) que se manifiesta con diferentes señales tanto en el sueño como en la vigilia (Freud, 2011). Una no-identidad que jaquea constantemente la imagen identitaria o el relato que hemos elaborado sobre nosotros mismos. Y de igual modo





podemos decir que algo que no somos interviene en nosotros, forzándonos a ser otra cosa. O mejor aún, una especie de “afuera” o “exterioridad” nos asedia, pero paradójicamente no está afuera, sino “adentro”, no es un extraño, sino lo más propio. Aquella forma de relación paradójica que Lacan denominó *extimidad* (Lacan, 1962): lo más íntimo y, a la vez, lo más exterior. Algo que nos sobresalta con la perplejidad de lo ajeno y, sin embargo, nos busca en la intimidad del sueño para decirnos los más oscuros secretos sobre nosotros mismos. Es la interfaz *Heimlich-Unheimlich*, al modo que Freud lo planteó en el texto “Lo siniestro” para dar cuenta de qué forma los relatos populares confunden un dominio con el otro, utilizando una palabra para referirse ora a lo más familiar, ora a lo desconocido, y viceversa.

Lo espectral coincide con esa cualidad de lo siniestro si lo pensamos desde su raíz latina *Spectrum* que se refiere a imagen, apariencia o aparición y, por lo tanto, reflejo, espejo. Qué es un espectro sino el reflejo de nuestros propios temores. Un espectro es una imagen externa que, sin embargo, tiene mucho de nosotros. Algo que está afuera, un cuerpo, pero un cuerpo proyectado que nos es propio. Un espectro sobrevive en la intermediación de lo propio con lo ajeno, asediando la estabilidad de nuestra existencia, abriendo grietas en los límites de nuestra identidad, habilitando un intercambio entre la vida y la muerte que nos empuja hacia el cambio, entreverando las fuerzas de lo real y de lo virtual, mezclando presencia y ausencia. Precisamente para provocar el horror y, al fin, comprender que ese territorio intermedio que habita el espectro no es otro que el que habitamos nosotros, que compartimos el mismo escenario hacinado tanto por vivos como por muertos, sabiendo que, aunque vivos ahora, fuimos un muerto y volveremos a serlo.

## Hauntología: una broma superadora

La *Hauntología*, o espectrología, es el término acuñado por Derrida (2012) para dar cuenta, mediante un juego de palabras, de la naturaleza de esa particular entidad evanescente que es el espectro. Una “ontología de lo espectral”, es decir, el estudio de ese territorio intermedio que se ubica entre la presencia y la ausencia representado por el espectro. Es preciso evitar, por lo tanto, una definición que vincule a la Hauntología con una especie de ontología negativa, es decir, una disciplina dedicada al estudio de todo aquello que no es: no-presencia, no-visible, no-disponible, no-vivo, en fin, no-real, como si lo espectral fuese la encarnación de la negación. Hacer esto conllevaría, además, dos equívocos: por un lado, proponer una división del mundo entre el dominio del ser y el dominio del no-ser, como si se tratara de dos territorios separados y herméticos entre sí. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, tal movimiento llevaría a considerar dichas negaciones como entidades en sí mismas. Es decir, tomar a la ausencia, lo invisible, lo virtual, la muerte, como entes diferentes de su cara positiva, insertos en una lógica opuesta, capaces de ser estudiados de manera aislada, o relacionalmente, a partir de una lógica binaria. *To be or not to be*, entonces, es un falso dilema. Porque, parafraseando a Heidegger el Ser incluye su contracara, el no-ser, precisamente porque su multiplicidad trascendente no puede ser representada en el orden de lo ente. Ser y Nada son lo mismo, ya que no es posible encontrar una inmanencia que lo defina y lo sinteticice.

A simple vista, puede resultar evidente la demarcación de una frontera de oposición entre estos dos territorios. La vida y la muerte, en apariencia, en nada se vinculan. Solo cuando una acaba, la otra empieza. Una se beneficia del aire y la luz de la superficie, y la otra, se sumerge en las tinieblas del inframundo. Pero es sabido que las fronteras son arbitrarias líneas dibujadas encima de un mapa. Y las murallas que se han levantado para sustancializar esos trazos han fracasado como técnica de defensa a lo largo de la historia incapaces de evitar invasiones, *asedios*, contagios. No hay estrategia menos eficaz que el levantamiento de un muro. La permeabilidad es constitutiva a la idea de frontera. No es posible el cierre completo. Siempre algo se escapa.

La Hauntología, entonces, procura prestar atención a esas fronteras, a la superficie de contacto entre lo vivo y lo muerto, lo real y lo virtual, presencia y ausencia. No se orienta al estudio de entidades negativas ni constituye un dominio aparte de la Ontología. Se refiere, más bien, a una función integral de esta última. Me aventuro a decir una función de vigilancia o de caza, de qué, *de la parte espectral presente/ausente en cada ente*. Esa parte es el abismo con el que toda existencia se tropieza. Esto significa que no es posible considerar a un objeto como una entidad completa, plenamente visible, totalmente presente, absolutamente viva. Siempre habrá una *parte maldita* que exceda y que traspase sus límites y que, por lo tanto, sea incapaz de ser simbolizada. Un residuo espectral que acompaña, invisible, toda presencia. De igual modo que el *Real lacaniano* sospecha una dimensión que rebasa los límites identitarios del individuo, expandiendo la identidad hacia un espacio indeterminado de puro goce que no puede ser reducido al símbolo. A esta parte se refiere Derrida cuando habla de espectralidad como excedente de toda presencia: “Esta pregunta llega del porvenir. Vuelta hacia el futuro, yendo hacia él, también de él procede, procede del futuro. Por lo tanto, debe exceder cualquier presencia como presencia para sí mismo” (Derrida, 2012, p.11).

Así como el futuro es lo que excede al presente, así también, la muerte es aquello que excede a la vida. Hay una parte de muerte en todo lo vivo. La vida está preñada por la muerte. Esta última no conforma otro mundo opuesto que le sucede temporalmente a la vida. *La vida-la muerte* se entrelazan sin jerarquía. La vida, bajo esta perspectiva, se propone como una sobre-vida, porque ahora en su dominio participa la dimensión indeterminada de la muerte innombrable, el puro silencio. Es el *tiempo de aprender a vivir*. Aquel que no es aún vida, por el hecho de no haberla aprendido completamente, y que tampoco es muerte, pues esta aún no ha llegado. Es un tiempo ubicado entre la vida y la muerte, conformado tanto por la una como por la otra,



sin someterse a ninguna por completo, un tiempo dislocado, *out of joint*. Un lapso impulsado por el querer aprender a vivir finalmente.

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal (Marx, 2008, p.5).

El hecho de que la historia se repita, ya sea como tragedia o comedia, no habla de una circularidad *viciosa* del tiempo. Habla de una *confluencia de temporalidades* en un mismo bloque de tiempo, en un mismo presente. Un presente habitado tanto por los presentes como por los ausentes, espectros estos de generaciones ya muertas o aun no nacidas. Presencias paralelas que nos asedian y perturban el sueño, que se manifiestan en esa molestia corporal, en esa incomodidad que nos exige hacer algo por ellos, saldar una deuda, continuar una misión. Así como la historia no es un recorrido lineal y sucesivo de eventos empujados por una misma lógica, un acontecimiento no retrata un fragmento de esa línea, sino que condensa el cruce radial de múltiples temporalidades, múltiples capas generacionales que integran viejos y jóvenes, tan viejos que ya se murieron, y tan jóvenes que aún no nacieron. Ambos extremos oprimen como una pesadilla el cerebro de aquellos lanzados a la acción.

Dado que no es posible, entonces, trazar una frontera que separe el dominio de la vida del de la muerte, lo real de lo virtual, lo presente de lo ausente, lo visible de lo invisible, por el hecho mencionado de que no se trata de entidades opuestas, cabe entonces preguntarse por *la relación* entre ambas, es decir, la naturaleza de esa frontera.

## Del Espectro a los Antagonismos sociales

Por eso se propone esquivar la idea de frontera, el trazo aparente entre la dimensión presencial y la virtual, y sustituirla por la idea de Antagonismo al modo que fue elaborada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (Laclau & Mouffe, 1987). Si bien el concepto guarda una fuerte familiaridad con el campo de la teoría política, permitiendo identificar las fracturas existentes en una sociedad dada, es interesante ver la forma en que los autores lo desarrollan procurando instalar un debate al interior de la Ontología, o bien, de la Hauntología.

Para esto los autores retoman una discusión que tuvo lugar dentro de la escuela dellavolpeana, de raíces kantianas, en torno a las relaciones de oposición, con el fin de delinear la naturaleza de las contradicciones sociales desarrolladas por la teoría marxiana. En este se establecían dos tipos de relaciones de oposición: las oposiciones reales y las contradicciones. Cuando, por ejemplo, se menciona la frase “esto es un vaso, o esto no es un vaso”, se habla de una contradicción, porque una contradicción solo puede tener lugar entre conceptos. El choque de dos trenes, por el contrario, hace referencia a una oposición real porque cada uno de los trenes es algo independientemente del choque que tiene con el otro. Mientras que en caso del vaso y el no-vaso, cada uno de los términos se agota en ser el reverso negativo del otro. Esto quiere decir que solamente a nivel conceptual podemos tener contradicciones. Por eso solamente una filosofía idealista como la hegeliana que reduce lo real al concepto puede hablar de la existencia de contradicciones en la realidad. A partir de esto, los dellavolpeanos concluyeron que, ya que el marxismo es una filosofía materialista no puede afirmar la existencia de contradicciones dialécticas en la realidad. Por esta razón, todo lo que los marxistas han llamado contradicciones son en verdad oposiciones reales (Laclau & Mouffe, 1987).

Ahora bien, Laclau y Mouffe se distanciarán un tanto de esta interpretación afirmando que, si bien es cierto que no puede haber oposiciones dialécticas en la realidad social, no es posible afirmar que lo que se dan son oposiciones reales. El choque de dos trenes o de dos piedras no presenta ningún elemento conflictual o antagonico al modo que lo hace la lucha de clases. Es decir que la noción de antagonismo no puede ser reducida a una contradicción dialéctica, pero tampoco puede ser considerada una oposición real. ¿Qué es, entonces, una relación antagonica?

Los antagonismos sociales no representan una relación objetiva, sino, más bien, *los límites de toda objetividad*. Una relación antagonica como la de un campesino expulsado de la tierra por un terrateniente se corresponde a dos universos simbólicos incompatibles entre sí, que no pueden ser reducidos a una objetividad más profunda. Es decir que nos enfrentamos a algo semejante al *Real* lacaniano, como aquella instancia que desarticula internamente el momento de lo simbólico. Con esto los autores dirán que una sociedad, como orden simbólico, nunca logra constituirse plenamente, de una vez y para siempre, ya que siempre tendrá lugar esa instancia del Real, ese antagonismo que impedirá su proceso de estructuración.

Por eso, considerar las relaciones de oposición desde la lógica del antagonismo, demuestra que lo Real se contraponen con la noción de immanencia, ya que si hubiera una immanencia radical toda relación antagonica podría ser subsumida a una objetividad superior como momento necesario y final, y de esa forma dar cierre



al conflicto. Pero, al considerar a lo Real como elemento estructurador de la sociedad, vemos que siempre habrá una parte que *excedente* que imposibilite su reducción al orden simbólico. Esto impone la tarea de ver cuáles son los residuos de lo real al interior de un entramado social, que no pueden ser integrados al proceso simbólico.

Con esto es válido decir que las ciencias sociales siempre han considerado la presencia de un excedente incapaz de ser articulado dentro de lo social. Por ejemplo, en el esquema de la sociedad medieval podemos ver la existencia de un universo simbólico articulado por los Señores, el Clero y el Campesinado, principalmente. Pero todo aquel que no pudiera ser asimilado dentro de alguna de estas categorías sociales, es decir, que *excediera* ese universo simbólico disponible, debía ser tratado por sistemas especiales como las conocidas leyes de pobres o mediante el poblamiento de las colonias, como sugiere Hegel en su Filosofía del Derecho. Es decir que se trataba de un exceso limitado y que todavía era capaz de ser controlado.

Sin embargo, con la ruptura del orden medieval, que devino en la ampliación de una gran masa de trabajadores libres que sobrepoblaron las ciudades luego de ser expulsados de los campos a partir de la privatización de la tierra, este exceso de la sociedad adquiere dimensiones que sobrepasan la capacidad de control de los regímenes europeos. Dicho problema marcó el quiebre de un orden y el nacimiento de la sociología como gramática específica para su explicación fue un evento fundamental. El marxismo vio que el proletariado, al estar integrado al proceso de producción, podía ser integrado dentro de un proceso más amplio de desarrollo histórico. Pero, al contrario, el *lumpenproletariado*, no podía ser sometido a ningún tipo de racionalización que lo articulara como sujeto político, lo que es igual a decir que sería considerado por el marxismo como un exceso social incontrolable. Lo único que es asimilable dentro de la lógica dialéctica es un conflicto cuyo significado está dado por la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

De esta forma vemos que el problema del exceso de lo social puede manifestar dos desenlaces posibles: o tiende a expandirse cada vez más hacia lo inmanejable, es decir, hacia la ampliación del lumpenproletariado, o bien el exceso social consigue ser integrado dentro de una historia dominada por la lógica de la producción. El marxismo clásico confió en esta segunda postura en la que el exceso sería absorbido por el natural desarrollo de las fuerzas productivas. Y la dictadura del proletariado aboliría las fracturas de clase allanando el camino hacia una sociedad igualitaria. Pero no hace falta decir que asistimos a una expansión desmesurada que se prolonga sin freno. Por eso abordajes como el de Paulo Freire o Franz Fanon resultan tan estimulantes por el hecho de encontrar en ese lumpen, en su propia marginalidad que excede toda posibilidad de asimilación, la posibilidad de un cambio más radical como algo capaz de ser pensado.

## Violencia y Cultura

Toda Sociedad, como imagen representativa de lo social, construye sus propias fronteras tras las cuales deposita a lo Otro. Sea el inmigrante, el gitano, el delincuente, o cualquier otra identidad marginada, parece que su existencia justifica y define la existencia misma de la sociedad. Casi podría decirse que la sociedad se define a partir de su propia abyección: no somos *ellos*. Es decir que predomina una definición escatológica de las identidades sociales. Y, sin embargo, ya sabemos que la *Negación* puede camuflar una afirmación en el plano de lo inconsciente cuyo reconocimiento nos resultaría intolerable (Freud, 1992). Del mismo modo que lo no-disponible, no-visible, no-presente de la espectralidad, son negados para asegurar la estabilidad de lo existente, así la muerte es la alteridad radical de la vida, negada para poder soportarla. Esto significa que la negación se vuelve parte constitutiva de toda identidad y la anterior fórmula definitoria de lo social (no somos ellos) requiere ser transmutada mediante la conocida sentencia de Rimbaud *Yo es otro*.

Hay, entonces, un nosotros y un ellos antagónicos. Y aquí la palabra antagónico, como vimos, cabe mejor que opuesto, o adverso, o contrario, pues ambos elementos integrantes del entramado social se establecen como contrapuestos, no por características inmanentes a cada uno, sino por medio de una construcción imaginaria, *fantasmática*, que define las posiciones de sujeto y establece los sentidos vigentes. Es, en definitiva, el paso al ámbito de la diferencia propio de la estructura simbólica donde cada valor se define relacionamente, al viejo estilo saussureano.

Pero ante esto cabe una aclaración: espectro no es igual al excedente. Sin embargo, lo representa de manera siempre precaria y provisoria, pues es propio del orden simbólico su incapacidad de dominar lo real que es, por definición, irreductible al símbolo. Mientras que una teoría del inmanentismo radical se funda en una objetividad que puede ser necesariamente dominada, lo real exige constantemente nuevas formas de articulación que resultan en nuevos espectros vaporosos que pueden transmutar con el paso del tiempo. El espectro es la imagen que la sociedad puede hacerse de sus propios desechos. Lo que es igual a decir que el espectro es el cierre ficticio de lo real. Cierre que es necesario e imposible a la vez. Necesario, pues la abertura de sus límites, que habilitan el intercambio con lo indeterminado, resulta intolerable para la estabilidad de cualquier identidad. Imposible, porque no existe un cierre definitivo que fije de una vez y para siempre el sentido de lo social.

Cualquiera sea el acto de nominación efectuado sobre el excedente, este no será más que un acto de reduccionismo de la multiplicidad innominable propia de lo social. Allí donde termina el entendimiento, empuja lo otro. De igual modo que con el término Oriental procuramos significar una vastedad de indeterminaciones capaces de englobar el *exotismo*, las misteriosas prácticas de una *cultura milenaria*, una *espiritualidad* que los occidentales parecemos no disponer:



Para nuestro sistema imaginario, la cultura china es la más meticulosa, la más jerarquizada, la más sorda a los sucesos temporales, la más apegada al desarrollo puro de la extensión; la soñamos como una civilización de diques y barreras bajo la faz eterna del cielo; la vemos desplegada y congelada sobre toda la superficie de un continente cercado de murallas (Foucault, 1968)

Si la construcción simbólico-imaginaria de la “cultura universal” occidental ha provocado residuos incapaces de ser reducidos a su propia gramática, Oriente es uno muy claro. Oriente es el fantasma que representa el resto indeterminado de Occidente. Y, sin embargo, hay otros Otros cuya resistencia a ser absorbidos y reducidos por la estructura simbólica occidental se ve doblegada por la correlación desigual de las fuerzas. Por eso la violencia como forma histórica de demarcación de las fronteras antagónicas *produce* cultura. Una cultura no es más que el desenlace sanginario entre fuerzas en su afán por dominar los recursos e imponer su cosmovisión y que, sin embargo, nunca está exenta de los residuos de la lucha. Lo que es igual a decir que ninguna cosmovisión se basta a sí misma. Porque desde que entendimos que el otro constituye toda identidad, no es sino el otro quien puede decirnos quiénes somos. Del mismo modo que solo los muertos pueden enseñarnos a vivir, *finalmente*, siempre que se introduzca a la muerte en la vida como lo otro de lo vivo a partir de una comprensión del tiempo dislocado como confluencia de presencias/ausencias.

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte solas. Lo que sucede entre dos, entre todos los “dos” que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma (Derrida, 2012, p.12).

Al introducir la spectralidad en el corazón de la vida, Derrida complejiza la reflexión en torno a la justicia. Esta no puede ser entendida como el mero entramado legal efectivo, es decir, el cuerpo ético-normativo de una cultura que define el cauce de acción para un grupo de ciudadanos vivos. Una justicia entendida así, avala la violencia que, a la vez que posiciona individuos culturados, margina al inculco y lo deshumaniza. Por eso hablar de justicia exige consideración y respeto hacia todo lo otro. Hablar de una justicia dirigida hacia un grupo de ciudadanos con derechos, requiere pensar en aquellos que ni son ciudadanos ni poseen derechos. Hablar de una justicia orientada a la humanidad exige considerar otras formas de existencia no-humana como los animales y las plantas. Hablar de una justicia dirigida a los vivos exige tomar cuenta de los fantasmas, esos “otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido” (Derrida, 2012, p.13).

Una justicia entendida así se sostiene por intervención asediante de fantasmas que dislocan la contemporaneidad del presente vivo y ofrecen la posibilidad de un porvenir abierto e indeterminado. El futuro no es otra cosa que un excedente, un resto del presente. Sin esta posibilidad, sin esta abertura, cualquier interrogación acerca de la justicia devendrá en un mero conservadurismo, en una reproducción de las formas jurídicas insensible a las particularidades del otro. Pues la justicia no puede reducirse a una legislación hacia lo semejante al estilo de un régimen de comunes que desplaza de su perímetro aquello que no cumple las condiciones de blanco, hombre, propietario. Este derecho de lo semejante deviene en el aval de expresiones de crueldad hacia todo lo que no es reconocido como tal, que se refleja en diferentes formas de violencia tales como el clasismo, racismo, machismo, sin descontar la crueldad vertida hacia los animales y el medio ambiente, es decir, lo otro de lo humano. Por eso la justicia debe reposar sobre un principio de responsabilidad para con lo más desemejante, lo radicalmente otro, lo otro incognoscible (Ruiz Bustamante, 2019).

Ese otro incognoscible y, por tanto, innombrable se expresa en todas las formas de alteridad mencionadas y, sobre todo, en la alteridad más fundamental: la muerte

No basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos o seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida (Derrida, 2010, p.141).

A partir de esto no es posible hablar de justicia sin realizar antes una ampliación de la idea de vida al modo que lo hicimos en las páginas precedentes. La vida, esa absoluta identidad consigo misma de la presencia, queda problematizada según la manera en que se la ha pensado tradicionalmente. Ahora la vida, como cualquier identidad, encarna un real antagónico que la constituye y que manifiesta los límites de su clausura en la pura presencia. Y es en esa abertura que se produce la dislocación del presente, *out of joint*, y donde tiene lugar el intercambio con ese “afuera”, la muerte, la ausencia, que empuja hacia un porvenir iluminado por los espectros. Ese porvenir, como resto del presente, es el otro que nos interpela como aquello que está por llegar sin jamás concretarlo. Un *mesianismo sin mesías* como motor de la historia que en la dislocación del presente da lugar a “la venida misma del acontecimiento” (Derrida, 2012, p.41).



En contraposición a las lecturas del “fin de la historia” que se han expandido inmediatamente después del colapso de la Unión Soviética, y que también se vislumbra en el deseo latente en el Manifiesto de *hacer presente* al comunismo, Derrida verá en la espectralidad la condición de posibilidad de lo político como tal. Es decir, ver en lo político la obligación de acudir al llamado de los espectros que nos convocan para hacerles justicia, abriendo fisuras en la pretendida clausura de lo social, mostrando sus límites, sus antagonismos, sacudiendo la estabilidad de nuestro presente mediante la aparición de ese otro radical que lo constituye.

## Referencias

- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Ed. Trotta, Madrid.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano 1 vol.* Manantial, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires
- Freud, S. (2011). *Psicopatologías de la vida cotidiana*, Ed Alianza, Buenos Aires.
- Freud, S. (1992). *Obras Completas*, Ed Amorrortou, Buenos Aires.
- Freud, S. (1940). *La escisión del yo en el proceso defensivo*. En J. Strachey (Comp.). Sigmund Freud. Obras completas. Volumen XXIII. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Lacan, J. (1962). *El Seminario, Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Paidós, Buenos Aires.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid Ed. Siglo XXI
- Marx, K. (2008). *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ed Andrómeda, Buenos Aires.
- Marx, K. & Engels, F. (2017). *Manifiesto del partido comunista*, Ed Siglo XXI, Buenos Aires.
- Ruiz Bustamante, C. (2019). Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevida. *Ideas y Valores*, 68 (170), 37-58.

Recebido em 24.03.2023 – Aceito em 04.08.2023





# POSICIONAMENTOS DA DIFFÉRANCE: A DESCONSTRUÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE LEITURA DO MUNDO DA VIDA

Positions of Différance: Deconstruction as a Strategy for Reading the Lifeworld

CAIO MONTEIRO SILVA\*  
HERNANI PEREIRA DOS SANTOS\*\*

Posicionamientos de la Différance: La Deconstrucción como Estrategía para Leer el  
Mundo de la Vida

**Resumo:** Este ensaio teórico se propõe a pensar possibilidades de leitura a partir da estratégia de Desconstrução inspirada no pensamento de Jacques Derrida, construindo-se como uma incursão metodológica e que tem pretensões de contribuir com a discussão epistemológica sobre a pesquisa em torno do fenômeno (ou o discurso) em ciências humanas. Em um primeiro momento, são propostas pistas para uma leitura derridiana do fenômeno que, enquanto tal, demonstra possuir uma estrutura textual. Para tanto, parte-se da centralidade do conceito de Différance e como ele circunscreve a possibilidade de um objeto de análise da estratégia desconstrucionista – a errância do sentido, que considera, simultaneamente, sua dinâmica e estrutura. Na sequência, define-se esta perspectiva de leitura como uma estratégia de análise/leitura do mundo da vida, mostrando como pode contribuir o conceito de realidade enquanto texto para tal discussão. Por fim, esboça-se uma síntese dos elementos fundamentais dessa estratégia. Conclui-se este ensaio com a sugestão de que o mundo da vida cotidiano é constituído por uma história de contingências e atravessamentos e por uma verticalidade que, sem se comprometer com a ideia de uma arché última, tem um centro que, contudo, não é idêntico à subjetividade, mas seu produtor – a estrutura e dinâmica da Différance.

**Palavras-chave:** Desconstrução; Différance; Epistemologia; Mundo da vida.

**Abstract:** This theoretical essay aims to consider reading possibilities from the strategy of deconstruction inspired by Jacques Derrida's thinking, constructing itself as a methodological foray and as intended to contribute to epistemological discussion about research on the phenomenon (or the Discourse) in Humanities. At first, clues are proposed for a Derridean reading of the phenomenon that, as such, demonstrates a textual structure. To this end, the essay starts from the centrality of the concept of Différance and how it circumscribes the possibility of an object for deconstructionist strategy analysis – i.e., the errancy of meaning, which simultaneously considers its dynamic and structure. In the following, this perspective of reading is defined as a strategy of analysis/reading of the lifeworld, showing how can contribute the concept of reality as a text to such discussion. Finally, a synthesis of the fundamental elements of this strategy is outlined. This essay concludes with the suggestion that the everyday lifeworld is made up of a history of contingencies and crossings and of a verticality that, without committing to the idea of a last Arché, has a center that, however, is not identical to subjectivity, but is its producer – the very structure and dynamics of the Différance.

**Keywords:** Deconstruction; Différance; Epistemology; Lifeworld.

**Resumen:** Este ensayo teórico tiene como objetivo considerar la lectura de las posibilidades de la estrategia de deconstrucción inspirada en el pensamiento de Jacques Derrida, construyéndose como una incursión metodológica y, como se pretende contribuir a la discusión epistemológica de la investigación sobre el fenómeno (o el discurso) en las humanidades. Al principio, se proponen pistas para una lectura derridiana del fenómeno que, como tal, demuestra una estructura textual. Con este fin, el ensayo comienza desde la centralidad del concepto de Différance y cómo circunscribe la posibilidad de un objeto para el análisis de la estrategia desconstrucionista, es decir, la errancia del significado, que considera simultáneamente su dinámica y estructura. A continuación, esta perspectiva de lectura se define como una estrategia de análisis/lectura del mundo de la vida, que muestra cómo puede contribuir con el concepto de realidad como un texto a dicha discusión. Finalmente, se describe una síntesis de los elementos fundamentales de esta estrategia. Este ensayo concluye con la sugerencia de que el mundo de la vida cotidiano está compuesto por una historia de contingencias y cruces y de una verticalidad que, sin comprometerse con la idea de un último arché, tiene un centro que, sin embargo, no es idéntico a la subjetividad, sino a es su productor: la estructura y la dinámica de la Différance.

**Palabras-clave:** Desconstrucción; Différance; Epistemología; Mundo de la vida.

\* Professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: caio\_monteiro\_silva@yahoo.com . ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6079-4939>

\*\* Professor adjunto na Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: hernani.santos@uece.br . ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5003-4143>



## Introdução

Iniciaremos este texto chamando atenção, desde seu início, que a escolha de como iremos conduzir esse trabalho dirá respeito a pensar possibilidades de leitura constituídas a partir da estratégia de Desconstrução inspirada no pensamento de Jacques Derrida (2017), em especial em uma incursão metodológica e que tem pretensões de contribuir com a discussão epistemológica sobre a pesquisa em torno do fenômeno (ou o discurso) em ciências humanas. Uma leitura que considere o pensamento derridiano residirá na valorização e reposicionamento daquilo que em outras tradições do conhecimento seria tomado por mero detalhe, ou apêndice ao que poderia se inferir como central. Estes elementos, que, muitas vezes, foram colocados às margens do efetivamente significativo de um trabalho, resgatam sua importância nas leituras de inspiração derridiana. As obras escritas por Jacques Derrida (1991;1995; 2001a; 2001b; 2004; 2006; 2007; 2017) permitem-nos, situados em suas reflexões, apresentar pistas e rastros para compor e constituir uma estratégia de leitura<sup>1</sup>, compreensão e incisão sobre a realidade – aqui por nós também tomada como um texto ou tecido. É por meio desta estratégia que propomos a aproximação entre texto e mundo da vida, no sentido fenomenológico tal como foi elaborado por Husserl e que permite uma articulação teórica sobre a realidade enquanto produção histórica e intersubjetiva (ver, por exemplo, Husserl, 2012).

Destacamos, desde já, que se permitir atravessar pelo pensamento derridiano consiste em chamar atenção para o fato de que a centralidade e aquilo que se desdobra em suas decorrentes posições constitui-se sempre como uma hierarquia violenta que descaracterizaria o movimento da *Différance* da qual partirá o filósofo franco-argelino para identificar as desestabilizações presentes na própria estruturação arbitrária dos textos, tecidos e realidade. Assim, consideramos que ao contrário do que se poderia imaginar e supor partindo-se de uma experiência tradicional de leitura, esses dois primeiros parágrafos em si não são preparações para aquilo que virá em seguida, são eles mesmos também igualmente significativos ao seguimento que se dará a este texto. Desta forma, a oposição centro e margem, a qual designa geralmente um valor distinto que se atribui às partes do texto, não nos representa por já nos inserirmos em certo itinerário da escritura, o qual se mostra como incompatível com essa tradicional forma de hierarquização de valores sobre a realidade. Tudo o que será escrito daqui em diante, como tudo aquilo que já foi apresentado nas partes iniciais deste texto, já estão previamente contaminados pela escolha de nossa maneira e forma de operar essas incisões no tecido/texto da realidade de forma a constituir um esforço propositivo de princípios que possam servir de referências a um modo de interpretação em específico.

Este modo de apresentação de leitura pretende destacar fronteiras, confrontos e margens. Situar-se nessa estratégia de leitura atravessada pelas questões derridianas significa mobilizar reflexões que contribuam para a retomada do aspecto dinâmico, conturbado, pouco delimitado e contaminado – para não dizer, de certa forma, “sujo” – dos fenômenos a que se ambiciona ler. Tais reflexões destinam-se a apontar na direção da condição de arbitrariedade das posições que prontamente ocupamos e com as quais, partindo delas, sentimo-nos capazes e seguros para atribuímos usos e significados a todo tipo de utensílios e obras de nosso mundo vivido. Dito isto, consideramos que algumas posições mais tradicionais marcadas por certo caráter asséptico, ou seja, de limpeza e “ordem”, que não correspondem necessariamente a produções, trabalhos e escritos mais rigorosos. A posição que assumimos neste trabalho diz respeito a ocupar em um só gesto uma espécie de duplicidade configurada na suplementação entre leitura e escritura. Esse caráter duplo é bem descrito por Derrida em *A Farmácia de Platão* (2017) destacando que toda leitura, para não ser estéril, precisa também ser uma reescritura daquilo que foi lido.

Assim, destaca-se que ler, no sentido derridiano, é já assumir uma autoria que se apresenta pela própria desconstrução de outras duas posições de leitura sendo necessário sustentar o tensionamento, o movimento, ou o jogo entre elas. A primeira posição diz respeito àquele que não entendeu nada do que leu e por isso pode se sentir autorizado a acrescentar algo ao texto, ou tecido, de certa forma a reescrevê-lo não importando com o quê, em uma espécie de *furor sanandi* textual. A segunda apresenta a posição totalmente relacionada com a prudência metodológica, às normas de objetividade e ao estatuto do saber (Derrida, 2017), tal como, por exemplo, em uma leitura exclusivamente estruturalista do texto. Ambas as posições expressam a sua esterilidade. A primeira por não conseguir unir nada dos pontos da costura fazendo com que essa escritura, aportada ao tecido inicial apresentado pela leitura, não se mantenha pela fragilidade de seus fios. A segunda porque porta “demasiado respeito” pela costura já trabalhada em que o sujeito que olha para a costura se põe em um

<sup>1</sup> A definição de “estratégia de leitura” aqui deve ser considerada *vis-à-vis* a ideia de desconstrução. Trata-se não de um método ou sistema de investigação, ou de uma forma de análise ou crítica, mas de um gesto ou, então, de uma estratégia que é interminável e disruptiva quanto à estrutura de um campo de significação e que coloca em jogo as hierarquias que estão implicitamente contidas nas oposições deste campo. Ao mesmo tempo, trata-se de uma estratégia de *leitura* porque, conforme a filosofia derridiana, a desconstrução da metafísica passa pela inversão da hierarquia clássica entre a fala e a escrita; assim, deve levar em conta o texto, que, como tal, deve ser “lido”. Para as oposições quanto a método ou sistema de investigação e a análise ou crítica, veja-se Wortham (2010, p. 31 e ss.). Para as diferentes formas de esta estratégia se colocar, para as dificuldades de sua definição pela via da identidade e sua relação com o “evento”, veja-se Lucy (2004, p. 11 e ss.)



lugar de impedimento abdicando de pôr ou acrescentar novos fios a esta mesma costura. Limita-se, portanto, a mera repetição do já posto, quando muito repõe, coloca de novo a própria costura, leitura e interpretação de modo a reescrever o lido sem ali nada acrescentar. Nesse sentido, para nós, a relação entre leitura e escritura diz respeito à condição de reciprocidade suplementar (no sentido derridiano), segundo a qual apenas é possível ler caso, de alguma forma, nos coloquemos a reescrever o texto lido, desdobrando-o, mas também apenas se esta *reescritura* mantém possibilidades de conexão e sustentação com o texto lido. Poder-se-ia afirmar, então, que – em sentido derridiano – um texto diz mais respeito ao que não pode ser dito sobre ele do que aquilo que pode ser efetivamente dito.

As duas posições acima podem ser retomadas como duas formas de vínculos impossíveis, uma por conta das conexões frágeis que não se sustentam e a outra, por não propor nada de novo para se conectar e vincular ao texto original. Com isso, queremos dizer que o estatuto da escritura impõe relações de negação ao que pode a ela querer se conectar (conexões e aproximações que nada dizem respeito ao que está escrito), como também se abre para vínculos novos. Entretanto, estes novos vínculos não podem ser apenas a repetição do já posto, como alguém que recobre com o lápis o texto já escrito. Pois, por um lado, o texto nega as articulações que a ele nada dizem respeito e, por outro, abre-se para que seja desdobrado em outras possibilidades, interpretações e desencadeamentos. Dessa forma, em um primeiro momento, propomos pistas para uma leitura derridiana do fenômeno que, enquanto tal, demonstra possuir uma estrutura textual. Para tanto, consideramos a centralidade do conceito de *Différance* e como ele indica a possibilidade de um objeto de análise da estratégia desconstrucionista – a errância do sentido, que considera, simultaneamente, sua dinâmica e estrutura. Na sequência, procuramos definir esta perspectiva de leitura como uma estratégia de análise/leitura do mundo da vida, mostrando como pode o conceito de realidade enquanto texto contribuir para esta discussão. Terminamos, por fim, com uma tentativa de síntese dos elementos fundamentais dessa estratégia.

## A Errância do Sentido: Propostas para uma Leitura Derridiana do Fenômeno

Do que se trata, então, a leitura a partir das reflexões de Derrida? Trata-se inescapavelmente de lidar com a *Desconstrução* como estratégia, pensando com a *Différance*. Conforme Derrida (2001a) explicita em sua obra *Posições*, a *Desconstrução* tratará de uma análise econômica da *Différance*. Em *Margens da Filosofia*, ele (1991) disserta sobre a dificuldade de onde começar a falar sobre a diferença, posto que, de certa forma, abordar a diferença poderia implicar traçar, de alguma maneira, um ponto de partida com características que se pretendessem absolutas.

De que origem ou ponto, então, deve-se partir? A proposição de um ponto de partida ou origem poderia vir de uma ideia neutra, exterior, desfilada ou mesmo desvinculada de quem atribui aquele ponto como originário? Ora, desde os pré-socráticos, pelo menos, a Filosofia buscou a “origem”, a “*arché*”. Para Derrida (1991), contudo, não há possibilidade de que uma verdade transcendente comande a totalidade do campo em que estamos situados. Dessa forma, a origem pura, asséptica, destilada, ou mesmo, em certo sentido, marcada por uma experiência de eternidade – como se estivesse estado lá desde sempre, independente das relações que se estabelecem no mundo e com os sujeitos do mundo, orientando e conduzindo os contornos da realidade em condição teleológica –, nada mais é do que uma arbitrariedade.

Assim, como se pode falar ou trabalhar com a diferença se não temos um acesso direto a um ponto seguro de orientação? Como pensar a diferença se todo “original” apresenta alguma medida um grau de arbitrariedade? Se esse ponto, portanto, não nos permite a confiança necessária para tratar da relação entre o original e aquilo que difere do original, como podemos pensar a diferença? Derrida (1991) assume aí uma posição estratégica de trabalhar com a errância do traçado da diferença, sendo essa a sua maneira de abordá-la. Entretanto, para melhor abordá-la, Derrida (1991) demarca, através da modificação de uma letra na palavra “diferença” na língua francesa, a maneira de designar essa mudança inaudível, ou quase inaudível, no sentido de imperceptível, mas que nem por isso exime-se de deixar algum tipo de marca. A passagem da palavra *Dif-férence* para *Différance* tem na letra “a” esse rastro muitas vezes despercebido, porém presente.

Pensar estrategicamente a diferença em sua errância é pensar com e através da *Différance* que abre um campo de possibilidades em que a própria diferença não se torne ela mesma um conceito encerrado por si. A diferença pode, dessa maneira, ser pensada em seu aspecto dinâmico, entendida como uma espécie de movimento. Para Derrida (2001a), a *Différance* seria o movimento de diferir, o qual pode se apresentar em diversos sentidos, nos quais podemos perceber seus rastros – retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva –, subordinando inclusive a presença<sup>2</sup>. Esta experiência de duração e permanência em que as coisas aparecem da forma como aparecem. Neste sentido, pode-se entender que a diferença em seu ato de diferir – a *Différance* – é que seria, neste caso, a “realidade primeira”, na qual o seu *continuum* de diferenciações é que permite um recorte, ou mesmo circunscrição ou captura de algumas de suas nuances como efetivação

2 Neste ponto, cabe sublinhar que há um diálogo da proposta derridiana com aquela de Heidegger. Em sua obra *Ser e tempo* (1927/2012), Heidegger pontua sobre a diferença existente entre o ser simplesmente presente à vista, ou o ser simplesmente dado, e o ser marcado pela instrumentalidade. No seu modo de diferir, sobressai o fato de que são modos de aparição distintos que se emolduram pelo que o autor chama de “circunvisão”, uma espécie de visão contextual da situação, correlata a um modo de intencionalidade particular. Além disso, a maneira como, em cada caso, destaca-se a relação entre o modo de ser e o tempo é fundamental para o argumento heideggeriano. Pois, o esquecimento do Ser, destacado por ele, vem puxado pela metafísica da presença, para a qual a temporalidade do *Dasein* fica esvanecida.





das experiências que nomeamos através da tradição em que nos inserimos a partir de um tempo histórico em específico, estando marcadas pela presença.

Esta incisão sobre o tecido da realidade, ou sobre o texto, dirá respeito ao modo como se relacionam objetos e práticas. Coloca-se, então, uma relação discursiva que se apresenta como uma assinatura pertinente a uma filosofia como modo de expressão, posta como uma costura que sustenta uma totalidade prático-produzitiva circunstancial, ou seja, relacionada a um momento histórico específico. Importante destacar que, mesmo que estejamos falando em algum sentido de uma ação de sujeitos na produção de um tipo de pensamento de ordenamento sobre o mundo, é necessário destacar que essas ideias não são autônomas em relação ao tempo em que são pensadas; é, portanto, a filosofia um dos redutos de consistência às estruturas simbólicas e culturais de uma época. Com efeito, a filosofia é fundamentação e justificativa dos modos de produzir e de agir a que todo agente pertencente a este processo histórico se refere (Dussel, 1994).

Assim, pretendendo tornar mais claro o que queremos dizer: entendemos, juntamente com Derrida (1991), que a presença só é possível a partir daquilo que é diferente dela, que de alguma forma se distancia e, portanto, apresenta características não coincidentes com ela – a presença –, diferindo em características que compõem aquilo que não é presente com outra espacialidade e temporalidade. Trata-se de assumir que a presença é um movimento da diferença em que arbitrariamente ocupa-se e situa-se e na medida em que se ocupa e se situa passa a constituir-se não mais como fluxo, ou como errância da diferença senão como identidade sob as quais os outros fluxos serão tomados por diferentes. A lógica impressa em certo entendimento de complementariedade ou possibilidade com o que se lê os fenômenos da realidade ou do texto, tecido ou tecitura de uma escritura serão tão somente constituídas tardiamente, tendo sua própria logicidade possível após sua estruturação assumida deliberadamente como posição, origem, essência, verdade, etc.

Ao entendermos a *Desconstrução* como uma análise econômica da *Différance*, é, portanto, a análise dos fluxos da diferença, em que ela – a diferença – é tomada como o próprio fundamento desta mesma análise que nos interessa. A investigação com ou a partir desse *quase-conceito*, como nos dirá Derrida (2006) – uma vez que a diferença não se encerra em um conjunto de assertivas que possa substancializá-la, sendo possível apenas o contato com seus vestígios e efeitos –, trata de analisar as marcas e os rastros da diferença relacionando-os com a forma como esses fluxos se estruturaram em determinadas posições e os sinais que, porventura, já anunciam a erosão destas mesmas posições.

A *Différance* é uma espécie de operação que joga entre o genético e o estrutural (Derrida, 2001a). Ela ocupa um lugar de tensionamento dentro da epistemologia das humanidades do século XX. Por um lado, o “genético” remete às análises que procuram o substrato do fenômeno e a cadeia pela qual ele é montado ou construído, como nas análises husserlianas tardias, na análise marxista ou, ainda, nas análises funcionalistas. Por outro lado, o estrutural remete ao sistema de pensamento estruturalista que ganhou forma no contexto das humanidades através da linguística de Saussure e da antropologia de Lévi-Strauss. Sendo assim, sem se reduzir a qualquer um destes dois formatos de análise, a diferença é genético-estrutural no sentido em que é, em seu movimento, o próprio “material”, ou os insumos – se assim quisermos –, que serão utilizados para as obras de estruturação, que posicionam algo no mundo.

A diferença, nesse movimento de diferenciação, de diferenciar-se, opõe-se aos posicionamentos, opõe-se às posições<sup>3</sup>, por ter na dinâmica o seu próprio fundamento que, em algum momento, ao se posicionar, já denuncia a prisão do movimento que passa a ser cercado em uma forma de “campo” – com tudo o que implica considerar um fenômeno enquanto todo estruturado em um campo de forças e posições. Este campo funciona em regularidades, que são os próprios limites que o circunscrevem, dando um caráter estrutural. Toda regularidade seria, então, um efeito do movimento da diferença que foi aprisionada por uma força aplicada para parar o movimento. Uma força que posiciona. Uma aproximação do jogo entre a dinâmica da diferença no ato de diferir e seus possíveis posicionamentos pode ser mais bem compreendida pela noção de *arquiescritura*. Esse jogo que se dá pelo movimento implicado da *Différance* e a deposição dos vestígios desse movimento, os quais se estruturam e se organizam pelo caminho. Para Derrida (2006), a *arquiescritura* não é algo já posicionado e, também, não é o movimento puro da *Différance*; mas aquilo que dá condições à diferença de ser tomada ou percebida como diferença, notada, certamente, nos efeitos de sua produção.

Entendemos, então, a *arquiescritura* como a possibilidade de articulação de todo e qualquer sistema que organiza semelhanças e distanciamentos dessas semelhanças em escalas de diferenças. Tal sistema de proximidades e distanciamentos se dá a partir da deposição de algo desse funcionamento da *Différance* que finda por ficar retido, ainda que minimamente, assim constituindo um rastro ou uma marca que representa e apresenta este algo que ali se depositou, estando ali posicionado. Contudo, no mesmo instante, essas marcas e rastros são “apenas” a representação ou o vestígio do movimento da *Différance*, não sendo, portanto, a própria *Différance*. Os rastros, os vestígios e as marcas, diz Derrida (2006), são as obras pelas quais algum tipo de sentido se torna possível diante da diferenciação entre o que se depositou em uma posição e aquilo que continua a movimentar-se, a escapar, a fluir e que, por isso mesmo, apresenta estatuto de diferença. A *arquiescritura* constituiu-se, então, de um jogo no qual é a distância entre posição e movimento, entre estrutura e gênese, entre igualdade e diferença, entre unidade e multiplicidade, apresentada pelas marcas, rastros e vestígios – que já

<sup>3</sup> Faz-se notar que o termo “posição” se sobrepõe ao termo “objeto”. Enquanto o termo “objeto” anuncia “algo que se coloca (*jectum*) como interposto (*ob*)”, no caso de “posição” estamos lidando, mais diretamente, com a raiz dos modos de colocação (*jectum*) e, com isso, com um termo mais amplo e flexível.



aponta o distanciamento como condição de todo sistema – e de uma hermenêutica sobre ele. Este sistema se dá por toda uma cadeia de relação e referências entre o lugar arbitrário ao qual se atribui algo como origem, ocasionando seu posicionamento como centro, e as margens que se diferenciam dessa “origem-centro”, posicionando-se como “margem-limite”, porém, de alguma forma, sempre referentes ao centro arbitrariamente posto. Isso está relacionado à estrutura da linguagem enquanto sistema de remissões internas pelos signos arbitrariamente definidos.

Para Salanskis (2015), Derrida, ao analisar o *Curso de Linguística Geral* de Ferdinand de Saussure (2003), entendeu as unidades de um sistema como valores para os quais a identidade é sempre secundária em relação às suas oposições, ou seja, aquilo que se diferencia dela. Para o autor do *Curso*, o signo é sempre arbitrário (Saussure, 2003). Nesta direção, Derrida propõe que as nossas próprias experiências individuais e coletivas, mesmo aquelas mais fundamentais, que poderíamos vivenciar através da forma como significamos as dimensões do tempo e do espaço, são marcas e efeitos da diferença. Estas dimensões podem ser, portanto, também analisáveis pela *Différance*. Mesmo no campo da física, a ideia de movimento geralmente vinculada à ideia de velocidade representa a relação entre tempo e espaço presente na ideia de que a velocidade se estabelece por uma razão entre a variação do espaço sobre a variação do tempo, ou seja, o movimento está intimamente vinculado a um espaço que se diferencia e a um tempo que também se diferencia, sendo o produto dessa relação.

O exemplo acima é importante para nós, pois destaca como as formas de apresentação da realidade parecem dizer respeito a um produto ou a uma relação. Embora a ideia de produção ou de relação sejam comuns a outras matrizes das ciências humanas, como o construcionismo social, por exemplo, do ponto de vista da desconstrução trata-se mais de o entendimento ou a experiência que temos da mudança ocorrida se revelarem pelas marcas da mudança ou da diferença. A reordenação do espaço pode ser vista em referência a adjetivações de sentido referentes ao lugar em que algo que se posicionava antes e depois. Isto torna-se visível pela marca da diferença atribuída ao conceito de passado – no passado estava aqui e agora está ali. Da mesma forma, as palavras retrógrado, conservador ou progressista dizem respeito à localização ou à posição de algo no espaço sob a orientação do tempo, sendo também demarcadores e rastros do movimento da diferença. Em outros termos, o que há de se analisar são os produtos enquanto efeitos da linguagem, por metonímia e metaforização. Coloca-se, inevitavelmente, o lugar dos significantes, cujos efeitos fazem-se observar no deslize, no deslocamento, na condensação etc., do sentido. Face à perspectiva fenomenológica mais husserliana, suplanta-se o papel do sujeito transcendental pelo da cadeia de significantes e suas produções.

De que forma se manejará os fluxos da *Différance*? Estes serão manejados de forma a fazer justiça às dinâmicas do diferir, assim trazendo para aquilo que se posicionou estruturalmente, ou mesmo contra o jogo de dominância da estrutura, o que precisou ser expulso a fim de serem mantidas as “origens”, “essências” e “posições”. Construir a possibilidade de abrigar aquilo que foi abandonado é então a forma de fazer constar e aparecer os rastros do movimento do diferir que se faz querer invisibilizar, produzindo, com isso, uma estabilidade arbitrária diante do que se movimenta.

## **Desconstruir não é Destruir e nem Restaurar: Como se constrói uma Ruína?**

Um monge descabelado nos disse no caminho:

Eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que ruína é uma desconstrução. Minha ideia era de fazer alguma coisa ao jeito de tapera. Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono, como as taperas abrigam. Porque o abandono pode não ser apenas de um homem debaixo da ponte, mas pode ser também de um gato no beco ou de uma criança presa num cubículo. O abandono pode ser também de uma expressão que tenha entrado para o arcaico ou mesmo de uma palavra. Uma palavra que esteja sem ninguém dentro (O olho do monge estava perto de ser um canto). Continuou: digamos a palavra AMOR. A palavra amor está quase vazia. Não tem gente dentro dela. Queria construir uma ruína para a palavra amor. Talvez ela renascesse das ruínas, como o lírio pode nascer de um monturo (Barros, 2010, p. 385).

Com inspiração no poema de Manoel de Barros, embora muitas interpretações possam a ele ser atribuídas, gostaríamos de focar na experiência evocada em nós ao destacar, mais que tudo neste momento, a aparente relação de contradição, ou, pelo menos, de ambiguidade entre termos. Nesse jogo entre construir algo decomposto, como uma ruína, em um primeiro momento, pode-se apresentar uma sensação de estranhamento. Ora, mas é na instabilidade das ideias lógicas, as quais sustentam conceitos com algum grau de oposição – isto é, construção e ruína –, que pode, para nós, colocar-se certa experiência de movimento. Trata-se da questão sobre como uma construção torna-se uma ruína, ou como uma ruína foi uma construção.

A construção pode nos remeter à ideia de abrigo, já que tem, em seu sentido, o próprio abrigar algo. Esta é uma interpretação, aliás, que pode remontar a como Heidegger (2001) interpreta o habitar, embora também possamos pensar a tensão interna do habitar. Pois a ruína, que, certamente, é alguma coisa, apresenta sua experiência justamente pela perda da capacidade de abrigar algo. Na perda do abrigo, constitui-se a presença pela qual a ruína se mostra como ruína. A ruína abriga o abandono. Uma ruína só é uma ruína quando ela não



é mais um abrigo. Aqui se coloca em evidência o jogo de presença e ausência entre construção e ruína, entre abrigo e abandono.

O abrigo só mantém sua condição de abrigar se os abrigados mantiverem cuidado com o próprio abrigo, enquanto uma construção que não é apenas da ordem da coisa, mas, também, do Ser. Se o abrigo é abandonado em cuidados, se o abrigo não é também abrigado, ele se movimenta pela extensão do abandono, tornando-se ruína. E, tornando-se ruína, os abrigados o abandonam, estando, portanto, a construção presentificada de abandono e posicionada experiencialmente como uma ruína. Mostra-se, a um só golpe, a experiência do desenraizamento, também comentada por Heidegger (2001), em texto já citado.

Nesta dinâmica é que se torna possível perceber como revisitar certas oposições de ideias, o fundo de algumas figuras, a ruína de algumas construções, não para destruí-las, mas para organizar novas figuras. Certamente, isso de tal forma que nosso conceito de fundo seja capaz de abranger não apenas aquilo que, indistintamente, não contribui para a formação das figuras, mas como os horizontes de sentido não temáticos que contribuem para a formação do sentido da figura. Revisar o construído, ou o abrigo, para apontar movimento do que, no ato da construção do abrigo, foi abandonado e para, ao mesmo tempo, no revelar desse movimento, abrigar nas rachaduras da construção isto mesmo que foi abandonado, dando abrigo ao abandono.

O pensamento derridiano é frequentemente relacionado ao campo dos pensamentos pós-estruturalistas e, portanto, presta-se a questionar os elementos tradicionais do pensamento ocidental, sendo discurso importante nas reflexões sobre o estatuto de objetividade da ciência, na crítica ao conhecimento filosófico, literário e, por fim, acarretando repercussões políticas. Esses elementos do pensamento derridiano são abordados por, dentre outros, Júnior (2010), Meneses (2013), Wolfreys (2012) e Williams (2013).

## **A Desconstrução como Estratégia de Leitura do Mundo da Vida**

A *Desconstrução* seria um tipo de estratégia – epistemológica e metodológica. Essa estratégia, por sua vez, seria uma espécie de formulação de um duplo gesto, em que, por um lado, os elementos que compõem o texto a ser desconstruído apresentam uma escrita desdobrada, uma unidade sistemática e simultânea de afastamento de si mesma de elementos que lhe fazem relação (Derrida, 2001a). E, por outro lado, esses elementos afastados ganham a sua relevância própria, pois possibilitam, justamente, o desdobramento de uma escrita que encontraremos nas fissuras da estrutura já construída.

Nesse sentido, o anúncio da questão ou sua proposição, pelo menos no entendimento de Derrida (2001a), já teria sido colocada por Heidegger naquilo que ele se prestou a pensar a respeito das diferenciações, mas também relações entre as dimensões ônticas e ontológicas. O que nos parece substancialmente diferente na proposta de Derrida (2001a) é o trazer para pensar, nas condições da cotidianidade mundana e nos processos constitutivos da compreensão de um modo existencial específico, aqueles elementos que se alienaram na construção do horizonte pelo qual nós passamos a olhar e interpretar o mundo, ou seja, uma espécie de “recalque”, se podemos utilizar esta expressão, dos horizontes de sentido.

Em diálogo com a fenomenologia de Husserl, podemos ponderar que o mundo da vida cotidiano – o *Lebenswelt*<sup>4</sup>, com os seus objetos e utensílios, poderá se prestar a ser lido a partir de um exercício de Desconstrução. As formas de apresentação do nosso mundo e de seus significados podem, assim, ser reconhecidas a partir da função distintiva entre sua apresentação e seu oposto, sendo essa oposição a invisibilização de uma marca da diferença, a qual, muitas vezes, não se dá a aparecer. Entretanto, como destaca o próprio Derrida (2006), um texto, ou como em nosso entendimento – o mundo da vida – é conhecido muito mais pela função distintiva presente nas suas oposições conceituais do que propriamente por aquilo que os conceitos tentam representar. Desta forma, os textos estão sempre dizendo o que está presente neles, mas, alojadas ou hospedadas em sua interioridade, também estão marcadas as relações a que eles se opõem e que dizem respeito também ao seu sentido. O que sugere, aliás, que o texto é o abrigo do qual nos fala Manoel de Barros e, portanto, “mundo”, a partir de onde se erige o habitar e o construir.

Fazer “justiça” a um texto é, de alguma forma, desvelar a coexistência de uma hierarquia violenta em que o termo presentificado ocupa um lugar mais alto ou de comando sobre o termo ausente, quando sua própria presentificação depende dos elementos ausentes a que se opõe a presença (Derrida, 2001b). Com isso, queremos dizer que uma estratégia de investigação apoiada na *Desconstrução* derridiana diz respeito a tomar a realidade<sup>5</sup> como um texto, como um tecido, no qual a leitura é uma espécie de incisão ou corte capaz de penetrar e atuar nos seus fios ou fibras (Derrida, 2017). É possível traçar como um certo programa de interesse investigativo e de leitura a interioridade dos próprios textos e conceitos presentes na sociedade em que temas, categorias ou elementos sejam colocados em posição de centralidade, de tal forma que se propõe uma releitura do próprio conceito de realidade, comumente predicado pelo eixo do psíquico ou do social, através

<sup>4</sup> Considera-se aqui este diálogo como preliminar e como necessitando ser aprofundado em futuros estudos. Para todos os efeitos, há que se pontuar uma diferença de posição interpretativa no seio da própria *démarche* fenomenológica. Enquanto o mundo da vida husserliano, por um lado, faz apelo a uma subjetividade transcendental e operativa, quer seja o da mônada ou da intersubjetividade, tal como ele o coloca em “*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*” (Husserl, 2012) e em seus textos tardios, o “mundo” heideggeriano, conectado ao ser-no-mundo, é histórico em um sentido forte, de tal forma que as construções de sentido, apesar de atravessarem o ser-aí (*Dasein*) e o interpelarem, não exigem sua intervenção para acontecerem e, portanto, prescindem da subjetividade transcendental para serem analisados.

<sup>5</sup> Parece conveniente esclarecer que “realidade”, neste contexto, não tem um sentido empirista ou realista, da coisa em si ou daquilo que se tem contato pelos sentidos, mas, fenomenologicamente, do horizonte de mostração da coisa.



da noção de texto e a desconstrução se torna uma estratégia privilegiada para estudá-lo. Constrói-se assim um itinerário reflexivo sobre os sentidos que podem advir do confronto entre o que se alçou ao lugar de centro e seus contrapostos conceituais que foram suprimidos. Nesse jogo de presença e ausência, em que algumas ideias são colocadas hierarquicamente como mais valorosas do que outras em nossa sociedade<sup>6</sup>, é que se pode pensar seus possíveis efeitos, contra o que essas ideias se colocam e que revelam a própria necessidade da elevação dessas ideias a valores centrais.

Com efeito, na estratégia desconstrucionista, a leitura do mundo da vida é distinta daquela de Husserl e de Heidegger. Por um lado, para Husserl, a *arché* depende do sujeito transcendental, seja ele mônada ou intersubjetividade, tudo remete à intuição doadora de sentido (Husserl, 2006). E, para Heidegger, a *arché* é o horizonte histórico que atravessa a historicidade do *Dasein*, embora se esconda enquanto horizonte em sua dialética de mostraçõ e ocultação (Heidegger, 1927/2012). Em Derrida, por outro lado, encontraremos a noção de fenômeno enriquecida e ampliada, de forma a incluir (ou ser substituída por) a dinâmica de deslizamento de sentido, e isto, justamente isto, exige uma metodologia própria, uma estratégia própria, que prescindir do recurso à *arché*. Esta estratégia deve ser capaz de revelar, pois, não (a) uma subjetividade, nem (b) os cruzamentos de horizonte histórico e temporalidade do *Dasein*, mas (c) uma dinâmica do mundo da vida enquanto texto.

## A Arquitetura da Estratégia Desconstrucionista

Apresentaremos, a seguir, alguns dos elementos fundamentais dessa estratégia que nos servirão como pilares para a execução de tal empreitada. A *Desconstrução* foi um termo utilizado pela primeira vez em 1967, no livro *Gramatologia*. Este termo foi tomado emprestado da arquitetura e se relaciona à decomposição e deposição estrutural. Em analogia, o pensamento derridiano segue um movimento semelhante ao fazer arquitetônico e consiste em mexer nas estruturas de um pensamento hegemônico e dominante sem, no entanto, destruí-lo (Derrida & Roudinesco, 2004). Para Derrida (2006), a relação entre fala e escritura serve como metáfora para pensar toda a organização da sociedade ocidental que, na sobrevalorização da escrita fonética (alfabeto), produziu ordens de comando e organizou a cultura em torno de um logocentrismo, em termos de prevalência da escrita (linguagem), do *logos* (filosofia) e da lógica (ciência). Então, se Derrida aponta para a prevalência de relações é porque reconhece seu espaço de construção, já que havia outras possibilidades em jogo. No entanto, uma dessas possibilidades, assim como no binômio fala/escritura, é colocada como centro e passa a nortear as relações no mundo a partir das regularidades do termo colocado como centro. A questão, portanto, daquilo que é colocado como elemento central – e, por consequência, ordenador das relações com o mundo – passa a ser objeto de interesse para a *Desconstrução*.

As últimas consequências da *Desconstrução* nos levam, desse modo, a entender que o centro, ou os elementos colocados na centralidade, como nos alerta Derrida (2006), não tem nenhum significado essencial, nenhum sentido originário, nenhum fundamento primeiro, nenhum contexto ordinal nessa relação de pares. O princípio que norteia a *Desconstrução* dos centros é, em parte, saussureano, como admite o próprio Derrida (2006), e tem sua base no fato de que um significante é reconhecido pelo significante que se lhe contrapõe. Neste sentido, trata-se sempre de um campo em formação e formado em razão da estruturada configurada pelas relações de oposição entre os seus elementos e pela centralidade de alguns destes. Desta forma, se um termo é tomado a partir daquilo que lhe faz oposição, as relações binárias tornam complicada a geometrização de um dos termos no centro. Poderíamos pensar na metáfora visual da conversa entre dois amigos que, embora pudessem se deslocar pelo ambiente, jamais seriam centro um para o outro, a não ser pela adição de mais um termo. No entanto, se um dos termos se centraliza, pode-se refletir acerca do significado desta ação, e sua centralização só é possível na medida em que o outro termo se torne ausente.

Logo, percebemos que o centro se encontra dentro e fora de uma estrutura, já que contém em si mesmo as marcas do elemento ausente que lhe faz oposição e compõe sentido. Para Derrida (1991), se o centro só ganha sentido em seu aspecto imutável é porque carrega em si a ideia de uma verdade metafísica, de um lugar originário e regente de todas as demais coisas do mundo, e é justamente por isso que deve ser posto em questão no processo de *Desconstrução*: o centro não é uma entidade ontologicamente fundante, ele é uma produção do pensamento ocidental. Dita produção, que ancora termos binários em centros, produz um tipo de hierarquização a partir de regimes de visibilidade/invisibilidade, presença/ausência, em que os termos presentes e visíveis, na perspectiva de Derrida (2006), são sempre tomados como superiores aos que não têm existência presentificada. “A linguagem é uma estrutura – um sistema de oposições de lugares e de valores – e uma estrutura orientada” (DERRIDA, 2006, p. 264).

Diante do exposto, necessitamos ainda demarcar um ponto que nos parece demasiado importante neste processo. Apesar de todas as críticas, Derrida (1995, p. 233) não propõe a superação das organizações de sentido lógico, já que para ele: “[...] não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar”. A *Desconstrução*, como estratégia, opera nessa relação ambígua que age sobre as estruturas, mas não as destrói completamente, pois sua destruição – ou superação, no sentido do esquema de pen-

<sup>6</sup> Aqui, aproximamo-nos da discussão em torno do conceito de “hegemonia” (cf. Laclau & Mouffe, 2001) e da estrutura hierárquica de discursos produtores de subjetividade na sociedade.





samento derridiano – seria apenas uma renovada articulação de presenças e ausências. Deste modo, Derrida (1991) afirma que é no princípio da diferença, sem o qual os elementos não adquirem sentido, que os próprios elementos se encontram marcados pelos rastros dos elementos ausentes e, de tal feita, o autor aponta que uma pretensão de centros parece débil, já que eliminaria o elemento organizador do sentido.

A metáfora de Vasconcelos (2003, p. 74) nos parece bem elucidativa no que diz respeito ao movimento de *Desconstrução*:

O pós-estruturalismo [derridiano] utiliza a teoria estruturalista para questionar e tornar problemáticas – mas não negar – as premissas do próprio estruturalismo. Nesse sentido, o pós-estruturalismo, em relação a seu predecessor, poderia ser metaforicamente comparado a alguém que avança numa piscina cada vez mais funda até que seus pés não mais possam tocar o chão. Quando o estruturalismo ‘perde o chão’, penetramos no domínio pós-estruturalista.

Retomaremos, então, ao que para nós são pilares centrais que podem constituir o exercício de uma estratégia de *Desconstrução*. A *Desconstrução* reconhece as relações de hierarquização entre termos a partir da relação presença/ausência, em que o termo presente é tomado como elemento central e estruturante nas relações com o mundo. As relações de sentido se estabelecem a partir de um princípio de diferenciação entre termos pela oposição entre eles. Não há uma compreensão de um termo, ou sentido original, fundamental ou naturalmente principal. Os termos centralizados tornam-se objetos privilegiados para a *Desconstrução* e ela se faz a partir das próprias relações apresentadas e estruturadas, na interioridade das estruturas que se deseja desconstruir.

Torna-se preciso, portanto, de forma inicial colocar-se em uma situação de padecimento a qual Derrida (2001b) chamou de “mal de arquivo”. Estar nesta condição significa estar afetado e contaminado pela necessidade de incessantemente e rigorosamente procurar no arquivo aquilo que nele se esconde. É preciso buscar e encontrar nele os outros textos a ele costurados, e que lhe dão condição de existência. Nestas costuras, busca-se alguma coisa em que ele, o próprio arquivo, o próprio texto, a própria realidade anarquize-se. Ora, percebe-se que, com isso, “estoura-se” a noção tradicional de realidade, pois abandona-se o primado da presença para, então, lidar com o primado do campo que organiza presença e ausência e cujo modo de funcionamento é da ordem da ocultação.

Assim, correndo certo risco de simplificação, mas no intuito de contribuir com os elementos necessários à constituição de referências para um exercício de *Desconstrução*, é possível pensar que o primeiro passo dirá respeito à identificação das ideias a que se atribuíram qualidades centrais. Em seguida, a partir do pensamento com a *Différance*, perseguir os rastros pelos quais algo se centralizou arbitrariamente e, complementarmente, para que se instabilizem, se anarquizem. A fragilização dessas posições representa certo recobrar de movimento que permitirá, pela ideia do princípio da diferença, encontrar sentidos ainda não desvelados na relação do que é dito por esses textos e o que não é dito, mas que também lhes atribui sentido.

Torna-se possível, então, a inversão da hierarquia dos conceitos centrais encontrados, pensando o termo inferiorizado e trazendo-o à tona para operar o derrubamento da hierarquia naturalizada, “hegemônica”. Entretanto, não se pode parar aí, sob o risco de cair justamente naquilo que é criticado por Derrida, a saber: pode ocorrer de a inversão hierárquica produzir apenas um outro jogo de hierarquias e de presença/ausência. Desta forma, a relação com a diferença, como aponta Derrida (2001a), deve indicar também um ponto de ruptura com a ideia de superação, ou qualquer ideia de hierarquização saindo de uma intenção mais próxima à dialética.

## Considerações Finais

Podemos dizer, enfim, que a empreitada final da estratégia desconstrucionista não é, de forma alguma, o estabelecimento de outra lógica de hierarquização para as questões que foram alçadas a elementos centrais da ordem social ou do pensamento. Antes, cabe apresentá-la a partir do que Derrida (1995, p. 248) chamou de jogo, o qual: “é sempre um jogo de ausência e presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo, e não inversamente”.

O que se esconde quando se alça algo a ideia de centro, de origem, de essência? O que se revela? Nessa relação centro e margem, da qual se constitui o jogo de oposições que ordenam o mundo, é preciso encontrar o elo ou o elemento invisível do jogo do qual os termos em oposição se conectam. A invisibilidade dessa mola mestra se dá pela cobertura operada pelo elemento central que cobre a história de sua constituição como centro. Com isso, chegamos à sugestão de que o mundo da vida cotidiano é constituído por uma história de contingências e atravessamentos e por uma verticalidade que, sem se comprometer com a ideia de uma *arché* última, tem um centro que, contudo, não é idêntico à subjetividade, mas seu produtor – a estrutura e dinâmica da *Différance*.

Acreditamos que, ao longo do expediente argumentativo deste ensaio, conseguimos demonstrar como a *desconstrução* pode funcionar como estratégia de leitura do mundo da vida, assim expandindo a concepção





deste conceito fenomenológico e o colocando em oposição a outros. Esta proposta foi alcançada por meio de uma apresentação desconstrucionista da ideia de fenômeno e do pensamento derridiano sobre a desconstrução para, então, propor uma leitura desconstrucionista do mundo da vida, em diálogo com Husserl, e, por fim, indicar possíveis caminhos “metodológicos” de sua operação. Neste sentido, foi sugerida uma aproximação entre a desconstrução e a fenomenologia. Contudo, ainda nos parece importante que sejam esclarecidas as oposições e complementaridades entre o pensamento fenomenológico e a desconstrução e que as influências e a constituição histórica desta conexão sejam demonstradas mais rigorosamente. Uma pergunta adicional que se coloca é, certamente, a seguinte: Em que “avança” a estratégia desconstrucionista face às análises fenomenológicas e existenciais tradicionais? Serão dispensadas as categorias fenomenológicas (corpo, tempo, espaço, eu, outro etc.) e passarão a servir a outro propósito? Por fim, também nos parece que estas interfaces podem contribuir para o desenvolvimento do programa de uma “fenomenologia da libertação”, dentro do qual a desconstrução é considerada como uma “hermenêutica radical” (Oliveira, 2010, p. 221), ou de uma “fenomenologia crítica”, conforme Guenther (2021), para quem a fenomenologia é um “método híbrido” e uma “prática pluralista e aberta” (p. 8), enfim, com a inserção da fenomenologia no debate contemporâneo.

## Referências

- Barros, M. (2010). *Poesia completa*. São Paulo: Leya,
- Derrida, J. (1991). *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- Derrida, J. (1995). *A escritura e a diferença*. (2. Ed). São Paulo: Perspectiva.
- Derrida, J. (2001a). *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Derrida, J. (2001b). *Mal de arquivo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Derrida, J. (2006). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Derrida, J. (2007). *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes.
- Derrida, J. (2017). *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras.
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2004). *De que amanhã...: diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Dussel, Enrique (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Guenther, L. (2021). Six Senses of Critique for Critical Phenomenology, *Puncta*, 4(2):8-17. DOI : <https://doi.org/10.5399/PJCP.v4i2.2>
- Heidegger, M. (2001). Construir, habitar, pensar. Em M. Heidegger. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo* (Fausto Castilho, trad.). Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes (Originalmente publicado em 1927).
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (Vol. 1). São Paulo: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. (Diogo Falcão Ferrer, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Júnior, N. C. P. (2010). Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução. *Revista Encontros de Vista*, Recife, 5(1): 9-20.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, II ed. London and New York: Verso.
- Lucy, N. (2004). *A Derrida Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Meneses, R. D. B. (2013). A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. *Universitas philosophica*, 30(6): 177-204.
- Oliveira, N. Towards a phenomenology of liberation: a critical theory of race and the fate of democracy in Latin America, *Veritas*, 55(1): 206-226.



- Salanskis, J.-M. (2015). *Derrida*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Saussure, F. (2003). *Curso de linguística geral*. (27. Ed). São Paulo: Cultrix.
- Vasconcelos, J.A. (2003). O que é a desconstrução? *Revista de Filosofia*, 15(17): 73-78.
- Williams, J. (2013). *Pós-estruturalismo*. (2. Ed). Petrópolis: Editora Vozes
- Wolfreys, J. (2012). *Compreender Derrida*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Wortham, S. M. (2010). *The Derrida Dictionary*. London; New York: Continuum International Publishing Group.

Recebido em 04.12.2022 – Primeira Decisão Editorial em 11.07.2023 – Aceito em 05.08.2023



# A CLÍNICA FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL INFANTO JUVENIL: UMA REVISÃO DE LITERATURA INTEGRATIVA BRASILEIRA

The existential phenomenological juvenile infant clinical: a review of Brazilian integrative literature

KLESSYO DO ESPÍRITO SANTO FREIRE\*  
FERNANDA SANTOS REIS COUTO\*\*  
KEILLA CHRISTINA DO NASCIMENTO  
CARDOSO\*\*\*

La clínica fenomenológica existencial con Infanto Juvenil: una revisión de Literatura integradora brasileña

**Resumo:** Este trabalho teve como objetivo compreender na literatura brasileira como a clínica fenomenológica existencial entende e atende a infância e adolescência. Para tanto, foi realizada uma revisão de literatura sistemática nas bases de dados Scielo, Bvs- Psi e Pepsic, buscando artigos acadêmicos publicados entre 2000 e 2020. Foram selecionados 12 artigos para posterior análise. Os artigos trouxeram uma visão de infância sem uma delimitação de períodos os marcadores a priori, considerando que a criança e adolescente está sempre em relação com seu contexto. No que tange o atendimento foram encontrados como recursos terapêuticos a mediação, o método fenomenológico e a ludoterapia. Os resultados apontam a necessidade de mais publicações sobre a temática, especialmente relacionado ao público adolescente no qual somente foram encontrados dois artigos, bem como a possibilidade de realização de estudos empíricos.

**Palavras- chave:** Fenomenologia existencial; Gestalt- terapia; Clínica infantil; infância e adolescência.

**Abstract:** This work aimed to comprehend in Brazilian literature how the existential phenomenological clinic understands and attends to childhoods and teenagers. Therefore, a systematic literature review was accomplished in the Scielo, Bvs-Psi and Pepsic databases. The research focus in academic articles published between 2000 and 2020. Twelve articles were selected for further analysis. The articles provided a look at childhood without delimiting the periods, the a priori markers, considering that children and adolescents are always in relation to their context. With regard to care, mediation, the phenomenological method and play therapy were appointed as therapeutic resources. The results point to the need for more publications on the subject, mainly related to the adolescent audience in which only two articles were found, as well as the possibility of conducting empirical studies.

**Keywords:** Existential phenomenology; Gestalt therapy; Children's clinic; Childhood and adolescence.

**Resumen:** Este trabajo tuvo como objetivo comprender en la literatura brasileña cómo la clínica fenomenológica existencial comprende y atiende la infancia y la adolescencia. Por ello, se realizó una revisión bibliográfica sistemática en las bases de datos Scielo, Bvs-Psi y Pepsic, buscando artículos académicos publicados entre 2000 y 2020. Se seleccionaron doce artículos para su posterior análisis. Los artículos trajeron una mirada a la infancia sin delimitar períodos, los marcadores a priori, considerando que los niños y adolescentes siempre están en relación con su contexto. En cuanto al cuidado, la mediación, el método fenomenológico y la terapia lúdica fueron designados como recursos terapéuticos. Los resultados apuntan a la necesidad de más publicaciones sobre el tema, principalmente relacionadas con los adolescentes en la que solo se encontraron dos artículos, así como la posibilidad de realizar estudios empíricos.

**Palabras clave:** Fenomenología existencial; Terapia Gestalt; Clínica Infantil; Infancia y Adolescencia.

\* Doutorando em Psicologia e Docente no Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Cofundador, Professor e Supervisor Clínico na Rede Existências. Email: klessyoo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5189-1278>

\*\* Psicóloga pelo Centro Universitário Uninassau, Salvador, Bahia. Membro do Projeto de Acolhimento Cults da UFBA. Email: fernanda.sa.reis@outlook.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4308-5601>

\*\*\* Psicóloga pelo Centro Universitário Uninassau, Salvador, Bahia. Membro do Projeto de Acolhimento Cults da UFBA. Email: keilla819@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9627-360>



## Introdução

A clínica fenomenológica existencial é um vasto campo de pesquisas e atuação cujas origens remontam a Karl Jaspers, com a proposta de uma psicopatologia descritiva compreensiva na década de 1910. Jaspers utilizou do método fenomenológico para tentar compreender a experiência vivida dos pacientes psiquiátricos em acréscimo ao modelo de conhecimento das ciências naturais empregado pela psiquiatria do século XIX e XX. Apesar de não poder ser considerada uma clínica fenomenológica existencial propriamente dita, foi à primeira tentativa de relacionar à fenomenologia com a clínica (Moreira, 2011).

No campo psicoterápico, pode-se considerar que a primeira proposta de tratamento de base fenomenológico existencial surgiu com a *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger na década de 1930/1940 (Teixeira, 2006; Deuzen et. al., 2019). A partir da leitura de ser e tempo de Heidegger, Binswanger procurava romper com a psicanálise e a psiquiatria da época. Ele propunha uma clínica que valorizasse a relação entre a existência e o fenômeno psicopatológico daquela pessoa que padece, trazendo um modelo psicoterápico que foca na experiência vivida e na história de vida de seus pacientes (Moreira, 2011).

A partir das aproximações entre a clínica e a fenomenologia e o existencialismo surgiu um vasto campo de pesquisa e atuação. Entretanto, devido a sua heterogeneidade, com correntes baseadas em diferentes escolas filosóficas da fenomenologia e do existencialismo, a sua caracterização é permeada de diversas polêmicas. Principalmente devido aos encontros ocorridos entre as filosofias existencialistas e humanistas na década de 1950 nos Estados Unidos, muitas vezes ocorre uma compreensão equivocada do que caracteriza essas abordagens (Feijoo, 2011; Feijoo & Mattar, 2016).

Além disso, na atualidade, as abordagens de base fenomenológico-existencial sofrem críticas pela falta de delimitação do que consistiria em suas bases técnicas científicas. Como contraponto, essas abordagens demonstram uma longa tradição teórica e epistemológica, alicerçada em bases filosóficas sólidas. Devido às várias críticas feitas aos limites do uso das técnicas das ciências naturais nas ciências humanas e nos saberes psíquicos e as críticas feitas à técnica moderna, ocorrem diversos embates dentro do campo das psicoterapias e na clínica contemporânea (Sousa, 2014).

De maneira geral, podem-se caracterizar as abordagens fenomenológicas existenciais como aquelas que se fundamenta no método fenomenológico e nas filosofias das existências (Teixeira, 2006; Feijoo, 2011). Dentre os diversos modelos que decorrem desse campo, a partir de Teixeira (2006), Feijoo (2011) e Sousa (2014), é possível conceber modelos teóricos que explicitamente fazem um diálogo com a fenomenologia husserliana e autores existencialistas como Kierkegaard, Heidegger, Sartre entre outros. Nesse sentido, alguns autores consideram também à Gestalt-terapia como dentro desse campo, por fazer uso do método fenomenológico e de alguns autores existencialistas em seus pressupostos teóricos e epistemológicos (Müller-Granzotto & Müller-Granzotto, 2016).

Assim, as abordagens fenomenológicas existenciais concebem o ser humano como indeterminado, sem a priori e sempre em relação com o mundo. Nega-se a ideia de uma entidade psicológica interiorizada que definiria o indivíduo, rompendo com a ideia cartesiana de que existe um Eu anterior a toda experiência humana, o foco é na experiência vivida como relação. Essa noção rompe com as diversas concepções psicológicas que procuram periodizar o desenvolvimento humano e estabelecer normativas do que seria considerável “típico e saudável” nesse percurso (Feijoo, 2011b).

Essa perspectiva choca-se com boa parte da clínica e os modelos psicoterápicos atuais, especialmente na infância e adolescência. Eles estabelecem marcadores, advindos especialmente da psicologia do desenvolvimento, do que seria esperado para criança e adolescente, alicerçados em uma concepção psicopatológica advinda de uma perspectiva médica (Zavaschi, Bassols, Salle, Maltz & Santis, 2008; Weiz, Ng, Rutt, Lau & Masland, 2013). O modelo médico concebe a psicopatologia de maneira objetificada e manualizada (principalmente com o DSM e o CID 10), buscando critérios objetivos para o diagnóstico e tratamento (Sousa, 2014).

Diante desse quadro, torna-se importante compreender como as abordagens de base fenomenológicas existenciais entendem a clínica na infância e adolescência, já que advogam um entendimento de ser humano diferente de uma perspectiva periodicista e/ou normativa (Feijoo, 2011b). Além disso, soma-se o fato dos diversos embates ocorridos no campo da clínica psicológica contemporânea, ocasionando um polêmico debate sobre o que consistiria uma perspectiva fundamentada na fenomenologia existencial (Teixeira, 2006; Feijoo & Mattar, 2016).

Assim, esse artigo tem como objetivo analisar na literatura brasileira como as abordagens de base fenomenológica existencial compreendem e atendem à infância e adolescência. Para tanto, será levantado um perfil das publicações (identificando ano de publicação, autores e quais perspectivas teóricas na fenomenologia existencial se fundamentam), como compreendem a infância e adolescência e como entendem o atendimento clínico psicológico em relação a esse público. Com isso, será possível obter um panorama de como a literatura psicológica brasileira na perspectiva fenomenológico existencial vem pensando a clínica com essa população.



## 1. Método

Este estudo teve como metodologia uma revisão de literatura integrativa. Esta proporciona uma revisão sobre determinado tópico que se utiliza de estudos com metodologias diversas. Ela visa obter uma compreensão completa do fenômeno pesquisado, gerando um panorama pormenorizado de teorias e conceitos teóricos (Souza, Silva & Carvalho, 2010). Nesse trabalho, os dados foram coletados entre novembro/dezembro de 2020, acerca do tema do atendimento psicológico em uma perspectiva fenomenológica existencial à infância e adolescente. Como base de dados, utilizou-se as plataformas SciELO, Bvs-Psi e PePSIC. Foram utilizados na busca os seguinte descritores: clínica fenomenológica- existencial, fenomenologia AND atendimento, fenomenologia AND clínica infantil, fenomenologia AND adolescência, fenomenologia- existencial AND infância, fenomenologia- existencial AND criança, fenomenologia existencial AND adolescência, Gestalt-terapia, Gestalt AND psicoterapia AND Criança, psicologia AND clínica AND existencialismo, atendimento clínico criança, Gestalt AND adolescência, Gestalt AND infância e Gestalt AND adolescência.

Como critério de inclusão e exclusão, foram utilizados: recorte temporal ter o máximo 20 anos de publicação (período de 2000 a 2020), texto completo e disponível para acesso integral da obra, estar em português, ter sido escrito por autores brasileiros, ser da perspectiva fenomenológica- existencial e se referir ao fazer clínico com crianças e adolescentes.

Foram selecionados na primeira busca 18 artigos através da leitura do título e do resumo dos trabalhos. Após a leitura dos textos integrais, utilizando-se do critério de inclusão e exclusão, foram selecionados 12 artigos para compor à análise de dados.

## 2. Resultados e Discussões

Na análise final, conforme descrito na metodologia, foram selecionados 12 trabalhos. Os artigos que entraram na seleção podem ser visualizados na tabela abaixo:

Tabela 1 - Artigos selecionados para análise

Nome do artigo	Autores	Ano de Publicação	Revista
1. Psicologia Clínica Existencialista na Atenção Básica à Saúde: Um Relato de Atuação	Zuleica Pretto, Fabíola Langaro e Geórgia Bunn Santos.	2009	Psicologia ciência e profissão.
2. Três perspectivas em psicoterapia infantil: existencial, não diretiva e Gestalt-terapia.	Cristine Monteiro Mattar	2010	Contextos Clínicos.
3. A clínica psicológica infantil em uma perspectiva existencial,	Ana Maria Lopez Feijóo	2011	Revista da Abordagem Gestáltica
4. Pais e Filhos em Psicoterapia: O Atendimento Clínico com uma Criança	Zuleica Pretto e Fabíola Langaro	2012	Psicologia ciência e profissão
5. Adolescência: Fenômeno singular e de campo	Lauane Baroncelli	2012	Revista da Abordagem Gestáltica
6. Uma investigação do ser-aí do menino selvagem à luz do pensamento heideggeriano	Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, Débora Gill e, Myriam Moreira Protasio.	2012	Psico-USF
7. A Infância como acontecimento singular na complexidade dialética da história	Zuleica Pretto	2013	Psicologia & Sociedade.
8. Um panorama do processo psicoterapêutico infantil em Gestalt-terapia	Evelyn Denisse Felix de Oliveira,	2014	Revista IGT na Rede.
9. Avaliação psicológica no atendimento infantil: Uma perspectiva gestáltica.	Tatiana Queiroz de Almeida Santos	2015	Revista IGT na Rede.
10. Estudo de caso em gestalt-terapia: leituras fenomenológicas do desenho infantil	Mariana Vieira Pajaro, Celana Cardoso, Andrade	2018	Revista da Abordagem Gestáltica.
11. A Psicoterapia Fenomenológico-Existencialista e sua Aplicabilidade em Crianças.	Marcelo Peres Geremias, Sandra Regina de Barros de Souza, Williams Ferreira Portela, Leonardo José Paiva dos Santos, Pablo Michel Barcelos Pereira.	2018	Seminários de Filosofia e Sociedade: Multiplicando saberes
12. O processo ludoterapêutico na perspectiva fenomenológico-existencial das crianças em atendimento clínico.	Munique Therense	2019	Revista da Abordagem Gestáltica

Fonte: Autoria própria



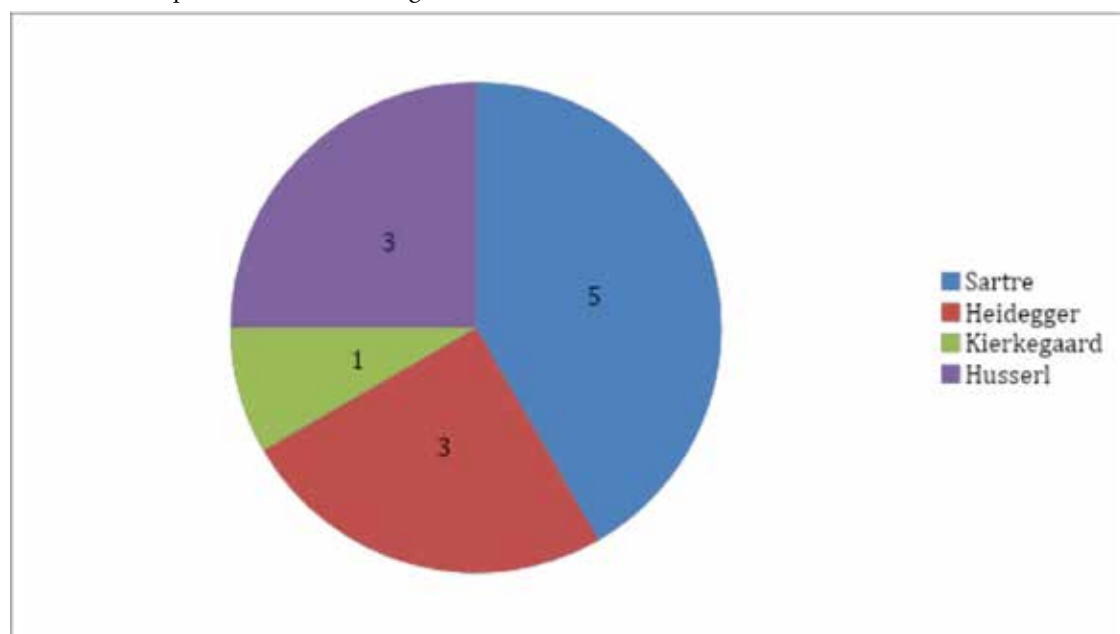


De acordo com a tabela mostrada acima, identificou-se que as pesquisadoras Zuleica e Pretto com uma soma de três publicações, e Ana Maria Lopes Calvo de Feijóo, com um total de publicações dois trabalhos publicados, se destacaram com um maior de publicações (Pretto, 2009; 2012, 2013; Feijóo, 2011, 2012). Os demais autores tiveram um artigo publicado.

No que tange o ano de publicação, o ano de 2012 apresentou uma maior quantidade com total de três artigos, enquanto, os anos de 2009, 2010, 2011, 2013, 2014, 2015, 2018, 2019 apresentaram apenas um trabalho publicado. No que diz respeito as revistas que obtiveram maior frequência de publicações destacam-se a *Abordagem Gestáltica* com três publicações, seguida da revista da revista *Psicologia ciência e profissão* e *IGT na rede*, com duas publicações (Pretto, 2009; Mattar, 2010; Feijóo, 2011; Preto, 2013, Oliveira, 2014; Santos, 2015; Pajaro e Andrade, 2018; Therense, 2019).

Em relação à concepção teórica, foram encontrados que a maioria dos artigos trabalhava com a perspectiva existencial de Sartre, com o total de cinco artigos. No mais, foram encontrados três trabalhos com a perspectiva da fenomenologia hermenêutica de Heidegger e também três artigos que trabalhavam a partir da fenomenologia de Husserl e um sobre o existencialismo de Kierkegaard (Pretto, 2009, 2012, 2013 Feijoo, 2011, 2012). Os resultados podem ser visualizados no gráfico abaixo:

Gráfico 1 - Perspectiva teórica nos artigos



Fonte: Autoria própria

De maneira geral, verificou-se que a clínica psicológica de base fenomenológica- existencial considera o ser criança/adolescente a partir de uma perspectiva suspensa de qualquer julgamento, estereótipo, manuais diagnósticos, teoria do desenvolvimento ou que descreva esse público dentro de visão naturalizante, patologizante ou marcado por períodos. Merece destaque que, dentre os artigos, somente os trabalhos de Baroncelli (2012) e de Pretto, Langaro e Santos (2012) se referiram ao trabalho com adolescentes. O trabalho de Baroncelli (2012) considerou a adolescência como fenômeno singular e de campo sob a perspectiva da Gestalt-terapia em articulação com a teoria de campo e Sócio-Histórica. Para tanto, o adolescente é compreendido na concretude da sua existência como ser-no-mundo não se limitando, apenas as mudanças fisiológicas corporais propostas por algumas teorias psicológicas do desenvolvimento com enfoque naturalizante, generalizante etc. (Baroncelli, 2012).

## 2.1 Perspectivas em Relação à Infância e Adolescência

A partir da leitura dos artigos, foi possível identificar duas perspectivas em relação à infância e adolescência: holística e fenomenológica existencial. No que tange a fenomenológico-existencial, observou-se nos artigos duas perspectivas a existencialista de Sartre e fenomenológico hermenêutica de Heidegger.

### 2.1.1 Perspectiva Fenomenológica Existencial

Nos artigos sobre a perspectiva existencialista a partir de Sartre o entendimento sobre infância ocorreu dentro de uma visão não naturalizante, não desenvolvimentistas e sem fases pré-estabelecidas, compreendendo esse período de maneira contextual (Pretto, 2013). Pretto, (2013) apresentou que teoria sartreana entende infância como um acontecimento histórico social, por isso é impossível falar de infância no singular da palavra e, sim, no plural, ou seja, infâncias. Desta forma, o ser criança e a noção de infância irá romper com noção naturalizante, universalizante, determinista e com a visão adultocêntrica (Pretto, 2013).



Já os artigos que trabalhavam a partir da fenomenologia-hermenêutica heideggeriana entenderam o ser humano como ser-no-mundo. Para Heidegger, ser-no-mundo é ser-com-outros-no-mundo (Feijoo, 2011b). A clínica psicológica da fenomenologia hermenêutica heideggeriana considera a historicidade o qual a pessoa está inserida. Portanto, a clínica é baseada na existência em seu caráter de indeterminação e a consequentemente liberdade, finitude e poder-ser e a articulação homem-mundo em meio às tonalidades afetivas da angústia, do tédio e do temor. A clínica nessa perspectiva irá se apropriar da palavra grega *analysis* no sentido originário do termo para se diferenciar da palavra *análise*, que na modernidade passou a se referir a um tipo de investigação analítica no qual se decompõe as partes em uma lógica de causa e efeito (Feijoo, 2011b). Dentre os artigos que trabalham com a perspectiva de Heidegger foram encontrados dois artigos escritos por Feijoo (2011b) e Feijoo, Gil e Protasio (2012), no qual a criança é compreendida como um ser indeterminado e dotado de liberdade.

Assim, de maneira geral os artigos na perspectiva fenomenológicos existencial trouxeram que a clínica psicológica infantil que trabalha a partir dessa linha deve considerar o ser criança de caráter de indeterminação, de liberdade e de cuidado, ressaltando que em nada se diferencia do adulto. Assim, o profissional de psicologia pode se cercar do fenômeno tal como ele se apresenta. Para Feijoo (2011b), pensar clínica nessa perspectiva exige se afastar das teorias psicológicas tradicionais sobre o desenvolvimento da personalidade e aprendizagem da criança (Feijoo, 2011).

### **2.1.2 Gestalt – Terapia/Teoria de Campo/ Holística**

A outra perspectiva presente nos artigos foi a da Gestalt-terapia, que tem suas filosofias de base no humanismo, existencialismo e na fenomenologia (Ribeiro, 2011). Na análise sobre a infância os artigos deram destaque a teoria de campo de Kurt Lewin e a concepção holística do ser humano, retratando as crianças como seres no mundo em relação. Os artigos que trouxeram essa perspectiva foram Mattar (2010), Barroncelli (2012), Oliveira (2014), Santos (2015) e Pajaro e Andrade (2018). Estes trabalhos enfatizaram bastante a teoria de Campo de Kurt Lewin, que compreende que o campo em si é o mundo a qual as pessoas existem e estão inseridas e existindo. Nele a pessoa constitui um campo de relações nos diversos ambiente da pessoa ao longo de sua vida, como em casa, escola, festas e etc. Assim, constitui-se um campo psicológico individual construído através da interação uns com os outros, denominado espaço de vida (Ribeiro, 2011).

Em conjunto com a teoria de campo, foi trazido também o Holismo. O termo Holismo vem do *holos*, que significa todos. Para essa teoria o ser humano faz parte de um todo, ou seja, há uma totalidade o qual são entendidos como seres de relação com o mundo e um com os outros (Ribeiro, 2011). Conforme propõe Mattar, (2010, p. 85), “o homem é considerado em uma perspectiva holística e relacional, e, ao mesmo tempo em que é influenciado pelo meio, age sobre este, modificando-o”. Segundo Ribeiro (2011), da mesma forma que o mundo é afetado pelas ações humanas, os humanos também são afetados pelas transformações que ocorrem nele, pois são seres integrados, ou seja, que pensam, sentem, agem e falam. Sendo assim, à medida que o mundo é expresso por meio de variáveis não psicológicas e não humanas, o mundo e o homem são afetados no tempo em que vivem.

Os artigos que trouxeram a visão da Gestalt-terapia/Teoria de Campo/ Holística foram de autoria de: Oliveira (2014), Pajaro & Andrade (2018), Mattar (2010), Therense (2019) e Santos (2015). Assim, estes trabalhos trouxeram a ferramenta do brincar e o lúdico como recurso que a criança utiliza para se comunicar de forma genuína. Desse modo, no atendimento psicoterápico com crianças deve-se destacar o acompanhamento com família, amigos, escola, parentes, ou seja, tudo que envolve o contexto de vida da criança (Oliveira, 2014). Segundo Oliveira (2014), o psicoterapeuta deve necessariamente gostar: de crianças, de brincar e, sobretudo, estar disponível e receptivo ao modo de ser estar espontâneo genuíno e sincero da criança.

Merece destaque o trabalho de Violet Oaklander, que apareceu com destaque no atendimento com crianças que atua com Gestalt-terapia na clínica. A obra dessa autora destaca a perspectiva gestáltica com crianças e tem como objetivo auxiliá-la na tomada de consciência de si, do seu existir e do mundo (Mattar, 2010).

## **2.2. Como Compreendem o Atendimento dos Artigos os Autores.**

Em relação a como compreendem o atendimento foi encontrado que o fazer clínico com infância e adolescência é pautado em três aspectos: mediação, método fenomenológico e ludoterapia. Os seguintes artigos Pretto (2013); Feijoo et. al., (2012) e Baroncelli (2012) não trouxeram o fazer clínico específico com esse público.

### **2.2.1 Mediação**

Pretto et. al., (2009) trouxe que Sartre coloca que os humanos são seres sociais por natureza humana. Nesse sentido, o meio social no qual a pessoa está inserida oferece caminhos que possibilitam construir a singularidade do ser humano, se apropriando de forma ativa de conjunto de práticas sociais, de valores, de conhecimento, de ideologias e de afetos historicamente e culturalmente constituídos. Então, para o existencialismo sartreano o homem é um ser- no-mundo, dotado de corpo e consciência, estando sempre em relação com meio e constituindo sua existência (Pretto et al., 2009).



Sendo assim, dentre os artigos encontrados a partir da perspectiva sartreana, destacou-se no fazer clínica a mediação, que foi trazido por Pretto et. al., (2009). A ideia de mediação em Sartre está baseada no materialismo histórico-dialético que, por sua vez, entende o desenvolvimento do ser humano como resultado das atividades individuais em seu ambiente. Desse modo, a função da psicoterapia é mediar o sujeito na ferramenta de construção para que ele possa mudar a situação de dificuldade (Pretto et al., 2009).

Diante disso, utilizando a mediação como forma de intervenção dentre os atendimentos, sendo a família parte importante no processo, pois é o local em que a criança aprende sua forma de ser no mundo. Nesse sentido, a criança é lançada num meio social, familiar, cujo olhar dos outros gera expectativas a seu respeito definindo o que deve ou não gostar, como deve agir ou como pode desempenhar o papel dentro da dinâmica familiar (Pretto et. al., 2009). Além disso, a psicoterapia baseada na teoria de Sartre pretende ser um intermediário que pode ajudar a criança a entender como sua singularidade acontece no mundo, de maneira a promover mudanças em seu plano de existência para que seu comportamento fique mais em linha com seu projeto de ser.

Dessa maneira, a abordagem existencialista sartreana não reduz a pessoa a um rótulo ou diagnóstico, mas a compreende a partir de suas relações, pois a forma de cada indivíduo se movimentar no mundo não é igual ao outro, ela vai funcionar de acordo com seu contexto e história de vida.

### 2.2.2 O Método Fenomenológico

A clínica fundamentada no método fenomenológico busca descrever o que acontece com seu paciente a partir do que se traz por ele, seja, por meio da palavra, do silêncio, da pintura ou das técnicas de projeção (Mattar, 2010). Por outro lado, a descrição pode ser uma possibilidade de compreender não apenas, o mundo, mas a si próprio e o outros, conforme aponta Mattar (2010). Nesse sentido, foram encontrados os seguintes artigos que trouxeram em sua pesquisa o método fenomenológico como ferramenta terapêutica: Mattar (2010), Feijoo (2011b), Pajaro & Andrade (2010) e Santos (2015).

Utilizar o método fenomenológico como instrumento de investigação, Santos (2015) pontua que implica considerar a singularidade da criança e o que ela traz. Ao considerar a singularidade da criança, deve-se estar aberto para narrativa que é trazida por ela sem a priori. Assim, devem-se colocar em suspensão quaisquer juízos de valor, crenças e pré-conceitos ao realizar o atendimento (Santos, 2015).

Conforme Mattar, (2010) o método fenomenológico na clínica psicológica tem se mostrado eficaz, pois envolve a descrição da intencionalidade da consciência. A abordagem fenomenológica significa tentar chegar o mais próximo possível da experiência do indivíduo, ajudando-a a compreender como ele se relaciona com o mundo ao invés de tentar explicar seu comportamento. A epoché é um método fenomenológico de se aproximar do fenômeno, alcançado através da suspensão dos a priori, pré-julgamentos, sendo descritivo e não interpretativa, ação que Husserl denominou antinatural (Feijoo, 2011b).

Para Feijoo (2011b), na clínica psicológica com crianças a partir do método fenomenológico deve suspender qualquer julgamento, crença, diagnóstico e teoria do desenvolvimento no contato com a criança. Assim, de acordo com Feijoo (2011b), no que se refere adotar uma postura atitude antinatural, o profissional deve dar um passo atrás, assim permitindo que a criança se responsabilize por si mesma.

Os exercícios fenomenológicos são a leitura do conteúdo por trás da racionalidade proposta e a busca constante pela singularidade e conexão da criança com o mundo. Dessa maneira, usar o método fenomenológico é, portanto, desconsiderar as teorias de desenvolvimento e seus marcadores, a categorização do comportamento e da aprendizagem infantil, tentando se aproximar ao máximo da experiência da criança (Feijoo, 2011b).

### 2.2.3 Ludoterapia

Dentre as tendências, destaca-se a ludoterapia como instrumento terapêutico no atendimento clínica com crianças aliado a utilização do método fenomenológico, no qual se busca por meio do sentido do brincar e outras expressões da criança auxiliar na intervenção na clínica infantil. Trouxeram essa modalidade como recurso terapêutico os artigos de Oliveira (2014), Mattar (2010) e Therense (2019). Neles, a utilização do recurso do brincar e da linguagem lúdica foi colocada como fundamental, para o processo psicoterápico.

O brincar surge como uma forma de expressão da criança, a qual ela tem a liberdade e autonomia durante a sessão. Entendendo o brinquedo como mediador desse instrumento, desse modo, ao optar pelo brincar, a criança escolhe sobre o que quer expressar, tendo consciência de sua escolha de decisão (Therense, 2019). A ludoterapia é uma ferramenta importante para o processo terapêutico, o psicoterapeuta tem que saber conduzir de uma melhor forma e estar atento ao modo de expressão da criança.

As psicoterapias infantis de base fenomenológico-existencial acreditam que esta aceitação da singularidade de cada criança deve ser compreendida pelo terapeuta que maneja o processo terapêutico e, desse modo, torna-se condição fundamental para que a criança demonstre livremente seus sentimentos (Therense, 2019).

## Considerações Finais

A partir da pesquisa foram selecionados 12 artigos, o que aponta uma necessidade de publicações relacionados à clínica na fenomenológico existencial na infância, e, sobretudo, na adolescência. No que tange a



perspectiva teórica, os trabalhos se concentraram predominantemente nas perspectivas de Heidegger, Sartre, e Husserl, autores clássicos na filosofia fenomenológica existencial.

No que tange ao entendimento da infância e adolescência, os trabalhos entenderam a infância e adolescência, em sua maioria, em uma visão de criança e adolescente sem períodos, sem marcadores de desenvolvimento, não naturalizante ou patologizante. Sobre como é realizado o atendimento clínico, os artigos trouxeram os recursos da mediação, método fenomenológico e a ludoterapia.

Os resultados apontam a possibilidade da realização de pesquisas empíricas com psicólogas e psicólogos que atendam o público infantil e adolescente a partir da perspectiva fenomenológica existencial. Por ser uma pesquisa de revisão de literatura, esse trabalho não permite uma compreensão de como a prática nessas abordagens está se dando entre os profissionais dessa abordagem. É importante essa investigação devido à diversidade epistemológica e das diferenciações que a fenomenologia existencial propõe na investigação dos fenômenos relacionados à infância e adolescência, que se distanciam de boa parte das perspectivas psicológicas em relação a esse público.

## Referências

- Baroncelli, L. (2012). Adolescência: fenômeno singular e de campo. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 18 (2), 188-196. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v18n2/v18n2a09.pdf>
- Deurzern, E.V., Craig, E., Längle, A., Schneider, K.J. & Plock, S. (2019). *The Wiley World Handbook of Existential Therapy*. New Jersey: Willey Blackwell.
- Feijoo, A.M.L.C. (2011). *A existências para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica com fundamentos fenomenológicos-existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Feijoo, A.M.L.C. (2011b). A clínica psicológica infantil em uma perspectiva existencial. *Revista da Abordagem Gestaltica*. 17 (2), 185-192. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a09.pdf>
- Feijoo, A.M.L.C. & Mattar, C.M. (2016). Encontros e desencontros nas perspectivas existenciais em psicologia. *Psicologia em Revista*, 22 (2), 258-274. DOI: <http://dx.doi.org/DOI-10.5752/P.1678-9523.2016V22N2P258>
- Feijoo, A.M.L.C; Gil, D & Protasio, M.M. (2012). Uma investigação do ser-aí do menino selvagem à luz do pensamento heideggeriano. *Psico-USF*, 17 (2), 225-232. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/psu/a/Zchj5ZNzdVLqVCLVH8BrpLB/?format=pdf&langt>
- Geremias, M.P., Pereira, P. M. B. & Souza, S. R. B. (2018). A psicoterapia fenomenológico-existencialista e sua aplicabilidade em crianças. *Seminários de filosofia e sociaidade: Multiplicando saberes*, 2(2), 4511 – 4520. Recuperado de <http://periodicos.unesc.net/filosofia/article/view/4990/4511>
- Mattar, C.M. (2010). Três perspectivas em psicoterapia infantil: existencial, não diretiva e Gestalt-terapia. *Contextos Clínicos*, 3 (2), 76-87. DOI: 10.4013/ctc.2010.32.01.
- Moreira, V. (2011). Contribuições de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 17 (2), 172-184. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a08.pdf>
- Müller-Granzotto, M. J. & Müller-Granzotto, R. L. (2016). *Fenomenologia e Gestalt-Terapia*. São Paulo: Summus.
- Oliveira, E. D. F. (2014). Um panorama do processo psicoterapêutico infantil em Gestalt-Terapia. *IGT na Rede*, 11 (20), 105-119, 2014. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/igt/v11n20/v11n20a07.pdf>
- Pajaro, M. V. & Andrade, C. C. (2018). Estudo de caso em gestalt-terapia: leituras fenomenológicas do desenho infantil. *Revist da Abordagem Gestaltica*, 24 (2), 204-214. DOI: <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n2.9>
- Pretto, Z. & Langaro, F. (2012). Pais e filhos em psicoterapia: o atendimento clínico com uma criança. *Psicologia, ciência e profissão*, 32 (4), 1028-1037. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000400019>
- Pretto, Z. (2013). A infância como acontecimento singular na complexidade dialética da história. *Psicologia e Sociedade*, 25 (3), 623-630. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822013000300016>



- Pretto, Z.; Langaro, F. & Santos, G.B. (2009). Psicologia clínica existencialista na atenção básica à saúde: um relato de atuação. *Psicologia, ciência e profissão*, 29 (2), 394-405. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v29n2/v29n2a14.pdf>
- Ribeiro, J. P. (2011). *Conceito de Mundo e de Pessoa em Gestalt- Terapia: Revisitando o Caminho*. São Paulo: Editora Summus.
- Santos, T. Q. A. (2015). Avaliação psicológica no atendimento infantil: Uma perspectiva gestáltica. *IGT rede*, 12 (22), 08-27. Recuperado em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/igt/v12n22/v12n22a02.pdf>
- Sousa, D. (2014). Existential Psychotherapy the Genetic-Phenomenological Approach: Beyond a Dichotomy Between Relating and Skills. *Journal of Contemporary Psychotherapy*. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10879-014-9283-y>
- Teixeira, J.A.C. (2006). Introdução à psicoterapia existencial. *Análise Psicológica*, 3 (24), 289- 309. Recuperado de <http://publicacoes.ispa.pt/index.php/ap/article/view/169/pdf>
- Therense, M. (2019). O processo ludoterapêutico na perspectiva fenomenológico-existencial das crianças em atendimento clínico. *Revista da Abordagem Gestaltica*, 25 (1), 15-25. DOI: <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2019v25.2>
- Wiz, J.R., Ng, M.Y., Rut, C., Lau, N., & Masland, S. (2013). Psychotherapy for childrens and adolescents. In: Lambert, M.J (Ed.), *Handbook of psychotherapy and behavior change* (541- 586). New Jersey: Jhon Willey & Sons.
- Zavaschi, M.L.S., Bassols, A.M., Salle, E., Maltz, F.F., & Santis, M.B. (2008). Psicoterapia na adolescência. In: Cordioli, A.V. (Ed.), *Psicoterapias: abordagens atuais* (760-776). Porto Alegre: Artmed.

Submetido em 12.01.2022 – Primeira Decisão Editorial em 23.06.2023 – Aceito em 07.07.2023



Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**ENTREVISTA**



## ENTREVISTA COM EDGAR MORIN

### APRESENTAÇÃO

A entrevista com o pensador francês Edgar Morin fez parte da produção de subsídios destinados ao processo de preparação da 3ª Olimpíada Latino-Americana de Filosofia, realizada na cidade de Petrópolis, Rio de Janeiro, em outubro de 2012. Talvez pareça estranho para alguns ouvir falar de olimpíadas de Filosofia, sobretudo vinda de componente curricular historicamente marcado pela criticidade. Estaria a filosofia reforçando a bandeira da competição individual entre os jovens?

Porém, vale dizer que apesar de ela ter surgido na Bulgária, mais precisamente na Universidade de Sofia, tendo como objetivo a produção de ensaios filosóficos individuais entre os estudantes da educação básica, a Olimpíada de Filosofia ganhou um novo desenho ao ser adaptada à realidade latinoamericana. Filósofos e professores do Uruguai deram o salto qualitativo ao ressignificar a olimpíada e dar a ela um caráter solidário. Ou seja, para resolver um problema filosófico determinado, jovens de diversas escolas se encontravam para buscar e encontrar uma solução ao final da qual todos eram valorizados e certificados.

Assim se fez também com o problema proposto para o ano de 2012: Qual o custo social do progresso? Como Edgar Morin estava em visita ao Rio de Janeiro, numa instituição escolar de referência, solicitamos a ele uma entrevista com o objetivo de produzir reflexões que alimentasse a discussão do referido problema.

Passados mais de dez anos, a questão proposta sobre o custo social do progresso continua um tema pertinente, ainda mais agora, em tempos de investimento na tecnologia, com destaque para a inteligência artificial, por exemplo, que poderá vir a substituir a mão de obra humana.

André Vinícius Dias Senra

(Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro)

Mateus Geraldo Xavier

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)



## ENTREVISTA COM EDGAR MORIN: QUAL O CUSTO SOCIAL DO PROGRESSO?<sup>1</sup>

**ANDRÉ SENRA** – *O que é progresso e qual sua raiz problemática?*

**EDGAR MORIN** – No sentido comum, progresso significa ao mesmo tempo desenvolvimento da economia, da técnica, do bem-estar e melhoria em todos os aspectos da vida. A ideia do progresso era de que a história humana havia encontrado seu verdadeiro caminho com a modernidade. No momento da Revolução Francesa, Condorcet (pensador da época das luzes) pensava que o progresso era uma lei histórica, que sempre haveria progresso, que o amanhã sempre seria melhor que hoje. Essa ideia de progresso foi incorporada nas mentes do primeiro mundo europeu ocidental e, no século XX, penetra em outros países. O que mudou é que não há mais uma ideia de progresso como lei da história. Porque se vê que o progresso das armas nucleares não é um progresso humano, se vê que a incerteza e o desconhecido não permitem fazer predição do futuro, que são muitos os perigos de regressão em todo o mundo. O que entrou em crise foi a fé no progresso como uma lei histórica.

**ANDRÉ SENRA** – *Por que o progresso humano, desde a cultura antropocêntrica da Modernidade, não resultou em equilíbrio, paz, bom senso, mas em disputas territorialistas, imperialistas e radicalismos tal como vimos no desenvolvimento do capitalismo?*

**EDGAR MORIN** – É verdade que há uma ligação da modernidade com o progresso. Hoje, a ideia comum do desenvolvimento é de que os progressos materiais, técnicos e econômicos produzem naturalmente progresso humano, democracia e bem-viver. A experiência iniciada no século passado mostrou que o progresso técnico-econômico pode acontecer numa condição de ditadura e de falta de liberdade. Veja, por exemplo, a falta de liberdade no Chile, com Pinochet ou no contexto da ditadura no Brasil. Progresso material não significa progresso humano. Hoje, a crise do progresso é ao mesmo tempo a crise da modernidade. A ideia de modernidade é que o desenvolvimento da ciência, da técnica e da economia são desenvolvimentos permanentes que vão sempre melhorar a humanidade. A ideia ocidental de progresso é que a ciência e a técnica são meios de dominação da natureza. No mundo ocidental há uma separação total entre humanidade e natureza. Na Bíblia, um Deus criador fez o homem à sua imagem. Mais tarde, Paulo fala da ressurreição para os humanos, não para os animais. Descartes, no século XVII, defendeu a ideia do humano como mente, como espírito e a animalidade como máquina. Começou uma separação radical do mundo humano e do mundo da natureza. Como se o mundo humano não fosse dependente do mundo da vida. Por essa razão, chegamos muito tarde à consciência ecológica de nossa relação com a natureza. A ideia ocidental da modernidade é que há uma separação entre sujeito e objeto. Essa separação é uma crise forte da modernidade. Essa está presente ao mesmo tempo no desenvolvimento das cidades, da educação, das empresas, do capitalismo e também do anti-capitalismo (dos socialismos).

A Europa passou por um momento de equilíbrio do capitalismo, onde sua vontade de dominação foi equilibrada pelos trabalhadores, sindicatos, partidos de esquerda, um equilíbrio que durou por 23 anos, que permitiu a criação de leis sociais de proteção do trabalho, que permitiu impor ao capitalismo algumas decisões que limitam o seu poder. Com o fim do século passado, não unicamente com a implosão da URSS, mas também com as ideias neoliberais de Thatcher, não havia nenhum freio à vontade ilimitada de lucro do capitalismo. É um traço muito importante da mundialização porque se vê o aumento da desigualdade. Ricos mais ricos e pobres mais pobres. Porque não existe um limite ao capitalismo normal, sobretudo ao capitalismo financeiro, especulativo que tem um poder gigante. Em nossa época, não se pode falar sem mais de um progresso. Há duas coisas: uma coisa é o progresso técnico e econômico. Outra coisa é o progresso humano. O primeiro não produz necessariamente o progresso humano. O progresso humano deve lutar contra esse tipo de progresso, deve controlar a ciência para impedir-lhe fazer armas nucleares, deve controlar a técnica. A ideia de progresso começa a cambiar. O progresso não é mais uma lei da história. O progresso é uma possibilidade humana. Uma possibilidade que não é uma certeza. Quando se estabelece um progresso, esse não é irreversível. Por exemplo, no século XIX, dentro dos países da Europa, suprimiu-se a tortura. No século XX, nos mesmos países, com o nazismo, stalinismo, com a guerra francesa tudo se modificou. Pensava-se que a democracia era uma coisa irreversível na Europa, antes da Primeira Guerra Mundial. Depois, nesses países democráticos, chegou o stalinismo, o franquismo na Espanha, o nazismo na Alemanha. Não há nada irreversível no progresso e na economia. É uma questão de vontade e consciência. A ideia é que o que não regenera,

<sup>1</sup> Entrevista concedida em 27/02/2012, pelo pensador francês Edgar Morin, aos professores brasileiros de filosofia André Vinicius Dias Senra e Mateus Geraldo Xavier, por ocasião da preparação para a Olimpíada Latino-Americana de Filosofia (que ocorreu em outubro de 2012 na cidade de Petrópolis no Estado do Rio de Janeiro).



degenera. Se não podemos regenerar a democracia fazendo que vá além de palavra vazia, ela vai degenerar. Se não podemos regenerar o humanismo, ele vai degenerar. Outra coisa que se deve considerar aqui é a relação humana com a natureza. É progresso considerar que há limites ao crescimento econômico. Deve haver limites para a produção, por exemplo, de carros. Há coisas sem limites e coisas com limites. O que é sem limite para nós é a energia solar. Os animais e vegetais sabem usá-la melhor que nós. Há fontes de energia que vão encurtar-se - petróleo, carbono que são sujos<sup>2</sup>. O limite é que esse desenvolvimento técnico provoca disfunção à natureza. Limite é respeitar a biodiversidade. É preciso respeitar a vida animal, a vida vegetal. Outra coisa, é que devemos entrar numa consciência ecológica não unicamente para a energia, mas para também para mudar, por exemplo, a agricultura. Há fazendas gigantes em Mato Grosso e na França que matam a capacidade da terra, em função dos ingredientes químicos e pesticidas para produzir alimentos. Hoje a agricultura industrializada capitalista é uma das piores coisas que prejudicam os seres humanos. Devemos regressar e investir na agricultura campesina. O perigo aqui no Brasil e nos países da África são as multinacionais ocidentais, chinesas, coreanas e sauditas que compram terras para fazer agricultura industrial de exportação para eles, que vão produzir fome em nossos países. Agora, um imperativo é que cada país tenha sua autonomia mínima alimentar, mesmo que possa continuar a importar coisas necessárias.

**ANDRÉ SENRA** – *Por que proclamar Direitos da Natureza como se a questão do Humanismo já estivesse resolvida, equacionada ou superada? Não seria o caso de redefinir o que significa a ação do homem para se determinar o sentido daquilo que é produzido e de que modo se pode propor um modo alternativo com respeito à relação do homem com a natureza?*

**EDGAR MORIN** – Não sei se o mais importante seria uma Declaração Universal dos Direitos da Natureza ou se o mais importante é fazer entrar através da educação não unicamente dos alunos, mas também dos adultos sobre a questão do consumo. É preciso desenvolver uma educação geral sobre problemas da relação com a natureza, que indique que a finalidade da civilização não é unicamente de ordem quantitativa, mas qualitativa. Penso que uma educação geral de mudança de vida, uma nova relação como consumo, com sua vida cotidiana é muito importante. Penso que uma Declaração dos Direitos da Natureza não é má, é bem, mas há questão mais profunda a fazer. Há coisas mais profundas a fazer, que devemos mudar o senso mesmo da civilização, como dizia o presidente (coreano?), o bem-viver, relação de solidariedade, de bem viver.

**ANDRÉ SENRA** – *A consciência é um conceito que parece estar relacionado à ideia de uma crítica restituidora dos limites e da legalidade tanto do pensar quanto do agir. Nesse sentido, o tema da consciência aparece como um chamado contra a alienação. Por outro lado, consciência é um assunto que desapareceu das investigações filosóficas no séc. XX (Marx foi o último que trata do assunto na Modernidade e na contemporaneidade somente Husserl desenvolve esta abordagem). A retomada do tema consciência indica que uma consciência mundial não seria uma razão alinhada à ideologia do poder vigente, mas necessariamente estaria se anunciando em oposição à Globalização?*

**EDGAR MORIN** – Uma consciência mundial significa uma consciência que hoje é mais fácil desenvolver que nos tempos passados, onde não havia relações entre as nações e os povos. Hoje, como há a consciência de comunidade de destino, a consciência mundial é para mim a consciência de terra pátria. Todos somos filhos e filhas da terra, de uma evolução biológica desse planeta. Temos os mesmos traços fundamentais, as mesmas capacidades de sorrir, de chorar, a anatomia, mas a coisa mais importante é entender a unidade humana com a diversidade humana. Todos os humanos são exatamente o mesmo modelo. Cada pessoa é singular, cada uma tem sua cara, sua mentalidade, um temperamento. O mesmo acontece para as culturas. A cultura é um fato universal, mas elas são todas diferentes. As línguas têm todas uma mesma estrutura, mas são todas diversas. Unidade na diversidade e diversidade na unidade. A consciência mundial não é unicamente a consciência da unidade, mas a consciência da diversidade humana, de respeitar e desenvolver toda a diversidade que é uma coisa criativa.

**ANDRÉ SENRA** – *Em que sentido a crítica de Marx em relação às contradições internas do capitalismo ainda pode ser atualizada em função do parâmetro atual do desenvolvimento social levando-se em conta a globalização e a sustentabilidade?*

**EDGAR MORIN** – É evidente que pobreza e desigualdade são traços do mesmo processo. Havia, no passado europeu, forças contraditórias reguladoras do capitalismo que ofereciam proteção aos pobres. Hoje isso está meio destruído. Penso que o processo de proletarização de Marx se faz presente. A proletarização se verifica na força de trabalho. Penso que é preciso regenerar o movimento dos trabalhadores e dos consumidores. Porque agora não há unicamente os produtores, mas há também os consumidores. São os mesmos. É

<sup>2</sup> Aqui Morin fala de "sales", "sujas", ou melhor dizendo, energias não-renováveis (N. do E.).



preciso investir no movimento de resistência, criar uma nova consciência de solidariedade humana, criar o fermento dos antigos partidos de esquerda, do passado. Penso que posso propor soluções locais como essa, em alguns casos, mas no geral, a redução da desigualdade é que permite diminuir a pobreza. Penso que isso passa por um processo de ressurreição da solidariedade social. A diferença, no passado, entre pobre europeu e pobre africano ou latino-americano é, segundo o sociólogo Simmel, que pobre é a pessoa assistida, que beneficia de alguma assistência social, da igreja, da municipalidade, da família. Pobre é ser assistido, isso impede que o pobre caia em miséria total. Por isso, devemos fazer todo o movimento de luta contra a pobreza, fazendo a ressurreição da solidariedade.

**ANDRÉ SENRA** – *O contrato social foi instituído na Modernidade para garantir certa proteção aos cidadãos. No séc. XXI, qual seria o papel do contrato social: proteger-nosdo capitalismo?*

**EDGAR MORIN** – O contrato social é uma palavra abstrata. Para Jean Jacques Rousseau o Contrato Social significa que as pessoas abandonam sua visão egoísta para delegá-la a uma vontade geral. Nunca se pode fazer escrito esse tipo de contrato. O que é verdadeiro nessa ideia é que o interesse geral não é a adição dos interesses particulares. Mas se alguém disse, por exemplo, como fez o Partido Comunista diz ser representante do interesse geral, então ele pode impor a todos sua vontade. Isso não é importante. Para mim não se pode fazer um contrato, a não ser de um modo ideal.

**ANDRÉ SENRA** – *A metáfora “tribunal da razão” foi pensada por Kant para afirmar a necessidade de uma razão que sabe pensar de modo autônomo, crítico, maduro, equilibrado. Tal razão, certamente, não se orienta em função de questões de interesse. A filosofia crítica de Kant inclina-se ao projeto iluminista. Trata-se de uma petição de princípio universalista. Um tribunal não parte de questões casuísticas. Mas a relativização contemporânea retira a possibilidade do iluminismo, simultaneamente, aparece outra questão: como tratar a ideia de um tribunal a partir de uma consideração relativista e tendendo a algo já determinado em função da razão determinada como o materialismo e a economia capitalista?*

**EDGAR MORIN** – Nessa questão (criação de um Tribunal Moral para julgar crimes) não sou totalmente de acordo com meu amigo senador Cristóvão Buarque. Por quê? Quando fazemos uma discussão de crime contra a humanidade é contra a humanidade futura. Pode-se ver que tudo é manipulação de informações sobre o que seja um crime. Pode ser que a produção de objetos que provocam danos à natureza é um crime. Não podemos concretizar isso. Se penso que todo o curso de nossa civilização é um crime contra a humanidade, para o futuro, então terei dificuldade de discriminar, de localizar, e selecionar esses crimes. A dificuldade é de selecionar quais são os crimes e quais não são. Houve a criação do Tribunal Russell<sup>3</sup> contra os bombardeamentos no Vietnã, porquê não era contra os militares, mas contra os civis. Foi algo localizado. Hoje, o mesmo Tribunal discute os direitos dos palestinos. É algo localizado. A primeira coisa que devemos ver se há coisas que podemos selecionar como crime. Parece difícil. Por exemplo, na França há um laboratório farmacêutico que fabricou um produto que, cinco ou seis anos depois, começou-se a entender como um produto muito nocivo. Mas o laboratório fez de tudo para impedir iniciativas na mídia para tornar isso público. É um crime para o qual há um tribunal normal para julgá-lo. Outro exemplo, a indústria de cigarros pagou periódicos e cientistas para dizer que os cigarros não são tão prejudiciais; fez esforços para sublinhar os aspectos benéficos e esconder os efeitos mortais. Há processos normais que podem ser feitos contra essas coisas. Penso que há uma coisa importante e nova, ligada com a consciência da destruição da natureza, que é entender que a ética é também uma ética para o futuro, não unicamente para hoje. Normalmente, a ética é um comportamento moral para a relação de uns para com os outros. Hoje, é preciso pensar no que vamos deixar para as futuras gerações. Essa é uma nova dimensão da ética. Nós devemos introduzir a concepção do futuro na ética. Para mim, até agora, a ideia de um Tribunal não me parece bastante possível de modo eficaz. Penso que, como tudo, há a necessidade de conscientizar. Sempre, na história, o

<sup>3</sup> Referente a um evento, organizado pelo filósofo britânico Bertrand Russell (1872-1970) e mediado por Jean-Paul Sartre (1905-1980), igualmente conhecido por “Tribunal Internacional de Crimes de Guerra” ou “Tribunal Russell-Sartre”, com vistas a avaliar as políticas externas dos Estados Unidos, e em particular a intervenção no Vietnã (mais conhecida como a “Guerra do Vietnã” – mas que envolveu também o Laos e o Camboja – entre 1955 e 1975). No esteio da derrota francesa de 1954 na Batalha de *Diên Biên Phu*, no Vietnã (que fazia parte da Indochina Francesa, como parte do Império Colonial Francês, e ao qual fora incorporado em 1887), que dividiu o país entre Vietnã do Sul e Vietnã do Norte. O “Tribunal” foi instituído em 1966, e conduzido em duas sessões, em Estocolmo, na Suécia e em Roskilde, na Dinamarca, redundando num livro publicado por Russell em 1967, *War Crimes in Vietnam*. O “Tribunal” consistia em 25 notáveis – entre ganhadores de Prêmios Nobel, pacifistas, e agentes de campos sociais –, dentre eles, Tariq Ali, Günther Anders, James Baldwin, Lelio Basso, Julio Cortázar, Lazaro Cárdenas, Simone de Beauvoir, dentre outros. Dentre os diversos vereditos derivados do “Tribunal”, encontra-se o fato que os Estados Unidos cometeram genocídio contra o povo do Vietnã. Ainda decorrente dessas atividades, outros tribunais foram formados, tomando o mesmo modelo, para fins igualmente diversos, como os que analisaram: a repressão no Brasil, Chile e América Latina (1974-1976, em Roma e em Bruxelas); os Direitos Humanos na Psiquiatria, organizado por Thomas Szasz (2001, em Berlim); as ações na Palestina (2009-2014, Barcelona, Londres, Cidade do Cabo, New York e Bruxelas), etc. (N. do E.).





desenvolvimento se dá em pequenos grupos, como foi o caso da religião cristã. É preciso começar uma nova consciência em vários lugares, em redes, de modo que torne uma força nova para mudar as coisas.

**MATEUS XAVIER** – *Há uma separação, desde Maquiavel, entre ética, política e ciência. Nossos problemas mundiais são causados em função dessa separação. Você concorda com uma união da ética, política e ciência para solucionar os grandes males do nosso século?*

**EDGAR MORIN** – Penso que há sempre problemas conflituais entre ética e política. No caso de uma nação, há duas políticas: uma real política, ligada aos interesses da nação, e outra política ideal, ou ideal de política, que é a política dos direitos humanos. Tomamos, por exemplo, a relação com China. A China é uma ditadura onde não há direitos humanos, com poucas liberdades para os trabalhadores e as outras pessoas. Uma política ética seria não estabelecer relação com a China, mas de fato os interesses econômicos e de mercado faz com que tal relação aconteça. Tomamos o caso da Síria, que é uma ditadura terrível. Como intervir nessa questão se não há possibilidades militares de fazê-lo? E também há o problema da oposição à essa ditadura, que é uma oposição com suas contradições éticas e religiosas. É muito difícil de introduzir ética nesse contexto. O problema permanente é combinar ética e política, introduzir ética em política. Podemos introduzir um pouco de ética no mundo, mas se chegarmos a uma sociedade mundial, a uma confederação mundial, então será mais fácil de introduzir a ética, pois a fala se dá em nome de todos. Nos tempos atuais, permanece o desafio da ética na ciência. Há uma ciência em que a única ética é o conhecer pelo conhecer. Isto não é ética. Falta uma ética humanista que impeça os cientistas de fazer algumas experiências. Por exemplo, em Auschwitz houve uma medicina nazista. A ciência não tem ética. Unicamente uma ética humanista ou religiosa pode impedir a ciência de fazer coisas demasiado antiéticas. A questão de reintroduzir a ética em todos os campos é muito importante, mas as contradições e dificuldades entre ciência, ética, política, técnica, permanecem desafios.



## ENTRETIEN COM EDGAR MORIN

### PRESENTATION

L'entretien avec le penseur français Edgar Morin a fait partie de la production de subsides pour le processus de préparation de la 3e Olympiade latino-américaine de Philosophie, qui s'est tenue dans la ville de Petrópolis, état de Rio de Janeiro, en octobre 2012. Parler d'Olympiade de philosophie peut paraître étrange pour certains, surtout parce que cette discipline est historiquement marquée par son caractère critique. Renforcerait la philosophie la compétition individuelle entre les jeunes?

Toutefois, il convient de mentionner que bien qu'elle soit née en Bulgarie, plus précisément à l'Université de Sofia, dans le but de produire des essais philosophiques individuels parmi les élèves de l'enseignement de base, l'Olympiade de philosophie a acquis une nouvelle conception lorsqu'elle a été adaptée à la réalité latino-américaine. Des philosophes et des enseignants en Uruguay ont fait un saut qualitatif en recadrant l'Olympiade et en lui donnant un caractère solidaire. Ainsi, afin de résoudre un problème philosophique précis, des jeunes de différentes écoles se réunissaient pour chercher et pour trouver une solution au terme de laquelle chacun était valorisé et certifié.

Lors du problème proposé l'année 2012, le même a été fait : Quel est le coût social du progrès? Puisqu'Edgar Morin était à Rio de Janeiro, dans une institution d'enseignement renommée, nous lui avons demandé un entretien afin de produire des réflexions qui pourraient nourrir la discussion du problème mentionné.

Dix ans plus tard, la question sur le coût social du progrès est toujours un sujet d'actualité, surtout aujourd'hui à l'heure des investissements dans la technologie, avec l'accent mis sur l'intelligence artificielle, par exemple, qui pourra remplacer le travail humain.

André Vinícius Dias Senra

(Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro)

Mateus Geraldo Xavier

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)



## ENTRETIEN AVEC EDGAR MORIN: QUEL EST LE COÛT SOCIAL DU PROGRÈS ?<sup>1</sup>

**ANDRÉ SENRA** – *Qu'est-ce que le progrès et quel est sa racine problématique ?*

**EDGAR MORIN** – Au sens ordinaire, le progrès signifie à la fois le développement de l'économie, de la technologie, du bien-être et l'amélioration de tous les aspects de la vie. L'idée du progrès était celle que l'histoire humaine avait trouvée son vrai chemin avec la modernité. Au moment de la Révolution française, Condorcet (penseur du siècle des Lumières) pensait que le progrès était une loi historique, qu'il y aurait toujours du progrès, que demain serait toujours mieux qu'aujourd'hui. Cette idée de progrès a été incarnée dans les esprits des pays développés de l'Europe occidentale et, au XXe siècle, elle pénètre d'autres pays. Cette idée de progrès en tant que loi de l'histoire n'existe plus. Parce qu'on voit que le progrès des armes nucléaires n'est pas un progrès humain, on voit que l'incertitude et l'inconnu ne permettent pas de prédire l'avenir, qu'il existe de nombreux dangers de régression dans le monde entier. La foi dans le progrès en tant que loi historique a connu une crise.

**ANDRÉ SENRA** – *Pourquoi le progrès humain, depuis la culture anthropocentrique de la modernité, n'a-t-il pas abouti à l'équilibre, à la paix et au bon sens, mais à des disputes impérialistes, de territoires, et à des radicalismes comme on l'a vu dans le développement du capitalisme ?*

**EDGAR MORIN** – Certes, il y a un lien entre modernité et progrès. Aujourd'hui, l'idée commune du développement est celle que le progrès matériel, technique et économique produit naturellement le progrès humain, la démocratie et le bien-être. L'expérience démarrée au siècle dernier a montré que le progrès technique et économique peut se produire dans des conditions de dictature et de manque de liberté. Prenons, par exemple, le manque de liberté au Chili, avec Pinochet ou dans le contexte de la dictature au Brésil. Le progrès matériel ne signifie pas le progrès humain. La crise actuelle du progrès est en même temps la crise de la modernité. L'idée de modernité considère que le développement de la science, de la technologie et de l'économie sont des développements permanents qui amélioreront toujours l'humanité. L'idée occidentale du progrès considère que la science et la technologie sont des moyens de domination de la nature. Dans le monde occidental, il y a une séparation complète entre l'humanité et la nature. Dans la Bible, Dieu le créateur a fait l'homme à son image. Plus tard, Paul parle de la résurrection pour les humains, pas pour les animaux. Descartes, au XVIIe siècle, soutenait l'idée de l'humain comme l'esprit, le mental et l'animalité comme une machine. Une séparation radicale du monde humain et du monde de la nature a commencé. Comme si le monde humain ne dépendait pas du monde de la vie. Pour cette raison, nous sommes arrivés très tard à la conscience écologique de notre relation avec la nature. L'idée occidentale de la modernité consiste à une séparation entre sujet et objet. Cette séparation est une forte crise de la modernité. Elle est présente à la fois dans le développement des villes, de l'éducation, des affaires, du capitalisme et aussi de l'anticapitalisme (des socialismes).

L'Europe a traversé un moment d'équilibre du capitalisme, où sa volonté de domination a été équilibrée par les travailleurs, les syndicats et les partis de gauche. Un équilibre qui a duré 23 ans et qui a rendu possible la création de lois sociales de protection du travail, qui ont permis d'imposer au capitalisme certaines décisions qui limitent son pouvoir. À la fin du siècle dernier, non seulement avec l'implosion de l'URSS, mais aussi avec les idées néolibérales de Thatcher, la volonté illimitée de profit du capitalisme était effrénée. C'est une caractéristique très importante de la mondialisation parce que l'on constate une augmentation des inégalités. Les riches plus riches et les pauvres plus pauvres. Parce qu'il n'y a pas de limite au capitalisme normal, en particulier au capitalisme financier et spéculatif qui a un pouvoir gigantesque. À notre époque, on ne peut pas parler plus d'un progrès. Il y a deux choses: l'une qui est le progrès technique et économique. Et l'autre chose qui est le progrès humain. Le premier ne produit pas nécessairement le progrès humain. Le progrès humain doit lutter contre ce genre de progrès, il doit contrôler la science pour l'empêcher de fabriquer des armes nucléaires, il doit contrôler la technique. L'idée de progrès commence à changer. Le progrès n'est plus une loi de l'histoire. Le progrès est une possibilité humaine. Une possibilité qui n'est pas une certitude. Lorsque des progrès sont réalisés, ils ne sont pas irréversibles. Par exemple, au XIXe siècle, dans les pays d'Europe, la torture a été supprimée. Au XXe siècle, dans les mêmes pays, avec le nazisme, le stalinisme, avec la guerre française, tout a changé. On pensait que la démocratie était une chose irréversible en Europe avant la Première Guerre mondiale. Puis dans ces pays démocratiques sont venus le stalinisme, le franquisme en Espagne, le nazisme en Allemagne. Il n'y a rien d'irréversible dans le progrès et dans l'économie. C'est une question de

<sup>1</sup> Entretien accordé le 27/02/2012, par le penseur français, Edgar Morin, aux professeurs brésiliens de philosophie André Vinícius Dias Senra et Mateus Geraldo Xavier, à l'occasion de la préparation à l'Olympiade latino-américaine de Philosophie (qui a eu lieu en octobre 2012 dans la ville de Petrópolis dans l'État de Rio de Janeiro)



volonté et de conscience. Ce qui ne se régénère pas, dégénère. Si nous ne pouvons pas régénérer la démocratie en la faisant dépasser les mots vides, elle dégénérera. Si nous ne pouvons pas régénérer l'humanisme, il dégénérera. Une autre chose à considérer ici est la relation entre l'humanité et la nature. Considérer qu'il y a des limites à la croissance économique c'est du progrès. Il devrait y avoir des limites à la production, par exemple des voitures. Il y a des choses sans limites et des choses avec des limites. Ce qui est sans limite pour nous, c'est l'énergie solaire. Les animaux et les plantes savent comment l'utiliser mieux que nous. Il y a des sources d'énergie qui vont diminuer - le pétrole, le carbone qui sont sales. Ce développement technique provoque un dysfonctionnement de la nature et ça c'est la limite. La limite est le respect de la biodiversité. Il faut respecter la vie animale, la vie végétale. Nous devons entrer dans une conscience écologique non seulement pour l'énergie, mais aussi pour changer, par exemple, l'agriculture. Il y a des fermes géantes à l'état de Mato Grosso et en France qui tuent la capacité de la terre, à cause des ingrédients chimiques et des pesticides utilisés pour produire des aliments. Aujourd'hui, l'agriculture capitaliste industrialisée est l'une des choses qui nuisent le plus aux êtres humains. Nous devons revenir en arrière et investir dans l'agriculture des petits producteurs. Le danger ici au Brésil et dans les pays d'Afrique sont les multinationales occidentales, chinoises, coréennes et saoudiennes qui achètent des terres pour l'agriculture industrielle afin de leur exporter des aliments, ce qui produira la faim dans nos pays. Chaque pays doit impérativement avoir son autonomie alimentaire minimale, même s'il peut continuer à importer les choses nécessaires.

**ANDRÉ SENRA** – *Pourquoi proclamer les droits de la nature comme si la question de l'humanisme avait déjà été résolue, assimilée ou surmontée? Ne serait-il pas le cas de redéfinir ce que signifie l'action de l'homme afin de déterminer le sens de ce qui est produit et de quelle manière peut-on proposer une voie alternative par rapport à la relation entre l'homme la nature?*

**EDGAR MORIN** – Je ne sais pas si le plus important serait une Déclaration universelle des droits de la nature ou si le plus important est d'amener par l'éducation non seulement les étudiants mais aussi les adultes sur la question de la consommation. Il est nécessaire de développer une éducation générale sur les problèmes de la relation avec la nature qui indiquerait que le but de la civilisation n'est pas seulement quantitatif, mais qualitatif. Jecrois qu'une éducation générale qui change la vie, une nouvelle relation avec la consommation, avec votre vie quotidienne est très importante. Je pense qu'une déclaration des droits de la nature n'est pas mauvaise, mais il y a une question plus profonde à se poser. Il y a des choses plus profondes à faire, que nous devons changer les sens même de la civilisation, comme disait le président (coréen?), le bien-vivre, relation de solidarité, de bien-vivre.

**ANDRÉ SENRA** – *La conscience est un concept qui semble être lié à l'idée d'une critique qui rétablit les limites et la légalité de la pensée et de l'action. À cet égard, le thème de la conscience apparaît comme un appel contre l'aliénation. D'autre part, la conscience est un sujet qui a disparu des investigations philosophiques au XX<sup>ème</sup> siècle (Marx fut le dernier à traiter le sujet dans la modernité et dans la contemporanéité seul Husserl développe cette approche). Reprendre le thème de la conscience indique qu'une conscience mondiale ne serait pas une raison alignée à l'idéologie du pouvoir envigueur, mais s'annoncerait nécessairement en opposition à la mondialisation?*

**EDGAR MORIN** – Une conscience mondiale signifie une conscience qui est aujourd'hui plus facile à développer qu'autrefois, où il n'y avait pas de relations entre les nations et les peuples. Actuellement, puisqu'il y a la conscience de communauté de destin, la conscience mondiale est pour moi la conscience de la patrie. Nous sommes tous fils et filles de la terre, d'une évolution biologique de cette planète. Nous avons les mêmes traits fondamentaux, les mêmes capacités à sourire, à pleurer, la même anatomie, mais le plus important c'est de comprendre l'unité humaine avec la diversité humaine. Tous les humains sont exactement le même modèle. Chaque personne est unique, chacune a son visage, sa mentalité, un tempérament. Il en va de même pour les cultures. La culture est un fait universel, mais chacune est différente. Les langues ont toutes la même structure, mais elles sont toutes différentes. Unité dans la diversité et diversité dans l'unité. La conscience du monde n'est pas seulement la conscience de l'unité, mais la conscience de la diversité humaine, du respect et du développement de toute diversité qui est une chose créative.

**ANDRÉ SENRA** – *Dans quel sens la critique de Marx par rapport aux contradictions internes du capitalisme peut-elle encore être mise à jour selon le paramètre actuel du développement social en tenant compte de la mondialisation et de la durabilité?*

**EDGAR MORIN** – Il est évident que la pauvreté et l'inégalité sont des traces du même processus. Autrefois, dans le passé européen il y avait des forces réglementaires contradictoires du capitalisme qui offraient une protection aux pauvres. Cela est à moitié détruit actuellement. Je considère que le processus de



prolétarisation de Marx est présent. La prolétarisation a lieu dans la force de travail. Nous devons régénérer le mouvement des travailleurs et des consommateurs. Car maintenant, il n'y a pas seulement des producteurs, mais aussi des consommateurs. Ce sont les mêmes. Il faut investir dans le mouvement de résistance, il faut créer une nouvelle conscience de la solidarité humaine et aussi créer le levain des vieux partis de gauche du passé. Je peux proposer de telles solutions locales, dans certains cas, mais en général, c'est la réduction des inégalités qui permet de réduire la pauvreté. Tout cela passe par un processus de résurrection de la solidarité sociale. Selon le sociologue Simmel, la différence, dans le passé, entre les pauvres Européens et les pauvres Africains ou latino-américains est la suivante : le pauvre est la personne assistée, qui bénéficie d'une certaine aide sociale, de l'Église, de la municipalité, de la famille. Être pauvre c'est bénéficier de l'assistance. Cela évite aux pauvres de tomber dans la misère totale. Pour cette raison, nous devons faire tout le mouvement de la lutte contre la pauvreté, en faisant la résurrection de la solidarité.

**ANDRÉ SENRA** – *Le contrat social a été institué dans la modernité pour garantir une certaine protection aux citoyens. Au XXI<sup>e</sup> siècle, quel serait le rôle du contrat social: nous protéger du capitalisme?*

**EDGAR MORIN** – Le contrat social est un mot abstrait. Pour Jean Jacques Rousseau le contrat social signifie que les gens abandonnent leur vision égoïste pour la déléguer à une volonté générale. Ce genre de contrat ne peut jamais être établi par écrit. Ce qui est vrai dans cette idée, c'est que l'intérêt général n'est pas l'incorporation des intérêts particuliers. Mais si quelqu'un a dit, par exemple, comme l'a fait le Parti Communiste qui prétend être le représentant de l'intérêt général, alors il peut imposer à chacun sa volonté. Cela n'est pas important. Pour moi, il est impossible d'établir un contrat, à part de manière idéale.

**ANDRÉ SENRA** – *La métaphore "tribunal de la raison" a été pensée par Kant pour affirmer la nécessité d'une raison qui sache penser de manière autonome, critique, mature, équilibrée. Certes, une telle raison n'est pas guidée par des questions d'intérêt. La philosophie critique de Kant penche vers le projet de l'époque des Lumières. C'est une pétition de principe universaliste. Un tribunal ne part pas d'affaires au cas par cas. Cependant la relativisation contemporaine supprime la possibilité de l'esprit des Lumières, simultanément une autre question apparaît: comment traiter l'idée d'un tribunal à partir d'une considération relativiste et qui tend à quelque chose déjà déterminée en fonction d'une raison établie, tel que le matérialisme et l'économie capitaliste?*

**EDGAR MORIN** – Sur cette question (création d'un tribunal moral pour juger les crimes), je ne suis pas entièrement d'accord avec mon ami le sénateur Cristóvão Buarque. Pourquoi? Lorsque nous discutons des crimes contre l'humanité, c'est contre l'humanité future. On voit que tout est manipulation d'informations sur ce qui est un crime. Il se peut que la production d'objets qui causent des dommages à la nature soit un crime. Cela n'est pas possible. Si je pense que tout le cours de notre civilisation est un crime contre l'humanité, contre l'avenir, alors j'aurai du mal à discriminer, à localiser et à sélectionner ces crimes. La difficulté est de trier quels sont ou ne sont pas les crimes. Le Tribunal Russell a été créé contre les bombardements au Vietnam, parce que ce n'était pas contre les militaires, mais contre les civils. C'était un événement localisé. Aujourd'hui, le même tribunal discute les droits des Palestiniens. C'est une chose localisée. Premièrement, nous devons voir s'il y a des choses que nous pouvons sélectionner comme un crime. Cela semble difficile. Par exemple, en France, il existe un laboratoire pharmaceutique qui a fabriqué un produit qui, cinq ou six ans plus tard, a été considéré comme très nuisible. Mais le laboratoire a tout fait pour empêcher les initiatives de rendre cela public dans les médias. C'est un crime pour lequel il y a un tribunal spécifique pour le juger. Un autre exemple, l'industrie des cigarettes a payé des revues et des scientifiques pour dire que les cigarettes ne sont pas si nocives. Elle a fait des efforts pour mettre en évidence les aspects bénéfiques et pour cacher les effets mortels. Il y a des procès qui peuvent être faits là-dessus. Je pense qu'il y a quelque chose d'important et de nouveau, liée à la conscience de la destruction de la nature. Il s'agit de comprendre que l'éthique est aussi une éthique pour l'avenir, pas seulement pour le présent. Habituellement, l'éthique est un comportement moral pour la relation entre les uns et les autres. Aujourd'hui il faut réfléchir à ce que nous laisserons aux générations futures. C'est une nouvelle dimension de l'éthique. Nous devons introduire la conception de l'avenir dans l'éthique. Pour moi, jusqu'à présent, l'idée d'un tribunal ne semble pas tout à fait possible de manière efficace. Je pense que, comme tout le reste, il y a un besoin de sensibilisation. Toujours, dans l'histoire, le développement se fait en petits groupes, comme s'est produit dans la religion chrétienne. Il faut démarrer une nouvelle conscience à divers endroits, en réseaux, afin qu'elle devienne une nouvelle force pour changer les choses.

**MATEUS XAVIER** – *Il y a une séparation, depuis Machiavel, entre l'éthique, la politique et la science. La cause de nos problèmes mondiaux est cette séparation. Êtes-vous d'accord avec une union de l'éthique, de la politique et de la science pour résoudre les grands maux de notre siècle?*

**EDGAR MORIN** – Je pense qu'il y a toujours des problèmes conflictuels entre l'éthique et la politique.





Dans le cas d'une nation, il y a deux politiques: une politique réelle, liée aux intérêts nationaux, et une autre politique idéale, ou idéal de politique, qui est la politique des droits de l'homme. Prenons, par exemple, la relation avec la Chine. La Chine est une dictature où il n'y a pas de droits de l'homme, avec peu de liberté pour les travailleurs et les autres personnes. Une politique éthique serait de ne pas établir de relation avec la Chine, mais en fait les intérêts économiques et commerciaux permettent qu'une telle relation se réalise. Prenons le cas de la Syrie, qui est une dictature terrible. Comment intervenir dans cette affaire s'il n'y a pas de possibilités militaires de le faire? Et il y a aussi le problème de l'opposition à cette dictature, qui est une opposition avec ses contradictions éthiques et religieuses. Il est très difficile d'introduire l'éthique dans ce contexte. Le problème permanent est d'associer l'éthique et la politique, d'introduire l'éthique dans la politique. Nous pouvons introduire un peu d'éthique dans le monde, mais si nous arrivons à une société mondiale, une confédération mondiale, alors il sera plus facile d'introduire l'éthique, car le discours est prononcé au nom de tous. À l'heure actuelle, le défi de l'éthique en science persiste. Il y a une science dans laquelle la seule éthique consiste à savoir pour savoir. C'est contraire à l'éthique. Il y a un manque d'éthique humaniste qui empêche les scientifiques de faire certaines expériences. Par exemple, à Auschwitz, il y avait une médecine nazi. La science n'a pas d'éthique. Seule une éthique humaniste ou religieuse peut empêcher la science de faire des choses trop contraires à l'éthique. La question de réintroduire l'éthique dans tous les domaines est très importante, mais les contradictions et les difficultés entre science, éthique, politique et technique restent des enjeux.

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**TRADUÇÃO – TEXTOS CLÁSSICOS**



## CAPÍTULO 2 – SUSCITANDO NARRATIVAS ("VIVENDO PARA ALÉM DO TRANSTORNO MENTAL: ESTUDOS QUALITATIVOS DE RE- COVERY NA ESQUIZOFRENIA"<sup>1 2 3</sup>

Larry Davidson (2003)\*

Suponha que uma montanha tenha ouro  
e ninguém tenha permissão mais para garimpá-la;  
a água vai trazê-lo à luz,  
a água que alcança o silêncio da pedra,  
ela realiza o querer.  
(Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*)

Queremos saber mais sobre como as pessoas com esquizofrenia podem influenciar o curso e o resultado do transtorno, então decidimos fazê-lo entrevistando pessoas que atualmente vivem com o transtorno (e não, por exemplo, lendo relatos autobiográficos). E agora? Não é só encontrar pessoas diagnosticadas com esquizofrenia e lhes perguntar: “De que maneira você influencia o curso e o resultado do seu transtorno?”. Não. Não fazemos isso. As razões pelas quais não fazemos esse tipo de pergunta são várias, e iremos explorar algumas delas neste capítulo. Começaremos, no entanto, com a razão principal, que talvez também seja fonte de muitos mal-entendidos comuns nos métodos qualitativos e fenomenológicos.

### A Pessoa é Psicóloga ou Contadora de Histórias?

A principal razão pela qual não fazemos essa pergunta é que o papel de participante em nossas pesquisas não deve ser de um colega psicólogo, mas precisamente do que realmente é: uma pessoa experienciando uma vida com esquizofrenia. Ao contrário das visões construtivistas de Piaget e Kelley, não consideramos que as pessoas estejam vivendo a vida cotidiana como se não fossem treinadas, mas são, na verdade, cientistas naturalmente intuitivos: coletando dados, testando hipóteses e deduzindo inferências com base na experiência. Também não vemos as pessoas como fenomenólogas leigas, refletindo e tentando determinar os elementos estruturais de suas próprias experiências. Husserl fez uso de tal reflexão em seu papel formal de filósofo, não em seu papel de membro leigo da sociedade alemã no início do século XX. Kierkegaard, teólogo dinamarquês que mencionamos no capítulo anterior, da mesma forma pode ter atuado como um “protofenomenólogo”, no sentido de que refletiu sobre suas próprias experiências de maneira muito semelhante à que Husserl propôs posteriormente, embora tenha precedido Husserl meio século. Ele o fez, no entanto, em seu papel de teólogo, e não como parte de sua vida cotidiana como cidadão de Copenhague.

Independentemente de sua formação ou ocupação, as pessoas vivem seu dia a dia precisa-

<sup>1</sup> Tradução de Elizabeth Brown Vallim Brisola. Original: Larry Davidson (2003). *Living Outside Mental Illness: qualitative studies of recovery in schizophrenia*. Nova Iorque, University Press. Agradecemos ao NY University Press a gentileza de permitir a tradução inédita para o português de parte da supracitada obra.

<sup>2</sup> Nota da tradutora: *mental illness* (doença mental) é a expressão utilizada pelo autor no livro. Na época em que foi publicado (2003), essa expressão ainda não havia sido substituída pela menos estigmatizante “transtorno mental”. Procuramos deixar a leitura mais atual, ao mesmo tempo refletindo o respeito e cuidado que o autor demonstra em toda a sua obra. Para nos mantermos fiéis à história da evolução do uso da expressão, optamos, em geral, por traduzir *mental illness* por “transtorno mental”.

<sup>3</sup> *Recovery* é um termo que abarca um movimento de direitos civis que vem crescendo desde a década de 1970, e no presente texto diz respeito ao processo de mudança de pessoas com transtorno mental severo que impulsiona sua vida independente, seus desejos, suas aspirações, a vida pessoal, o trabalho, o espaço familiar e o social, possibilitando que exerça sua cidadania e se perceba como um membro de valor na comunidade. *Recovery* enfatiza mais o processo do que o resultado, e é baseado, segundo a Administração de Abuso de Substâncias e de Serviços de Saúde Mental (SAMHSA, 2022), nos seguintes princípios: “esperança, crença de que esses desafios e essas condições podem ser superados [...] e que a recuperação (processo de *recovery* de uma pessoa) é construída por seus pontos fortes, talentos, sua capacidade de lidar com dificuldades e seus recursos e valores inerentes. É holístico, aborda a pessoa como um todo em sua comunidade e é respaldado por colegas, amigos e familiares”. Para mais informações, veja Davidson, Rakfeldt e Strauss (2010). (N. da T.).

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



mente como pessoas: sentindo fome e comendo; tendo necessidades e desejos por coisas como amor, amizade, atividade significativa, lazer e sexo; definindo e perseguindo objetivos pessoais; admirando a arte e a beleza de um rosto bonito; encontrando obstáculos e ficando irritadas ou frustradas; passeando na folhagem do outono; apreciando o sorriso de uma criança quando abre presentes numa manhã de Natal etc. Novamente, isto pode parecer óbvio, mas essas são as experiências que fornecem a munição para a reflexão fenomenológica. Não chegamos a essas experiências pedindo que a pessoa se torne psicóloga.

Como, então, temos acesso a essas experiências? Queremos incluir a pessoa com esquizofrenia como parceira no empreendimento de pesquisa, e nós o fazemos não incluindo essa pessoa como colega cientista, mas incluindo-a como *a* especialista no domínio de sua vida cotidiana. Lembramos que estamos interessados nas experiências originais na primeira pessoa que sejam anteriores e forneçam a base para as concepções teóricas e científicas. Isso é verdade não apenas quando refletimos sobre nossas próprias experiências, mas também quando refletimos sobre as experiências dos outros. Não nos interessamos tanto pelas concepções que derivam de suas experiências quanto pelas próprias experiências. Como resultado, não precisamos discutir com os críticos da pesquisa qualitativa que apontam para o fato de que a maioria das pessoas não sabe por que toma determinadas decisões ou por que se comporta ou age da maneira como o faz. Prontamente, concordamos com esse ponto e, ao mesmo tempo, insistimos no fato de que isso é irrelevante para nosso propósito como fenomenólogos. Não estamos pedindo que as pessoas nos expliquem suas experiências ou ações, que expliquem por que fazem o que fazem, ou que identifiquem fatores que influenciam suas experiências. Se alguma dessas questões for relevante às abordagens qualitativas, será nosso trabalho enquanto psicólogos abordá-los, e não tarefa de nossos participantes.

Então, qual é, afinal, o trabalho do participante de um estudo fenomenológico? Como pode um participante, especialista em sua própria vida, nos fornecer acesso ao domínio de sua experiência original? Simplesmente e *apenas* nos descrevendo suas experiências da forma mais clara e fiel possível, exatamente como foram originalmente experienciadas. Em outras palavras, em vez de pedir a uma pessoa que *nos* explique suas experiências, estamos pedindo que compartilhem suas experiências *conosco*: que contem histórias sobre sua vida como foram vividas. O papel do participante em um estudo fenomenológico é, portanto, o de contador de histórias autobiográfico. Estamos interessados em narrativas que capturem o fluxo da experiência ao longo do tempo na vida de cada pessoa. Como resultado desse interesse pela narrativa, é mais provável que encontremos conceitos úteis derivados da literatura e do drama – tais como enredo e papel – do que conceitos derivados das ciências físicas, como a causalidade (Davidson & Cosgrove, 1991).

Entrevistas fenomenológicas são robustas na medida em que fornecem uma narrativa rica e detalhes descritivos. Afinal das contas, a arte de contar histórias não se encontra tanto no desenvolvimento da trama ou do personagem quanto na entrega sensual de detalhes descritivos. Histórias não podem ser contadas no abstrato, mas apenas no particular. E é pelo particular, pelos detalhes específicos e íntimos da vida diária concreta de cada pessoa, que podemos nos aproximar do universal. O significado e a aplicação desse importante princípio para a investigação fenomenológica ficarão mais claros, à medida que prosseguirmos, por meio de exemplos ilustrativos. Por enquanto, aceitamos que os participantes do nosso estudo desempenharão o papel de contadores de histórias em oposição ao de cientistas. Nosso próximo desafio será descobrir como envolvê-los nesse processo.

## Por que não Simplesmente Perguntar?

Se queremos que as pessoas nos contem histórias sobre sua vida, por que não simplesmente perguntamos? Por que encaramos isso como um desafio? Ouvimos histórias praticamente desde o momento em que nascemos. Somos criados com histórias. Alguns investigadores chegaram ao ponto de sugerir que a narrativa fosse uma estrutura inerente da cognição humana (Bruner, 1986; Schank, 1982, 1990). O que poderia ser tão desafiador em extrair histórias de pessoas? Em outras palavras, é preciso alguém ser treinado para fazer entrevistas fenomenológicas? Existe, de fato, uma ciência e uma arte de fazer pesquisa qualitativa de forma que tanto o rigor quanto a experiência permitam que alguém se torne melhor na condução de entrevistas narrativas?

Infelizmente, essa é uma das várias áreas em que pesquisadores qualitativos fizeram um desserviço a si mesmos e ao seu ofício. Há muito tempo, aceita-se que em pesquisas quantitativas os dados coletados não podem ser melhores do que as ferramentas usadas para acessá-los. É por essa razão que uma indústria toda tem crescido em torno de desenvolvimento, teste e validação de instrumentos. Não temos motivo algum para acreditar que esse princípio seja menos relevante para a pesquisa qualitativa. No entanto, a maioria dos pesquisadores qualitativos menciona pouco sobre como desenvolveram as questões que empregaram, o estilo de entrevista ou as técnicas que usaram, ou mesmo os critérios pelos quais julgam uma entrevista como sendo melhor que outra. Na verdade, a maioria dos estudos qualitativos é apresentada como se não houvesse nenhuma reflexão a respeito do tipo de pergunta empregada e como – como se essa fosse uma questão simples e óbvia, que não exige conhecimento específico algum nem explicação.

No entanto, qualquer pessoa que tenha realizado pesquisas qualitativas, ou mesmo assistido a apresentadores de talk shows na televisão ou no rádio, já deve ter observado que há graus bem variados de competência na condução de entrevistas. Para realizar pesquisas rigorosas e de alta qualidade, investigadores qualitativos não precisam dedicar menos tempo e energia para o desenvolvimento e a administração de suas



entrevistas narrativas do que pesquisadores quantitativos dedicam para o desenvolvimento e a padronização de seus instrumentos. Essa é uma área muito pouco apreciada e, relativamente, pouco desenvolvida de competência qualitativa.

Alguns dos desafios inerentes à tarefa de suscitar histórias tornam-se óbvios quando imaginamos perguntar a alguém com esquizofrenia, de forma simples e direta: “Você pode me dizer como tem sido ter esquizofrenia?”. Primeiro, conforme vimos na Introdução do livro, há uma visão comum na psiquiatria de que muitas pessoas diagnosticadas com esquizofrenia têm pouco ou não têm nenhum insight em relação à sua condição, ou mesmo negam sua situação. Nesse caso, respostas comuns a essas perguntas poderiam ser simplesmente: “Quem? Eu?”, ou “O que é isso?”, ou, no caso de indivíduos mais falantes, “Eu não sei do que você está falando. Não tenho esquizofrenia”. Deixando esse assunto de lado por enquanto, no entanto – pois não é algo característico da maioria dos tópicos de pesquisa qualitativa –, há ainda muitos desafios para que se consiga que alguém responda a questionamentos como esses, contando histórias de suas experiências de vida com esquizofrenia.

Imagine, por um momento, que o assunto fosse diferente e que alguém abordasse você munido de um gravador, um formulário de consentimento a ser preenchido, e a pergunta, aparentemente simples e direta, fosse: “Você pode, por favor, me dizer como é estar na pós-graduação?”, ou “Como é estudar Psicologia?”, ou “Como é ler este livro?”, como você responderia? Como responderia se lhe perguntassem como é ter câncer, diabetes ou asma? Você se lançaria espontaneamente em uma narrativa autobiográfica rica em detalhes descritivos? Se não estivessem preocupadas com as repercussões potenciais de suas respostas para as pessoas que representam o sistema de saúde mental – incluindo psicólogos qualitativos –, mas se sentissem livres para ser honestas e diretas em suas respostas, muitas pessoas com esquizofrenia provavelmente responderiam à pergunta acima, aparentemente simples e direta, também com uma resposta simples e direta: “É uma droga!”.

Por mais importantes que essas questões sejam, não estamos nos referindo, aqui, primariamente às questões de confiança, *rapport*, nem ao gerenciamento de impressão explorado e reconhecido na literatura de psicologia clínica e social. Esses aspectos interpessoais irão impactar a condução das entrevistas qualitativas da mesma forma que impactam entrevistas clínicas, de emprego etc. Esse não é nosso foco aqui. Nosso foco, no momento, é como formular perguntas de forma que elas suscitem narrativas detalhadas. O que mais procuramos nas narrativas, conforme dissemos acima, são detalhes ricos e descritivos das experiências subjetivas de uma pessoa no contexto de sua vida cotidiana. Dificilmente conseguiremos esse nível de detalhe fazendo perguntas vagas ou gerais, como as que trouxemos como exemplos. Perguntas vagas geralmente suscitam respostas vagas. Para obter respostas específicas e detalhadas, provavelmente precisemos fazer perguntas específicas e detalhadas (Edelson, 1993; Strauss, 1996). Não queremos, necessariamente, pedir, de forma explícita, que nos contem uma história – como: “Você pode me contar uma história sobre como tem sido ter esquizofrenia?” –, pois isso continua sendo uma pergunta vaga e geral. Ao contrário disso, queremos encorajar nossos participantes a retornarem às suas próprias experiências e nos descreverem, de forma simples e espontânea, o que aconteceu e da maneira como eles se lembram de aquilo ter acontecido.

Será que, de fato, é possível fazer perguntas específicas e detalhadas e, ao mesmo tempo, deixar essas questões em aberto de forma a suscitar uma narrativa? Isso não é uma contradição? Uma pergunta específica e detalhada seria, por exemplo: “Você assistiu ao jogo do New York Yankees no Campeonato Mundial (de novo)?”. O equivalente psiquiátrico seria: “Você ouviu vozes durante a última semana/o último mês/os últimos seis meses etc. quando ninguém estava por perto?”. Uma pergunta como essa, contudo, provavelmente suscite apenas um ‘sim’ ou um ‘não’, em vez de uma história. Da mesma forma, a pergunta: “O que você comeu no jantar ontem à noite?” normalmente seria respondida com uma ou poucas palavras (e.g., carne assada, lasanha e salada) e provavelmente não gerasse uma história sobre a experiência de jantar do entrevistado. Uma questão paralela sobre a esquizofrenia, como, por exemplo: “Que tipo de coisas essas vozes disseram para você na última semana/no último mês/nos últimos seis meses?”, provavelmente gere respostas paralelas, como: “Que eu era um paciente mental”, ou “Que eu era uma estrela de rock prestes a atingir sucesso com minha próxima música”. Embora estejamos começando a nos aproximar das experiências de alucinação, ainda estamos muito longe de um relato íntimo, pessoal das experiências únicas de uma vida com um transtorno.

Nossa experiência tem sido a seguinte: encontrar as perguntas certas a serem feitas e aprender a contextualizá-las de uma boa forma representa um desafio considerável, mesmo que não reconhecido por pesquisadores qualitativos. Desde o início de um estudo novo, uma quantidade significativa de esforço é necessária para familiarização com os fenômenos em questão, o suficiente para começarmos a ter uma noção do que perguntar e como. Discussões extensas, informais e não estruturadas com membros da população-alvo em potencial e/ou outras pessoas importantes envolvidas, uma revisão das áreas de investigação e formulação de potenciais perguntas com essas mesmas pessoas, bem como a realização de entrevistas-piloto para testar perguntas de amostra são todos passos essenciais no processo de formulação de um protocolo de entrevista.

Iremos explorar algumas dessas etapas a seguir. Antes de introduzirmos princípios para a realização de entrevistas qualitativas, no entanto, um exemplo poderá ser útil para persuadir o leitor de que atentar para isso é, de fato, necessário. É possível, afinal, que você esteja desconfiado em relação à ênfase que estamos dando em como investigadores qualitativos desenvolvem e enquadram suas perguntas. No caso de você ter tais dúvidas, permita-nos ilustrar o ponto na história a seguir.





Uma de nossas alunas de pós-graduação optou por focar sua tese de doutorado em como pessoas com transtornos mentais graves vivenciam o tratamento psiquiátrico ambulatorial e de reabilitação, a fim de identificar aqueles aspectos do atual sistema de saúde mental que são percebidos como úteis, bem como os que são percebidos como prejudiciais. Depois de revisar a literatura relevante, de conversar com vários de seus clientes e engajar seus orientadores em várias discussões sobre possíveis maneiras de enquadrar a primeira pergunta de seu protocolo de entrevista, a aluna decidiu por uma questão: “Como têm sido suas experiências de tratamento psiquiátrico?”. Após completar três entrevistas-piloto começando com essa pergunta, a aluna ficou bastante surpresa ao notar que todos os três participantes haviam descrito apenas suas experiências de hospitalização, vendo, aparentemente, o tratamento como sendo apenas o que acontece enquanto estão hospitalizados. Nenhum de seus participantes ofereceu espontaneamente um relato de experiência de tratamento ambulatorial, e quando a estudante tentou incentivá-los a fazê-lo, não pareciam entender a noção de “tratamento ambulatorial” per se. Se o tratamento for, de fato, o que acontece no hospital, então a noção de tratamento ambulatorial torna-se um oxímoro.

Foram necessárias muitas outras discussões com orientadores, apresentações aos colegas de classe e entrevistas-piloto adicionais para a aluna identificar uma maneira de estruturar sua primeira pergunta de forma que suscitasse os tipos de história que ela estava procurando; histórias de como as pessoas se relacionavam com – e eram tratadas por – seus provedores de saúde mental de forma a serem ou não benéficas. No fim das contas, a questão tinha de se concentrar, inicialmente, nas relações com os provedores, e não no tratamento ou no processo de reabilitação, já que os participantes não consideraram o que aconteceu nos diversos ambientes ambulatoriais como tratamento nem como reabilitação. Na verdade, o único elemento de sua experiência que percebiam como tratamento ativo fora do hospital foi a medicação. Todos os outros elementos envolvidos eram vivenciados como parte de seus relacionamentos com as pessoas que eram seus médicos, gerentes de caso ou terapeutas de reabilitação. Dessa forma, a versão final de sua primeira pergunta enfocou essas relações como a entrada para o contexto ambulatorial mais amplo.

## Como Perguntar

Além da base fundamental que essa aluna teve de desenvolver antes de conduzir suas entrevistas, existem alguns princípios de entrevista qualitativa que vale a pena mencionarmos. Antes de enumerá-los, porém, é importante alertar para o fato de que – apesar de suas áreas de sobreposição técnica – entrevistas qualitativas não devem ser confundidas com psicoterapia. Existem várias diferenças cruciais entre elas.

A psicoterapia envolve uma relação contratual explícita por parte do cliente com o objetivo de abordar uma área de sofrimento pessoal ou como veículo de mudança pessoal para o qual o cliente e/ou sua seguradora reembolsa o terapeuta por seu tempo e sua experiência. A entrevista qualitativa, ao mesmo tempo que envolve um contrato explícito (i.e., consentimento informado), não é orientada para mudar nem melhorar o sofrimento do participante e (geralmente) envolve o reembolso ao participante por seu tempo e sua disponibilidade de compartilhar sua experiência. Embora seja possível que alguns entrevistados tenham uma experiência catártica ou curativa, participantes concordam em compartilhar suas experiências apenas com o propósito de gerar novos conhecimentos.

A natureza íntima e potencialmente terapêutica das revelações do participante realmente levanta questões éticas únicas para a pesquisa qualitativa que, pelo menos à primeira vista, não parecem ser tão relevantes para estudos quantitativos. Essas questões envolvem principalmente: o que constitui um nível adequado de informação para que o consentimento seja verdadeiramente informado; que efeitos potenciais podem advir do envolvimento do participante, tanto para ele quanto para outros; e que responsabilidade, se houver, o investigador tem em relação a esses efeitos e às repercussões em longo prazo. Para aprofundamento nessa discussão de importantes questões éticas, o leitor pode buscar a crescente literatura deste tópico (e.g., Baez, 2002; Boman & Jevne, 2000; Cieurzo & Keitel, 1999; Hadjistavropoulos & Smythe, 2001; Orb, Eisenhauer & Wynaden, 2001; Piercy & Fontes, 2002; Price, 1996; Punch, 1994; Raudonis, 1992; Stewart, 2000).

Apesar dessas diferenças importantes, entrevistas qualitativas e psicoterapia compartilham interesse em suscitar e explorar relatos ricos e narrativos das experiências. Como tal, partilham vários princípios relacionados à estrutura e ao funcionamento das narrativas na vida das pessoas. Temos os seguintes princípios, derivados de uma ou de ambas essas tradições, úteis na formação e supervisão de psicólogos na condução de entrevistas qualitativas. Primeiro, os “nãos”:

1. Evite fazer perguntas fechadas que possam ser respondidas com sim, não, ou outras respostas de uma ou duas palavras;
2. Evite fazer perguntas que comecem com “Por que”, pois tendem a colocar pessoas na defensiva, sentindo que lhes está sendo solicitado explicar, em vez de descrever;
3. Evite fazer perguntas vagas, gerais ou abstratas e procure não usar linguagem técnica nem jargão;
4. Evite fazer perguntas complexas ou compostas, que exijam resposta a mais de uma coisa de cada vez;
5. Evite perguntar às pessoas *sobre* seus pensamentos, sentimentos ou outros estados “internos”, e procure não dizer: “Você pode me dizer...”, pois isso tende a introduzir distância entre o participante e sua própria experiência (assim como entre o participante e o entrevistador); e



6. Evite interromper a pessoa ou mostrar qualquer outro sinal de impaciência com seus esforços para responder às suas perguntas.

E agora, o que deve ser feito (se ainda não estiver evidente):

1. Faça perguntas abertas para as quais você não tem resposta de antemão;
2. Faça perguntas começando com “Como” ou “De que maneira”;
3. Faça perguntas específicas e detalhadas e expresse-as, quanto possível, na própria língua do participante;
4. Faça apenas uma pergunta de cada vez;
5. Faça perguntas que impliquem uma estrutura temporal de antes, durante e depois, em vez de algo sobre um estado inerte, estático;
6. Comunique respeito acompanhando o direcionamento da pessoa, e não perseguindo áreas nas quais ela comunicou claramente certo desconforto;
7. Comunique interesse de forma não verbal, ajustando a postura, fazendo esforço para olhar nos olhos da pessoa, acenando com a cabeça nas horas apropriadas etc.; e
8. Demonstre conforto com o conteúdo da história da pessoa, tendo disposição e postura relaxada, e abstenha-se de reações extremas e de quaisquer detalhes específicos.

Como sabemos que essa lista está longe de esclarecer adequadamente a natureza de boas perguntas qualitativas, e como continuamos convencidos da importância desse tópico na construção de estudos qualitativos, oferecemos um exemplo ilustrativo de nossos estudos. Esse exemplo ilustra a transição de um interesse vago em um tópico geral para uma abordagem mais focada e narrativa de entrevistar pessoas sobre suas experiências relevantes. Depois dessa ilustração, voltaremos à questão de como enquadrar perguntas qualitativas, antes de passar para a questão de o que fazer com as respostas dos participantes.

## A Caminho de um Exemplo Ilustrativo: A Importância do Contexto

Mencionamos no capítulo introdutório<sup>4</sup> que no passado, uma vez diagnosticadas e hospitalizadas, as pessoas com esquizofrenia muitas vezes perdiam a oportunidade de tomar decisões substanciais e de falar e agir por si mesmas. Tendo sua vida cotidiana no hospital regulamentada e supervisionada por outros, tornavam-se quase inteiramente receptoras dos esforços custodiais e de melhoria (ou negligência) de outros. Esses outros incluíam funcionários do hospital, médicos, familiares, investigadores clínicos e formuladores de políticas públicas. Tal situação é necessária, reconhecemos, quando uma doença toma conta da totalidade da pessoa, como eventualmente ocorre, por exemplo, nos casos de Alzheimer. No entanto, tal situação pode ser considerada problemática quando se deseja – apesar do transtorno – agir, falar ou tomar decisões por conta própria, como provavelmente seria o caso da esquizofrenia se, de fato, *recovery* fosse possível.

Há alguns anos, tivemos a oportunidade de começar a explorar essa questão com certo detalhe numa área com importantes implicações para políticas públicas, e decidimos fazê-lo usando métodos qualitativos. A oportunidade foi-nos apresentada por iniciativa da redução do tamanho de um hospital, estipulada pela nossa autoridade estadual de saúde mental. Essa iniciativa constituía uma última onda de desinstitucionalização no estado de Connecticut, dando fechamento a um processo de 40 anos de mudança de pacientes dos hospitais estaduais de volta à comunidade de onde tinham vindo muitos anos antes. Essa última onda veio em preparação ao fechamento de dois dos três hospitais estaduais restantes e envolvia a realocação para a comunidade dos pacientes de longa permanência que haviam sido considerados significativamente incapacitados para terem alta nas levas anteriores. Em outras palavras, esses indivíduos não só tinham passado por permanências prolongadas no hospital psiquiátrico, mas também haviam sido considerados pela equipe como particularmente “refratários” (ou seja, não responsivos) a tratamentos e reabilitação anteriores. A secretaria estadual de saúde mental solicitou ao centro comunitário de saúde mental em que trabalhávamos que facilitasse o retorno de 16 dessas pessoas à comunidade/cidade de New Haven.

Mas o que tudo isso tem a ver com a fenomenologia da esquizofrenia? Que diferença faz onde essas pessoas viviam em relação à natureza desse transtorno? Não estamos basicamente interessados no papel que a pessoa tem de influenciar o curso e o resultado da esquizofrenia? O que faz com que a história de mais de 40 anos de política de desinstitucionalização e uma iniciativa de redução hospitalar mais recente, decorrente disso, tenha a ver com nosso interesse qualitativo no papel da pessoa?

Na verdade, respostas a essas perguntas nos levam ao cerne de outro mal-entendido comum em relação à investigação qualitativa. As perguntas parecem implicar que não só seria possível, mas também preferível explorarmos experiências subjetivas de esquizofrenia separadamente de qualquer contexto geográfico, histórico ou social. Elas parecem implicar, sim, que temos acesso desobstruído e não contaminado à psicose e

<sup>4</sup> Remete ao texto publicado: Davidson, L. & Brisola, E. B. V. (2023). Introdução. “Vivendo para Além do Transtorno Mental: Estudos Qualitativos de Recovery na Esquizofrenia”. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 3(2), 130-147. Recuperado de <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/177> (N. da T.).



ao papel da pessoa de influenciar seu curso e resultado sem precisar levar em conta detalhes aparentemente irrelevantes, como, por exemplo, onde a pessoa está morando na ocasião. Pode existir, portanto, uma fenomenologia da esquizofrenia, por assim dizer, experienciada no vácuo? Pode, pois, haver experiências de esquizofrenia ou de *recovery* que não sejam fundamentadas concretamente em contextos geográficos e sociais particulares e que não ocorram concretamente em determinados momentos da história para determinadas pessoas? Sugerimos que não.

Os primeiros estudos fenomenológicos, bem como as primeiras abordagens das ciências sociais em geral, cometeram o infeliz erro de encarar suas descobertas como independentes do contexto. À semelhança das formas platônicas, essas descobertas serviram para representar verdades atemporais e universais sobre a natureza humana ou sobre as estruturas essenciais de (qualquer) consciência humana. É verdade que Husserl via a fenomenologia filosófica dessa maneira, argumentando, inicialmente, que ela proporcionava acesso a essências universais e atemporais. Husserl, entretanto, era matemático por formação e se interessava principalmente por estabelecer os fundamentos a priori da lógica e da ciência. No plano filosófico, tal busca por verdades essenciais pode ser apropriada mesmo que permaneça difícil de efetuar. De sua parte, no final de sua carreira, até mesmo Husserl começou a deixar de lado sua insistência filosófica na atemporalidade a fim de explorar mais plenamente a natureza do ambiente social imediato da pessoa como constituída por meio de instituições históricas e culturais (1970a). Contudo, independentemente da convicção filosófica de alguém a esse respeito, no nível das ciências sociais é uma questão inteiramente diferente. Nesse nível, não há como escapar à conclusão: o contexto conta.

É verdade que o Estudo Piloto Internacional da Esquizofrenia da OMS, conforme descrito em sua introdução, assim como outros estudos realizados até então, consistentemente documentaram que as taxas de prevalência de esquizofrenia são constantes nos diferentes países. Também é verdade, entretanto, que esses estudos descobriram, e posteriormente confirmaram, diferenças significativas no curso e resultado nas diferentes culturas, indicando que a experiência de psicose da pessoa e sua capacidade de lidar com ela difere consideravelmente a depender do contexto. Basta comparar as de Pat Deegan (1993), ou as experiências de psicose de Carol North (1987) e seu tratamento no sistema de saúde mental do final dos anos de 1950 e 1960 – seja com a vida daqueles alojados nos hospitais estaduais das décadas de 1930 e 1940, seja com as experiências de pessoas no início do curso da doença no começo do século XXI – para vermos quão diferentes as experiências de transtorno mental e seu tratamento podem ser ao longo do tempo e em diferentes contextos.

Mesmo sem esses exemplos de experiência contrastantes, é óbvio, após uma reflexão, que não pode haver uma experiência de esquizofrenia sem que essa experiência ocorra em um momento específico, em um lugar específico, para uma pessoa específica etc. Não pode haver experiência sem um agente experienciador, e esse agente é sempre um ser humano corporificado com um passado, presente e futuro, vivendo durante determinado contexto histórico e em certo ambiente social e cultural. Estávamos errados em pensar, contudo, que essas particularidades obstruem ou contaminam nosso acesso à natureza da esquizofrenia. Longe de serem problemas para o nosso método qualitativo, essas particularidades pessoais são, em si, os parâmetros de particularidade que nos levam exatamente para onde queremos estar ao suscitarmos histórias sobre como é viver com esquizofrenia. Se você se lembrar de várias páginas atrás, perceberá que desviamos a atenção para este exemplo específico a fim de ilustrar como formular perguntas de maneira que suscitem narrativas cheias de detalhes ricos e descritivos. Com nossa descoberta da natureza da experiência dependente do contexto, encontramos agora o caminho para a resposta. Suscitamos narrativas cheias de detalhes específicos, pedindo que pessoas específicas descrevam experiências específicas que tiveram em momentos específicos e em lugares específicos. Para esse tipo de consulta específica, elas tipicamente respondem com respostas específicas.

## **Um Exemplo Ilustrativo: Hospital ou Vida em Comunidade?**

Com isso em mente, voltamos agora ao exemplo da iniciativa recente de redução no hospital. O que torna essa iniciativa específica relevante para o nosso interesse agora é que, no caso da esquizofrenia, as principais decisões políticas como essas, quais sejam de fechar ou não dois grandes hospitais psiquiátricos estaduais, historicamente têm sido tomadas sem a participação das pessoas que são mais diretamente afetadas por elas: os próprios pacientes (Herman & Smith, 1989; Lord, Schnarr, & Hutchison, 1987; Thornicroft & Bebbington, 1989). Talvez ainda mais surpreendente seja o fato de que as avaliações de tal decisões políticas, e das iniciativas delas decorrentes, também não têm incluído a própria perspectiva dos pacientes sobre intervenções, serviços ou programas destinados a atendê-los. Em nenhum lugar isso tem sido mais verdade do que nos debates sobre a desinstitucionalização e as questões relativas a *onde* pessoas com um transtorno mental devem viver enquanto estão sendo tratadas.

Nossa experiência dessa iniciativa de diminuição dos hospitais refletiu essa mesma falta de atenção ou interesse pelas próprias preferências dos pacientes na medida em que as decisões de reduzir o tamanho do hospital e fazer a transição dessas 16 pessoas de volta à comunidade de New Haven foram tomadas sem consulta aos próprios indivíduos. Pouco tempo depois da decisão da autoridade estadual de saúde mental de levar algumas pessoas de volta para comunidade, esses 16 indivíduos foram identificados pela equipe do hospital como estando prontos para alta e, em seguida, serem engajados em um processo de transição gradual fora do hospital. Durante alguns meses, eles visitaram New Haven rotineiramente (30 minutos de carro do hospital)



para encontrarem um apartamento ou outro local de residência, a fim de conhecerem seus novos provedores de saúde mental e se familiarizarem novamente com a comunidade local. Quando tiveram alta do hospital, finalmente lhes foram oferecidos serviços de reabilitação clínica, residencial, social e vocacional estendidos à comunidade a fim de apoiá-los em seus esforços para se adaptar à vida em comunidade. Em momento algum desse processo de vários meses esses indivíduos foram consultados sobre suas próprias preferências de ficar no hospital ou voltar para New Haven, ou sobre como era ou seria para eles viverem num lugar ou outro. De acordo com as pressuposições convencionais sobre a esquizofrenia descritas na Introdução – de que as pessoas com esse transtorno são vistas como conchas vazias de seu antigo self, não mais capazes de cuidar de si, de falar ou decidir por si mesmas –, essas pessoas eram consideradas doentes demais para tomar parte no rumo de seu próprio destino. Assumia-se que não teriam preferências nem opiniões sobre o assunto, ou assumia-se que estavam por demais fora de contato com a realidade para suas preferências ou opiniões contarem.

Depois de trabalharmos com esses indivíduos em New Haven por cerca de seis meses após sua alta hospitalar, compreendemos que nos foi dada uma excelente oportunidade de testar algumas dessas pressuposições e de tentar dar voz aos pacientes nos debates políticos em desenvolvimento, realizando um estudo qualitativo sobre a vida com esquizofrenia antes da, durante a e depois da transição do hospital para a vida na comunidade. Em termos de nossos interesses em narrativa, tínhamos diante de nós 16 pessoas específicas que haviam morado no mesmo lugar específico e acabado de passar por um processo de transição durante um tempo específico para outro lugar. Como gerentes clínicos e pesquisadores, estávamos interessados em perguntas específicas sobre dimensões específicas e nos detalhes de suas experiências relativas ao seu dia a dia nos dois lugares específicos. Além de lançar luz sobre vários aspectos da vida com esquizofrenia (incluindo o fato de que algumas das principais decisões de sua vida foram tomadas por outros), um estudo qualitativo dessas experiências forneceria importante feedback avaliativo sobre a sabedoria dessa decisão de política pública e sobre a qualidade e eficácia dos nossos esforços na sua implementação.

Como, então, fazer com que as pessoas nos contassem sua história sobre a experiência no hospital, a transição para a comunidade e, certo dia, sobre seu retorno à comunidade? Tendo em mente os princípios enumerados acima, incluindo nosso desejo primordial de evitar perguntas vagas e abstratas, como fazemos perguntas que suscitem tais narrativas? Uma possibilidade seria perguntar: “Como foi para você sair do hospital e voltar a morar em New Haven?”. Essa não é uma pergunta fechada, não pergunta “por que”. É mais específica do que “Como é ter esquizofrenia?” e evita uma linguagem que distancie, como “Você pode, por favor, me dizer...”, a menos que já tenhamos perguntado à pessoa como era a vida no hospital, ou assumimos que já sabemos sem ter de perguntar, entretanto essa pergunta viola o princípio número 4 da coluna dos “nãos”: estamos fazendo uma pergunta composta, que requer mais do que uma resposta. Na verdade, essa pergunta envolve três questões separadas sobre como era a vida no hospital, como foi a transição e como é a vida agora, em que estão de volta à comunidade. Será necessário separar esses componentes e perguntar sobre cada um separadamente. Por fim, levantamos estas três perguntas:

*Como era a vida para você no hospital antes de receber alta e vir para New Haven?  
Como foi para você a transição de deixar o hospital e vir para New Haven?  
Como tem sido para você viver em New Haven desde que recebeu alta [do hospital]?*

Essas três perguntas, gerais e abertas, foram usadas para estruturar nossa investigação. A única questão primordial restante era a ordem em que elas deveriam ser feitas. Investigadores com vasta experiência na condução de entrevistas semelhantes poderiam, por si mesmos, determinar a ordem mais útil para tais questões, talvez pensando que uma ordem cronológica fosse uma sequência natural a seguir. Não estávamos confiantes em determinar isso de antemão, então, no lugar disso, exploramos essa questão juntamente com muitas outras na fase-piloto do estudo, conforme recomendado acima.

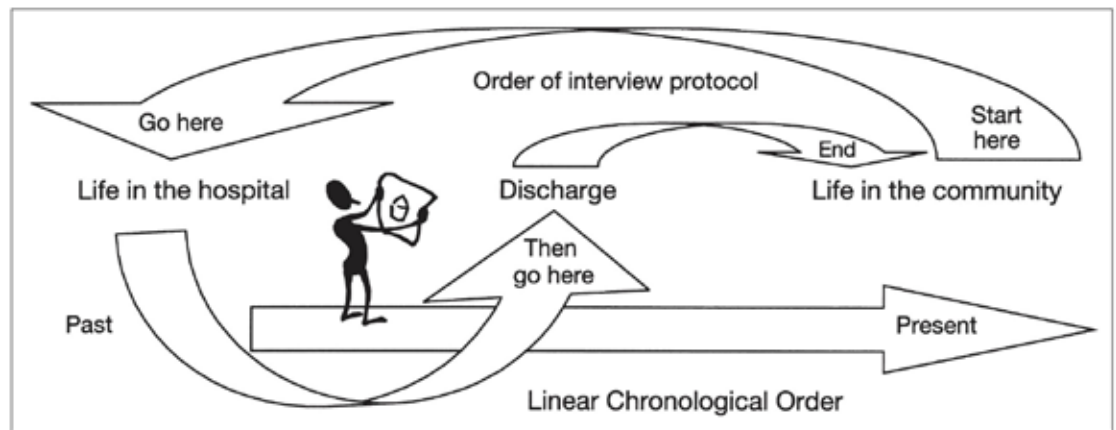
Entrevistas-piloto informais sugeriram que, de fato, a ordem cronológica *não* era a melhor, já que os participantes tinham dificuldade de mudar abruptamente sua orientação do presente à sua hospitalização passada. Seguindo o princípio clínico de “encontrar a pessoa onde ela está”, aprendemos que – ao menos neste caso – era melhor começar com o presente e pedir que descrevessem como é a vida agora, antes de pedir que refletissem em experiências anteriores. Uma vez engajados no processo de contar histórias sobre sua vida no presente, tornava-se mais fácil mudarem a direção de volta para o passado, pois todas essas histórias tinham um passado intrínseco nelas.

Não nos contentamos, porém, simplesmente com uma cronologia linear reversa, pois questões relacionadas ao processo de alta e transição pareciam fazer mais sentido depois da descrição da vida hospitalar, em vez de antes. Uma vez que as pessoas se reorientavam lembrando a vida no hospital, as narrativas fluíam naturalmente para a alta e o processo de transição, trazendo os participantes de volta para onde estavam agora. Como resultado, decidimos por um roteiro de entrevista que, em termos de fluxo temporal, não direcionava para uma narrativa linear passo a passo (para futuro ou passado), conforme poderíamos esperar inicialmente. Ao contrário disso, a progressão da entrevista pode ser descrita conforme ilustra a Figura 1.

Figura 1



Ordem do protocolo de entrevista relativo à cronologia linear



Estamos nos alongando em revelar com detalhes o processo de composição de uma entrevista quantitativa porque, de acordo com o que já dissemos, essa é uma área que a maioria dos investigadores qualitativos não descreve o suficiente, a fim de dar aos novos investigadores uma noção da quantidade de trabalho e atenção que isso exige. Nós não nos sentamos simplesmente com essas 16 pessoas e pedimos que nos contassem uma história sobre suas experiências de vida antes da, durante e depois da permanência no hospital da mesma forma que um pesquisador quantitativo não pede simplesmente que os sujeitos avaliem quão ansiosos, deprimidos ou psicóticos estão. Em ambos os casos, “a vida está nos detalhes” e requer uma atenção cuidadosa ao fenômeno sendo estudado, a fim de identificar o que poderiam ser esses detalhes e como ter acesso a eles (Strauss, 1996).

No caso deste estudo qualitativo das vivências de pacientes internados por muito tempo e retornando à comunidade (Davidson, Hoge, et al., 1995), a natureza não linear do fluxo narrativo foi um desses detalhes que não havíamos previsto. Muitos outros detalhes como esse surgiram de nossa revisão de literatura, nossa experiência clínica coletiva e de nossas entrevistas-piloto. Esses detalhes sugeriram áreas específicas de investigação que poderíamos usar para estimular narrativas mais detalhadas que de outra forma os participantes não teriam mencionado. Alguns desses detalhes eram consistentes ao longo do tempo, enquanto outros eram específicos de um componente ou outro.

Por exemplo, descobrimos que experiências sobre comida – onde, com quem e o que a pessoa comia – eram indicadores importantes do envolvimento (ou da falta dele) em relacionamentos independentemente do contexto. No hospital, os encontros sociais informais normalmente ocorriam na cantina, aonde pacientes iam comprar cigarros, refrigerantes ou café, e onde poderiam passar um tempo não estruturado com seus pares. Por exemplo, uma mulher descreveu sua rotina diária no hospital da seguinte maneira:

[Estou] na cantina todos os dias. Minha mãe mandou dinheiro pra mim comprar cigarros, comprar doces, comprar café, comprar chiclete, comprar refrigerante, comprar chá, comprar sopa, salgados, queijo e presunto e pão; sabe, comprar comida e ouvir música.

Na comunidade, por outro lado, histórias de ter de comer estando só no próprio apartamento eram os principais indicadores de isolamento social, enquanto pizzadas com funcionários ou idas a um fast food com colegas ofereciam um alívio temporário da solidão. Quando questionado sobre sua vida na comunidade, um participante descreveu:

Eu apenas sento na minha mesa e bebo refrigerante ou água e fumo e escuto o rádio e tenho algumas memórias ouvindo a música. Ou, de vez em quando, eu vou e ligo a TV e assisto um filme bem bom. E nos reunimos e às vezes vamos ao McDonald’s e comemos alguma coisa.

Da mesma forma, o que as pessoas faziam para expressar sua fé ou espiritualidade, ou manter contato com o divino ou sagrado, era igualmente importante em todos os cenários, embora isso tenha sido vivido de forma diferente em cada lugar. Durante sua permanência no hospital psiquiátrico, vários participantes relataram frequentar a capela do hospital. Uma vez dispensados, no entanto, eles acabavam contando com a oração particular ou uma programação religiosa na rádio ou na televisão para se sentirem parte de uma comunidade de fé. Particularidades relativas a problemas de estigma, sensação de segurança na comunidade e retomada de atividades das quais haviam desfrutado antes de sua internação eram específicas dos participantes quando estavam em New Haven, enquanto particularidades relacionadas a visitas de amigos e família, a como eram tratados pela equipe e como mantinham contato com o restante do mundo eram específicas do tempo que passaram no hospital. Uma das descobertas mais inesperadas deste estudo, por exemplo, foi que os participantes se sentiam mais seguros nas ruas da cidade de New Haven do que no campus do hospital psiquiátrico,





situado no topo de uma colina pitoresca entre as montanhas de Connecticut. Conforme explicou um participante, no hospital “eu tinha medo de que, se eu fizesse alguma coisa errada, alguém ia me bater... nunca dava pra saber quem ia bater em você ou se você ia acabar tendo restrições”.

Para dar uma ideia de como tudo se deu na prática, apresentamos abaixo uma parte do protocolo de entrevista final que eventualmente usamos para este estudo. Antes dessa parte, havia perguntas relacionadas a características demográficas e diagnósticas, ao arranjo de vida atual, ao envolvimento familiar e ao histórico de utilização do serviço. Esses dados eram obtidos por meio de uma combinação de autorrelato, revisão do prontuário e consulta com os atuais provedores de saúde mental da pessoa. Depois da seção abaixo, havia uma parte semelhante para a vida no hospital e para a transição do hospital para a vida comunitária. As perguntas relativas à vida na comunidade e para aprofundamento em cada área foram as seguintes:

Instruções para o entrevistador: Comece com a primeira pergunta aberta em cada categoria e encoraje o participante a elaborar o conteúdo de forma espontânea; depois verifique as questões específicas em cada área que não foram abordadas pelo participante.

A. Na comunidade: Primeiro, gostaria de saber como tem sido para você morar em New Haven. Como tem sido para você desde que recebeu alta [do hospital psiquiátrico]?

**1. Como você passa seu tempo em New Haven?**

Que tipo de coisas você faz durante o dia?

Como você passa suas noites?

Como você passa seus fins de semana (particularmente sexta e sábado à noite)?

Você vai a festas, bailes ou outros eventos sociais?

Você se envolve em alguma atividade religiosa, sozinho ou com outros (por exemplo, ir à igreja, sinagoga ou mesquita, orar ou conversar a sós com Deus)?

Você comemora algum feriado? Se sim, como (onde, com quem etc.)?

**2. Como é seu relacionamento com outras pessoas?**

Você tem algum amigo?

Você vê alguém de sua família?

Você tem algum relacionamento amoroso?

Como as pessoas tratam você na comunidade?

Como você satisfaz suas necessidades sexuais?

Você sente que pertence a algum grupo?

**3. Como é a comunidade?**

Há algum lugar em New Haven ao qual você sente que pertence?

Você se sente seguro na comunidade?

Você consegue comprar as coisas que quer ou das quais precisa?

Você consegue se locomover como gostaria?

Você consegue usar os recursos da comunidade ou fazer algo que ela tem a oferecer (filmes, lugares para comer etc.)?

Como você cuida de suas necessidades diárias (comer, lavar roupa etc.)?

Como você se sente sobre o lugar onde você mora?

Você consegue fazer alguma coisa dentre as quais costumava gostar – ou que eram importantes para você – antes de ir ao hospital (como, por exemplo, comer comidas favoritas, ter um bom corte de cabelo, participar de eventos familiares etc.)?

**4. Alguma coisa tem sido particularmente difícil para você desde que recebeu alta [do hospital psiquiátrico]?**

Sintomas ou problemas psiquiátricos?

Você se sente mais sozinho ou sem esperança?

Você já teve algum problema de sua saúde?

Tem sido mais difícil lidar bem com seu dia a dia (por exemplo, comer ou preenchendo o tempo)?

Tem sido mais difícil para você ver ou conversar com seu médico ou outros profissionais da saúde?

**5. Que sucessos ou boas experiências você tem tido desde que teve alta?**

Você gosta de que coisas em relação à comunidade?

Você pode fazer mais coisas ou coisas diferentes que aprecia, agora que está na comunidade?

Como você se sente sobre sua capacidade de, dentro do possível, cuidar de si mesmo?

**6. O que você tem achado mais útil em sua adaptação à vida na comunidade?**

**7. Você sente falta de alguma coisa [do hospital psiquiátrico]?**



Pessoas específicas?  
Lugares específicos?  
Atividades ou oportunidades específicas de trabalho, escola ou recreação?  
Sentimentos de estar seguro e sendo cuidado?

8. Ao olhar para o futuro, quais são suas esperanças?

9. Ao olhar para o futuro, quais são seus medos?

Primeiro, o leitor atento notará que várias dessas questões violam nossos próprios princípios de entrevista qualitativa. Por exemplo, perguntas começando com “Você...” ou “Você tem...” possivelmente poderiam provocar respostas sim ou não, embora na prática raramente isso aconteça. Perguntas começando com “Você é capaz...” podem deixar as pessoas na defensiva tanto quanto perguntas como “Por que...”, principalmente se elas forem sensíveis a serem consideradas incapazes (uma sensibilidade que muitas pessoas com esquizofrenia têm). Finalmente, perguntas como “Você se sentiu mais solitário ou sem esperança?” não apenas indagam sobre sentimentos, mas também podem levar o participante a áreas às quais o investigador deseja que ele vá introduzindo as tendências do entrevistador na história. Então, que conclusões devemos tirar desse exercício?

Essas perguntas da entrevista foram desenvolvidas como parte de um de nossos primeiros estudos qualitativos. Gostaríamos de acreditar que aprendemos muito sobre a realização de entrevistas qualitativas ao longo dos anos de intervenção e, na maioria das vezes, não usaríamos mais perguntas enquadradas dessa forma pelas razões citadas acima. Então, por que usamos essas perguntas como exemplos? Levando em conta que esse exercício pretendia ilustrar o processo de enquadramento de perguntas para entrevistas qualitativas, essa entrevista inicial foi escolhida com o propósito de demonstrar alguns pontos adicionais.

O primeiro ponto, como fica evidente no último parágrafo, é que não é tão fácil assim desenvolver boas perguntas qualitativas. As perguntas descritas acima foram desenvolvidas seguindo a nossa revisão de literatura, a reflexão sobre nossas experiências clínicas relevantes e uma série de entrevistas-piloto. Agora, olhando para trás e, consideravelmente, com mais experiência acumulada em nossa profissão, descartaríamos dois terços dessas perguntas, especialmente as subsequentes. Entretanto, incluímos as que ajudam os participantes a se fixar nos detalhes de suas experiências. Se jogarmos fora dois terços das perguntas, de que outra forma poderíamos garantir a especificidade das narrativas e a inclusão dessas importantes áreas?

Isso nos leva a um segundo ponto, que é o fato de que os protocolos de entrevista qualitativa devem ser usados de forma flexível como guias ou indicações para o entrevistador; eles não devem ser administrados literalmente, em um formato padronizado, como se fossem instrumentos quantitativos estruturados. A única – e mais importante – coisa que um entrevistador qualitativo pode fazer para suscitar uma rica narrativa descritiva de um participante é ouvir ativamente o que ele está dizendo. Não é possível ouvir com atenção se estiver também preocupado em ter o cuidado de fazer todas as perguntas fornecidas exatamente na ordem e na forma como foram projetadas. Na verdade, seria raro, em uma entrevista qualitativa, o entrevistador usar todas as questões específicas planejadas. À medida que ele se apega estritamente ao roteiro e às sugestões delineadas, corre o risco de realizar uma entrevista estruturada ou semiestruturada. As entrevistas narrativas abertas, por outro lado, assumem vida própria e afastam-se consideravelmente do protocolo construído. Foi por isso que as problemáticas questões pré-elaboradas incluídas no protocolo acima não prejudicaram muito a condução das entrevistas propriamente ditas; muitas delas simplesmente não foram usadas.

Isso leva ao terceiro e último ponto derivado desse exemplo: que é possível aprender a forma de melhorar a qualidade de entrevistas qualitativas ao longo do tempo. Se não confiamos no roteiro de perguntas, como, então, o participante foi encorajado a descrever suas experiências em detalhe? A chave foi mencionada na primeira frase das instruções fornecidas com o protocolo acima, mas de tal forma, que ele facilmente poderia ter sido ignorado por ser óbvio. A frase dizia: “Comece com a primeira pergunta aberta em cada categoria e encoraje o participante a elaborar o conteúdo espontaneamente”. Em todos os anos desde que desenvolvemos esse primeiro protocolo, aprendemos que encorajar participantes a elaborar suas próprias respostas é mais importante do que enquadrar perguntas específicas pré-elaboradas que acompanhem as perguntas abertas. Na verdade, quanto mais experientes nos tornamos na condução de entrevistas qualitativas, menos perguntas predeterminadas acabamos fazendo. No lugar disso, percebemos que fazer outras perguntas usando as próprias palavras do participante é um caminho mais eficaz para suscitar mais detalhes encobertos ou implícitos em sua narrativa do que nossa tentativa de antecipar áreas específicas de foco, como foi feito acima em nosso roteiro. No entanto, o trabalho de antecipar determinadas áreas a serem exploradas continua a ser importante, já que tais perguntas, mesmo quando não solicitadas explicitamente, permanecem como pano de fundo para o entrevistador, moldando a escolha de suas perguntas. Como a tarefa de formular mais perguntas eficazes representa ainda outro desafio significativo pouco reconhecido pelos pesquisadores qualitativos, merece uma seção própria.

## Incentivando a Elaboração



No início do Capítulo 1, mencionamos que tivemos o privilégio de trabalhar com um estudante de medicina há alguns anos que, mesmo em sua inexperiência, tinha um talento intuitivo para conduzir excelentes entrevistas qualitativas. Será que esse fato contradiz o que dissemos acima sobre o papel da experiência de aprender a formular questões qualitativas? Em outras palavras, se um estudante de medicina relativamente inexperiente, que sabe pouco sobre esquizofrenia, pode conduzir excelentes entrevistas qualitativas com pouco treinamento, como pode ser necessário ter uma sólida compreensão da literatura sobre esquizofrenia e ter uma vasta experiência com entrevistas para conduzi-las bem? Devemos observar, no entanto, que nosso estudante de medicina não desenvolveu o protocolo de entrevista sozinho, mas havia sido treinado em seu uso. Além disso, foi bem impressionante a maneira como, em suas entrevistas, ele fazia as diversas perguntas subsequentes. Vamos nos voltar a esses aspectos agora para explorar maneiras de encorajar participantes na elaboração espontânea de suas próprias respostas, oferecendo mais detalhes de sua história. É nesse processo que uma inocência genuína – ou uma curiosidade bem treinada e disciplinada – tem valor, ajudando a evitar que o investigador tenha pressuposições sobre o que o participante está trazendo, ou que perca oportunidades de pedir esclarecimentos.

O estudo para o qual essas entrevistas foram conduzidas fazia parte de uma investigação randomizada comunitária maior, que passou a ser chamada de “socialização apoiada” (Davidson, Haglund, et al., 2001). Nesse estudo maior, 260 pessoas com um transtorno mental grave, que se encontravam socialmente isoladas e retraídas, receberam uma bolsa de 28 dólares mensais e foram encorajadas a participar de atividades sociais e recreativas na comunidade. De forma aleatória, dois terços desses participantes também tinham a oportunidade de ir com alguém – uma companhia voluntária – a essas atividades sociais e recreativas. Esse projeto, juntamente com o estudo qualitativo menor embutido nele, foi descrito em detalhes em outros textos (Davidson, Haglund, et al., 2001; Stayner, Davidson, & Tebes, 1996), e não será descrito em detalhes aqui. Para nosso propósito aqui, basta saber que o entrevistador estava pedindo que as pessoas que participaram desse projeto descrevessem suas experiências de terem companhia, de se tornarem amigos de seus companheiros e falarem sobre sua vida antes e depois dessa parceria.

Foi em sua resposta a essas perguntas que uma mulher, que chamamos de Jane, ofereceu a seguinte descrição de sua vida antes do projeto:

Eu abria uma lata e comia direto da lata, porque sabia que tinha que comer alguma coisa, mas eu não tinha ânimo algum de fazê-lo porque eu iria comer sozinha. A única pessoa que eu tinha para conversar era a televisão. Então eu abria uma lata de feijão, nem esquentava, porque sabia que tinha que colocar uma comida dentro de mim... Eu [não] ia pra um restaurante porque não gosto do vazio. Sabe, você senta lá e simplesmente compra sua refeição. Não tem o mesmo sabor de quando você está comendo junto com alguém (Citado em Davidson, Stayner, Nickou, et al., 2001, p. 380).

Há uma série de coisas notáveis na resposta de Jane, inclusive sua capacidade de captar seu senso de isolamento em sua descrição de estar sentada na frente da televisão comendo feijão frio da lata porque sabia que “tinha que colocar uma comida dentro de mim”. Essa descrição fornece um excelente exemplo do tipo de detalhe descritivo rico que um investigador fenomenológico espera obter a partir de entrevistas qualitativas. Apesar de estar gravemente incapacitada pela esquizofrenia e apresentar um pouco do que psicopatologistas rotulariam, em seu uso de linguagem, como “concretude”, Jane também fornece um excelente exemplo de como, na maioria das vezes, as pessoas com esquizofrenia fazem sentido quando falam. A única parte da resposta de Jane que saiu do caminho do senso comum, o único exemplo do que alguns podem descrever como uma concretude inadequada, foi sua conclusão de que a comida não tem o mesmo gosto quando ela está sozinha quanto teria se ela estivesse comendo com outra pessoa.

Atento ao desenrolar da história de Jane e percebendo quando sua narrativa (um tanto abruptamente) deixou de fazer sentido para ele, o entrevistador escolheu esse momento para pedir que Jane elaborasse mais sua história. A escolha de como enquadrar essa pergunta exemplifica uma forma particularmente eficaz de incentivar elaboração, a qual recomendamos seja usada quando possível. Essa foi a abordagem de reiterar o que a própria participante disse, em suas palavras, porém no contexto de uma pergunta. Nesse caso, o entrevistador perguntou: “Não tem o mesmo gosto?”, ao que Jane respondeu:

Não, porque, que nem quando você vai ao Burger King, no primeiro dia [do mês] eu posso ir ao Burger King [porque] tenho dinheiro. Eu tenho um motivo pra ir lá porque tenho dinheiro, mas estou sozinha. Sento na mesa. Como um hambúrguer. Estou só comendo um hambúrguer. Mas quando eu vou lá com alguém e estou sentada lá na mesa comendo, ela vai dizer: “Ah, seu hambúrguer está bom?”. Então torna-se, o hambúrguer torna-se perceptível, e então sua mente começa a pensar no sabor. Mas quando você está sentado lá sozinho, você está apenas comendo e depois sai pela porta... Na verdade, não quero comer, porque não tem um gosto bom quando estou sozinha. [Mas] quando você sai [e] você não está sozinho, você pode comer conversando com alguém, de forma que aquela lata de feijão poderia estar em uma tigela de ouro em vez de apenas em uma lata simples e fria (Citado em Davidson, Stayner, Nickou, et al., 2001, p. 380-381).

À semelhança do caso na avaliação da precisão e perpetuidade das interpretações em psicoterapia (Ca-



sement, 1991; Edelson, 1993), a eficácia de perguntas qualitativas em uma entrevista pode ser julgada pela qualidade das respostas que elas evocam. Perguntas bem estruturadas, como interpretações bem-feitas, geram dados narrativos ricos, como os vistos na resposta de Jane acima. Se o entrevistador não tivesse pedido que Jane explicasse como o hambúrguer tinha gosto diferente nas duas situações, Jane provavelmente não teria oferecido as duas histórias de comer no Burger King com e sem um amigo. É exatamente esse tipo de história, no entanto, que fornece o grão mais útil para o moinho fenomenológico de análise estrutural que será descrito no próximo capítulo.

No primeiro exemplo, é provável que o entrevistador genuinamente não soubesse como o hambúrguer poderia ter um sabor diferente nas duas situações até o assunto ter sido esclarecido pela participante. Não perguntar, em tal circunstância, não é tanto uma questão de ignorar o óbvio, mas de desconhecer a própria ignorância. Por essa razão, é importante, ao conduzir entrevistas qualitativas, estar intimamente familiarizado com e aceitar a própria ignorância. É relevante para essa circunstância o princípio adicional de que “Quando você não entender algo que a pessoa está dizendo, pergunte”.

No segundo exemplo que se segue, por outro lado, é bem possível que o entrevistador tenha pensado que já havia entendido o que a participante estava dizendo, mas pediu esclarecimentos para confirmar, rejeitar ou simplesmente explicitar seu entendimento implícito. Essa é uma razão igualmente legítima e mais comum para pedir esclarecimento de narrativas, pois os entrevistadores não devem se contentar com um entendimento implícito ou não comprovado. Fazer isso abre a porta para que os próprios preconceitos do entrevistador se infiltrem sorrateiramente na narrativa do participante. Como todos nós necessariamente acabamos incorporando certo número de significados implícitos nas nossas relações interpessoais em nosso funcionamento diário, infelizmente é mais difícil aprender a reconhecer quando estamos fazendo suposições injustificadas sobre significados implícitos em uma entrevista, e precisamos, no lugar disso, fazer perguntas esclarecedoras. O exemplo a seguir ilustra o valor de fazer tais perguntas em casos nos quais se espera que as respostas confirmem entendimentos implícitos, pois não é incomum que, em tais situações, haja surpresas que acabam lançando uma luz adicional sobre os fenômenos de interesse.

Neste exemplo, nosso talentoso estudante de medicina estava entrevistando um cavalheiro com uma história de 20 anos de transtorno mental grave e uso de substâncias que foram randomizados nas condições do grupo-controle do estudo descrito acima. Nessa condição, os participantes receberam os 28 dólares de bolsa mensal, mas não tinham um parceiro voluntário para acompanhá-los nas atividades sociais e recreativas que haviam sido incentivados a realizar. A questão de ter tal condição de comparação era ver se a intervenção de fornecer a bolsa mensal e incentivar os participantes a sair e usar o dinheiro para se divertirem era suficiente por si só para aumentar seu envolvimento em atividades sociais. De forma similar, entrevistas qualitativas com participantes nessas condições de controle focavam em descrever sua vida antes do projeto, como usavam o dinheiro e como havia sido sua vida desde que se juntaram ao projeto e receberam a bolsa. Nessa parte da entrevista, o participante, a quem chamamos de Tom, estava descrevendo para o entrevistador como era sua vida antes de aderir ao projeto. Em resposta a uma pergunta específica sobre como ele passou as férias, Tom disse:

Faz anos que odeio o Natal porque... [essa é] a ocasião em que todo o mundo se reúne e todo o mundo conversa, e todo o mundo se senta à mesa e eles começam a listar suas realizações. E eu não tenho muitas para listar. Estou na escola. Estou na faculdade, sabe. Grande coisa. Só faço um curso por semestre. Meus irmãos fizeram dois cursos no semestre. Tenho um irmão que é advogado. Outro irmão vai ser padre. Outro que é atuário de seguros. São todas carreiras bem pagas, empregos respeitáveis. Aí você olha para mim e o que é que eu tenho e o que estou fazendo? É muito difícil tentar se comparar a essas pessoas. E todo o mundo está se reunindo em um feriado e... eles geralmente estão se comparando assim: “Eu fiz isso”, “Bem, eu fiz aquilo” e eu não tenho muito o que dizer sobre o que fiz. E o que eu digo, não gosto de dizer, porque, sabe, por causa de como as coisas são (Citado em Davidson, Stayner, Nickou, et al., 2001, pp. 381-382).

Nesse momento da entrevista, o entrevistador tem pelo menos três opções de direção a seguir, com base em três abordagens diferentes ao que Tom está descrevendo.

Uma opção é assumir que quando diz: “[...] só por causa de como as coisas são”, Tom está se referindo aos exemplos que ele já forneceu na entrevista. Nesse caso, o entrevistador estaria assumindo que Tom não gosta de falar sobre o que está fazendo porque só estava fazendo um curso por semestre, e não fez mais nada que valha a pena mencionar, especialmente em comparação a seus irmãos com alto desempenho. Nesse caso, o entrevistador pode não fazer nenhuma pergunta, permitindo que Tom continue sem ser interrompido, ou, se precisar (i.e., se Tom parar e não continuar), fazendo a próxima pergunta no protocolo e presumindo que esse comentário foi totalmente compreendido. Observe que, nesse caso, não só o entrevistador está fazendo uma injustificada suposição, mas também não há nada no relato de Tom que aponte diretamente para o fato de ele ter um transtorno mental grave, pois essa história é igualmente comumente para qualquer um de nós que se considera um “nunca bom o suficiente” [underachievers] em nossa família. Certamente, não queremos supor que tudo que as pessoas nos contarem estará diretamente relacionado ao seu transtorno mental, pois



isso seria perpetuar a própria pressuposição sobre a esquizofrenia que estamos tentando desafiar. Conforme veremos, no entanto, nesse caso não ter perguntado seria perder uma dimensão importante da experiência de Tom, que, de outra forma, teria permanecido desconhecida.

Como segunda opção, o entrevistador poderia ter perguntado o que poderia parecer uma pergunta esclarecedora, mas fazendo-o de maneira a dar a entender que ele já havia entendido Tom, da forma como descrevemos acima (i.e., em termos de seu baixo desempenho em relação a seus irmãos), de maneira que Tom simplesmente confirmasse esse entendimento para, então, poder seguir em frente com o restante da entrevista. Tal pergunta poderia ser formulada assim: “Tom, por ‘como as coisas são’ você quer dizer fazer apenas um curso por semestre, e não ter realizado muito mais?”. No entanto, esses são precisamente os tipos de pergunta criticados porque ‘conduzem a testemunha’, por assim dizer. Fazendo a pergunta dessa forma, o entrevistador pode muito bem ter interpretado *por* Tom o significado de seu comentário antes que Tom tivesse a chance de se conscientizar de seu significado. Como muitos participantes relutam em corrigir o entrevistador, essa é uma forma de infiltrar os próprios preconceitos sem ao menos perceber. Para evitar tais vieses, uma regra prática útil é: “Se você entende o que a pessoa está dizendo, não peça esclarecimentos, mas se você não sabe o que a pessoa está dizendo, peça esclarecimentos de tal forma, que mantenha todas as opções do participante abertas”. Em outras palavras, faça a próxima pergunta de uma forma igualmente aberta.

Com essa regra geral, chegamos à terceira opção, aquela escolhida pelo nosso entrevistador. Mesmo que, da mesma forma, ele tenha presumido entender a história de Tom como típica de um fracassado, o entrevistador foi humilde o suficiente para aceitar sua ignorância e escolher uma versão mais aberta da pergunta esclarecedora. Como outra ilustração do valor de se reiterarem as próprias palavras da pessoa no contexto de uma pergunta, ele indagou: “Só por causa de como as coisas são?”, ao que Tom, então, respondeu: “Sim, tipo ‘eu não fui ao manicômio este mês, acho que estou indo muito bem’. Você sabe, o que deve dizer” (citado em Davidson, Stayner, Nickou, et al., 2001, p. 382).

Com essa resposta, recebemos indicações de como a história de Tom *está* diretamente relacionada à sua história de transtorno mental grave, ao uso de substâncias e às hospitalizações repetidas. Ao se referir ao “manicômio” de uma maneira autodepreciativa, Tom parece estar conectando seu desempenho inferior em comparação com seus irmãos, sua falta de realização e, enfim, seu ódio pelo Natal e outros feriados à sua história de distúrbio psiquiátrico e institucionalização. Com uma pitada de sarcasmo dirigida, infelizmente, a si mesmo, Tom mostra ao entrevistador uma das maneiras pelas quais seu senso de identidade foi afetado por suas lutas com sua doença e suas sequelas, e, por sua vez, uma das formas pelas quais sua autoimagem negativa resultante impacta seus relacionamentos familiares. Sem culpar Tom por suas autopercepções negativas, vale a pena notar que inúmeras pessoas com histórico de transtorno mental grave achariam que fazer qualquer curso universitário, independentemente de quantos créditos por semestre, é uma importante razão de se orgulhar. Aparentemente, esse não é o caso de Tom, e agora temos o início de uma compreensão de ‘por que’ isso pode ser assim. Conforme podemos ver, mesmo nos casos em que as perguntas podem ser feitas, inicialmente, para confirmar a compreensão do entrevistador, as respostas das pessoas geralmente não apenas confirmam ou desmentem esse entendimento, mas também elaboram a partir delas, de maneiras potencialmente bastante úteis.

## Uma Ilustração Final

Encerramos este capítulo com um último exemplo da utilidade de perguntas complementares, desta vez voltando ao estudo já descrito sobre pacientes de longa permanência no hospital psiquiátrico que retornaram à comunidade de New Haven. Nesse exemplo, não encontramos o entrevistador reiterando diretamente as próprias palavras do participante, mesmo que essa abordagem pudesse ter sido eficaz. Nesse exemplo, o entrevistador optou por outra abordagem que também vale a pena descrever e recomendar. Essa abordagem pode parecer semelhante a certas técnicas cognitivo-comportamentais, mas dentro da tradição fenomenológica é derivada da noção de Husserl de “redução eidética” (1983).

A redução eidética não deve ser confundida com a redução fenomenológica discutida na Introdução. A redução fenomenológica, lembrando, colocava entre colchetes a existência de um mundo lá fora independente de nossa experiência dele. Embora compartilhe o termo matemático “redução”, a redução eidética é uma questão completamente diferente. Ela é descrita talvez com mais precisão e para confundir menos, envolvendo a técnica de “variação imaginativa” (Husserl, 1983). Conforme o próprio nome sugere, variação imaginativa é uma técnica de variar os detalhes de um objeto em nossa imaginação a fim de determinar quais aspectos desse objeto são essenciais para que seja o que é. Para facilitar um entendimento, tomemos o exemplo de uma cadeira de metal vermelha como nosso objeto. O que faz essa cadeira ser como a experienciamos, pergunta Husserl, precisamente uma cadeira, e não outra coisa, como uma mesa ou um sofá? É essencial, por exemplo, que a cadeira seja vermelha para que seja uma cadeira? Da mesma forma, é essencial que a cadeira seja de metal para ser uma cadeira? Podemos variar esses detalhes específicos em nossa imaginação a fim de avaliar o status desses vários aspectos. Podemos imaginar a cadeira verde, marrom ou amarela, em vez de vermelha, e em cada caso, para todos os efeitos e propósitos, continuaria sendo uma cadeira. Podemos imaginar essa cadeira de madeira ou de plástico, e não de metal, e ainda em cada caso continuaria sendo uma cadeira. Obviamente, é mais fácil determinar a natureza de uma cadeira (por exemplo, um objeto no qual uma pessoa





pode se sentar) do que determinar a natureza de uma obra de arte, um objeto da natureza ou uma pessoa. Em todos esses casos, porém, a técnica permanece essencialmente a mesma.

Agora vejamos como essa técnica de variação imaginativa poderia ser útil para ajudar um entrevistador qualitativo a formular perguntas subsequentes. Vamos tomar como exemplo uma entrevista com uma participante do sexo feminino que tivesse passado, no total, quase um terço de seus 36 anos em hospital psiquiátrico, sofrendo de uma combinação de esquizofrenia com uso de cocaína. Quando o entrevistador lhe perguntou se ela participava de alguma atividade religiosa na comunidade, essa jovem respondeu: “Não tenho vestido”. Fora de seu contexto, essa resposta pode muito bem ser vista como um exemplo de um sintoma de transtorno formal do pensamento encontrado na esquizofrenia, uma vez que parece ser um *non sequitur*<sup>5</sup>. O entrevistador, no entanto, como clínico habilidoso e experiente pesquisador qualitativo, entendeu que poderia haver uma ligação entre a participação dessa mulher em atividades religiosas e seu guarda-roupa.

Dado o contexto de pobreza urbana em que essa jovem vivia, o entrevistador entendeu a resposta como ela possivelmente não tendo roupas apropriadas para frequentar a igreja. Nesse caso, buscar um esclarecimento simplesmente reiterando as palavras dela na forma de uma pergunta como: “Você não tem um vestido?” poderia correr o risco de ofendê-la, mesmo sem que houvesse essa intenção. Poderíamos imaginá-la respondendo com a afirmação: “Não, eu não tenho vestido”, mas dita de tal forma, que daria para imaginá-la acrescentando: “Qual é o seu problema? Você não ouve bem?”, ou, pior, “Claro que eu não tenho um vestido! Você não sabe como é ser portador de deficiência?”. Seja como for, essa pergunta poderia ter prejudicado, ao invés de contribuir para o relacionamento entre entrevistador e participante, além de falhar na promoção de qualquer informação adicional. Seria necessário que houvesse uma abordagem diferente para encorajá-la a elaborar sua resposta intrigante à pergunta sobre sua atividade religiosa.

Nesse caso, a variação imaginativa pode ser muito proveitosa tanto para o entrevistador quanto para o participante. Seu uso, nesse caso, envolveria variar detalhes da narrativa da participante na imaginação do entrevistador para determinar se ela percebia “ter um vestido” como a única condição necessária para estar envolvida em atividades religiosas. Dessa forma, o entrevistador respondeu perguntando: “Se você tivesse um vestido, você iria?”. Isso suscitou a seguinte resposta da participante:

Não. As igrejas ficam lotadas hoje em dia, e eu não gostaria de ir e ficar com um monte de gente, sabe? Eu posso simplesmente ouvir a palavra de Deus no rádio, se eu quiser.

Essa resposta vai muito além da simples questão de saber se a participante possui um vestido apropriado para usar na igreja. Os comentários dela antecipando dificuldades em estar com muitas pessoas em igrejas lotadas aponta para uma sensação mais ampla de desconforto em aglomerados públicos e começam a nos dar uma visão de alguns dos fatores que podem estar contribuindo para o seu isolamento social. Se o entrevistador tivesse simplesmente presumido que o comentário dessa jovem sobre não ter vestido era o final, e não o início de uma história sobre sua hesitação em participar de atividades religiosas, não teríamos aprendido essa importante informação sobre seu desconforto e preocupações sociais mais amplas. Ao apresentar a questão hipotética de mudar ou não a questão, se um dos detalhes da história tivesse sido diferente (ou seja, ela ter um vestido), o entrevistador foi capaz de obter um relato mais completo da vida da participante.

Pode ser que, com esse exemplo, o leitor tenha ainda duas preocupações acerca de nosso tratado de princípios sobre a formulação de questões qualitativas. A primeira é que, ao pedirmos que essa participante, de forma imaginativa, varie os detalhes de seu relato, será que não estamos colocando-a de volta no papel de psicóloga, que é o que desaconselhamos no início deste capítulo? Não estamos pedindo que explique seu comportamento da forma que queremos evitar, perguntando se ter ou não um vestido é essencial na sua relutância em participar de atividades religiosas? Note, porém, que isso não foi o que o entrevistador perguntou. Ele não enquadrou sua pergunta como uma tentativa de interpretação para ela confirmar ou não, solicitando, por exemplo: “Então você está dizendo que ficaria muito envergonhada de ir igreja?”, ou “Ah, você acha que as pessoas não iriam recebê-la bem por causa de como você se veste?”. Da mesma forma, ele não convidou a participante a interpretar seu próprio comportamento, perguntando: “Você tem medo de estar inadequada?”. A pergunta dele absteve-se de colocar a participante no papel de psicóloga, mantendo um nível de detalhe descritivo e comportamental. A pergunta era se ela iria à igreja caso tivesse um vestido. Não abordou razões nem significados de sua escolha, muito menos pediu que a participante explicasse a escolha dela. Simplesmente a convidou para imaginar a possibilidade de uma mudança na trama de sua narrativa e perguntou se essa variação também se encaixava na sua narrativa.

Uma segunda preocupação poderia ser que essa pergunta subsequente viola nosso primeiro princípio de ser uma pergunta fechada, colocando uma escolha entre o sim ou o não. A participante poderia simplesmente ter se restringido a dizer “não” e deixado sua resposta assim. Não é isso que estamos tentando evitar? Há duas respostas para essa pergunta. Uma é sim, e é isso mesmo que estamos, num primeiro momento, tentando evitar. Podemos ver, no entanto, que, nesse caso, a pergunta suscitou mais do que um sim ou um não. Isso significa que nosso princípio esteja errado, e que perguntas de sim ou não sejam boas de fazer? Não, e a razão pela qual a resposta é não é que essa questão, em particular, foi enquadrada nas palavras e nos deta-

<sup>5</sup> *Non sequitur*: uma conclusão ou afirmação que não segue com lógica uma afirmação anterior.



lhes do desenrolar da narrativa da pessoa. Percebemos que, uma vez que começamos a enquadrar perguntas nos próprios termos do participante, temos mais espaço para enquadrar perguntas, às vezes nem precisando enquadrá-las como perguntas em si. Isso parece ser resultado do fato de que, quando se acompanha de perto a narrativa de outra pessoa, a maioria das perguntas feitas nesse contexto tende a ser vista como pedido de maior elaboração da história que está sendo contada (que é exatamente o que são). Uma vez estabelecido um fluxo narrativo, isso pode ser suficiente para fazer um breve comentário, usar uma expressão como “Uau!”, “Realmente!”, ou “Oh!”, ou até mesmo levantar as sobrancelhas sem dizer nada; primordialmente, tudo isso tem o objetivo de deixar que a pessoa saiba que você está ouvindo e acompanhando, encorajando-a, portanto, a prosseguir.

Deixando de lado as caricaturas de psicanalistas dizendo “hummm”, isso nos leva à segunda resposta à pergunta acima em relação ao nosso desejo de evitar perguntas fechadas. Os princípios para formularmos boas perguntas qualitativas, enumerados anteriormente, destinavam-se a orientar o entrevistador em uma postura de escuta ativa e atenta. No entanto, seguir todos esses princípios de forma literal não irá melhorar a qualidade de uma entrevista se essa postura de escuta ativa e atenta não estiver presente. Também descobrimos que, até certo ponto, o contrário disso também é verdade no sentido de que, se o entrevistador estiver, de fato, ouvindo de forma ativa e atenta, seguindo a narrativa do participante de perto, então isso abre um espaço para ele fazer perguntas, comentários ou dar orientações não verbais, conforme descrito acima, transmitindo à pessoa que o desejo é de que ela continue a contar sua história.

Os princípios que oferecemos destinam-se a ajudar os entrevistadores a alcançar uma postura na qual esses mesmos princípios não importem mais. Como na história de Zen, do discípulo que confunde o dedo apontando para a lua com a própria lua, é a escuta ativa e atenta, promovida por esses princípios, que é o mais importante, e não os princípios em si. Há muitos caminhos disponíveis pelos quais se pode aprender a ouvir. Oferecemos nossos princípios apenas como um desses caminhos. O importante é que o entrevistador seja capaz de ouvir, e que o participante se sinta ouvido. Uma vez construído esse cenário, invariavelmente as narrativas fluirão.

## Referências

- Baez, B. (2002). Confidentiality in qualitative research: Reflections on secrets, power, and agency. *Qualitative Research*, 2 (1), 35–58.
- Boman, J., and Jevne, R. (2000). Pearls, pith, and provocation: Ethical evaluation in qualitative research. *Qualitative Health Research*, 10 (4), 547–554.
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Casement, P.J. (1991). *Learning from the patient*. London: British Psychoanalytic Society.
- Cieurzo, C., and Keitel, M.A. (1999). Ethics in qualitative research. In M. Kopala and L. A. Suzuki (Eds.), *Using qualitative methods in psychology* (pp. 63–75).
- Davidson, L., and Cosgrove, L.A. (1991). Psychologism and phenomenological psychology revisited: I. The liberation from naturalism. *Journal of Phenomenological Psychology*, 22 (2), 87–108.
- Davidson, L., Haglund, K.E., Stayner, D.A., Rakfeldt, J., Chinman, M.J., and Kraemer Tebes, J. (2001). “It was just realizing . . . that life isn’t one big horror”: A qualitative study of supported socialization. *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 24 (3), 275–292.
- Davidson, L., Hoge, M.A., Merrill, M.E., Rakfeldt, J., and Griffith, E.E.H. (1995). The experiences of long-stay inpatients returning to the community. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 58 (2) 122–132.
- Davidson, L., Stayner, D.A., Nickou, C., Styron, T.H., Rowe, M., and Chinman, M.J. (2001). “Simply to be let in”: Inclusion as a basis for recovery. *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 24 (4), 375–388.
- Deegan, P.E. (1993). Recovering our sense of value after being labeled. *Journal of Psychosocial Nursing*, 31 (4), 7–11.
- Edelson, M. (1993). Telling and enacting stories in psychoanalysis and psychotherapy: Implications for teaching psychotherapy. *Psychoanalytic Study of the Child*, 48, 293–325.
- Hadjistavropoulos, T., and Smythe, W.E. (2001). Elements of risk in qualitative research. *Ethics and Behavior*,



11 (2), 163–174.

- Herman, N.J., and Smith, C.M. (1989). Mental hospital depopulation in Canada: Patient perspectives. *Canadian Journal of Psychiatry*, 34, 386–391.
- Husserl, E. (1970a). *The crisis of European science and transcendental phenomenology* (D. Carr, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. (F. Kersten, Trans. First book: General introduction to a pure phenomenology). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lord, J., Schnarr, A., and Hutchison, P. (1987). The voice of the people: Qualitative research and the needs of consumers. *Canadian Journal of Community Mental Health*, 6, 25–36.
- North, C. (1987). *Welcome, Silence*. New York: Simon and Schuster.
- Orb, A., Eisenhauer, L., and Wynaden, D. (2001). Ethics in qualitative research. *Journal of Nursing Scholarship*, 33 (1), 93–96.
- Piercy, F.P., and Fontes, L.A. (2001). Teaching ethcial decision-making in qualitative research: A learning activity. *Journal of Systemic Therapies*, 20 (4), 37–46.
- Price, J. (1996). Snakes in the swamp: Ethical issues in qualitative research. In R. Josselson (Ed.), *Ethics and process in the narrative study of lives* (Vol. 4, p. 293). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Punch, M. (1994). Politics and ethics in qualitative research. In N. Denzin and Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 83-97). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Raudonis, B.M. (1992). Ethical considerations in qualitative research with hospice patients. *Qualitative Health Research*, 2 (2), 238-249.
- Schank, R. (1982). *Dynamic memory*. New York: Cambridge University Press.
- Schank, R. (1990). *Tell me a story: A new look at real and artificial memory*. New York: C. Schribner and Sons.
- Stayner, D.A., Davidson, L., and Tebes, J.K. (1996). Supported partnerships: A pathway to community life for persons with serious psychiatric disabilities. *The Community Psychologist*, 29, 14–17.
- Stewart, E. (2000). Thinking through others: Qualitative research and community psychology. In J. Rappaport and E. Seidman (Eds.), *Handbook of community psychology* (pp. 725–736). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Strauss, J.S. (1996). Subjectivity. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 184 (4), 205-212.
- Thornicroft, G., and Bebbington, P. (1989). Deinstitutionalisation: From hospital closure to service development. *British Journal of Psychiatry*, 155, 739-753.



## SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A ESQUIZOFRENIA E A OBRA

KARL JASPERS (1922)\*

### Capítulo V – Gênio e Loucura. Ensaio Patológico Comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Holderlin

Antes de considerar<sup>1</sup> que relação pode haver entre esquizofrenia e a obra de arte, vamos começar por especificar em qual de seus vários significados teremos que optar pelo termo amplo “relação”.

A primeira coisa que podemos nos perguntar, muito simplesmente<sup>2</sup>, é se, nesses indivíduos excepcionais, a esquizofrenia constitui a causa, única ou acompanhada de outras, de suas criações artísticas. Nas profundezas obscuras e enigmáticas das correlações fisiológico-psicológicas, será o processo esquizofrênico mais um fator, que não implica que a obra também tenha um caráter esquizofrênico<sup>3</sup>. Da mesma forma que Bismarck costumava ingerir grandes quantidades de álcool enquanto fazia seus discursos parlamentares<sup>4</sup>, pois assim a palavra fluía com mais facilidade sem, no entanto, apresentar sintomas de embriaguez, a esquizofrenia também pode atuar como excitante – embora sua ação seja mais duradoura e deixe uma marca muito mais pujante na existência<sup>5</sup> – de criação artística, mas sem constituir uma condição específica da obra. Ou se pode perguntar em segundo lugar, se a esquizofrenia não é uma condição específica das mudanças de estilo de um artista, quando este irrompe ao mesmo tempo em que elas são produzidas? É possível que modificações dessa natureza, igualmente operadas em outros indivíduos, mas sem a necessidade da condição, sejam devidas exclusivamente à esquizofrenia? Devemos excluir que também possam ser consequência de uma paralisia, de uma lesão cerebral, de um estado de alcoolismo ou de qualquer outra perturbação semelhante?

Em terceiro lugar, cabe considerar se traços dessa causa específica podem ser vistos na própria obra ou, em outras palavras, se ela apresenta sintomas especificamente esquizofrênicos.

A resposta à segunda destas questões pressupõe que a primeira pergunta foi respondida afirmativamente e, da mesma forma, a resposta à terceira supõe uma resposta semelhante à segunda. Estas respostas só podem ser empíricas e, dado o número limitado de casos estudados até agora, qualquer conclusão que se estabeleça terá um valor meramente provisório. O presente trabalho pretende constituir um contributo para o problema, ainda que apenas como um modesto início do amplo debate que, sem dúvida, se seguirá. Baseando-nos nos dados objetivos que fomos verificando, enfrentemos sucessivamente as três questões.

A coincidência observada entre o desenvolvimento do processo psicótico, e as alterações simultâneas nos modos de viver e trabalhar, acompanhado das mudanças de estilo que ocorrem em obras de alguns grandes artistas que sofrem de psicose, torna muito plausível a possibilidade de que a doença constitua uma condição determinante de suas produções muito peculiares. Seria um verdadeiro milagre se a reincidência de casos para que possam

1 “Se nos perguntarmos sobre a relação entre Esquizofrenia e Obra/Trabalho” (*Fragen wir nach der Beziehung zwischen Schizophrenie und Werk*). (Nota do Editor).

2 (Nota do Editor): “A princípio não se pode querer perguntar nada mais do que:” (*Zunächst kann man nichts weiter fragen wollen als:*).

3 No original em alemão, *In der dunklen, rätselhaften Tiefe physiologisch-psychologischer Zusammenhänge ist der schizophrene frozeB ein Faktor, ohne daB darum dem Werk selbst ein schizophrener Charakter zukame*, não há – como figuram tanto na versão em espanhol, quanto na versão em francês – a interrogação.

4 Nota do Editor: “discursos no Reichstag” (*Reichstagsreden*)

5 Nota do Editor: “consideravelmente mais importante para a sua existência” (*für die Existenz erheblich wichtigere*). Há que se destacar que, tanto na versão espanhola, quanto na versão francesa, esta passagem – que inclui a palavra *Existenz* – foi traduzida por “personalidade”. Aqui, optamos por manter a tradução por “existência”, por considerarmos uma noção mais abrangente.

\* Original alemão, Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, publicado em 1922. O texto aqui traduzido (especificamente o capítulo V, pp. 253-268) é uma versão da tradução em espanhol – Jaspers, K. (1956). Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swendeborg y Hölderlin. Madrid: Aguilar – Tradução de Rodrigo Luiz Turra, Orcid: 0009-0004-6706-4487. O texto foi revisado com apreciações do original alemão e francês, por parte do Editor Yuri Ferrete (Nota do Editor). A notas originais estão indicadas por letras minúsculas, enquanto as N. do E. seguem por numerais.



ser registrados se devesse apenas ao puro “acaso”.

Poder-se-ia argumentar a esse respeito que todos os grandes artistas apresentam uma evolução mais ou menos semelhante, no sentido de que, assim que experimentam uma nova revelação, correm para desenvolver um novo estilo, e esse seria o procedimento de atuação não apenas possível, se não usual, do gênio, mesmo quando a psicose não está envolvida.

Somente uma resposta pertinente seria possível aqui: seria necessário comparar cuidadosamente os dados biográficos e a evolução estilística de qualquer um desses gênios não anormais. Na minha opinião<sup>6</sup>, porém, seria quase impossível encontrar um único caso em que o trabalho consciente de um artista se traduzisse em mudanças de estilo tão repentinas e frequentes como a de van Gogh, por exemplo. Talvez fenômenos semelhantes possam ser encontrados na puberdade e nos anos seguintes (mais tarde, apenas por decisão arbitrária e não ditada por genuína sinceridade<sup>7</sup>); mas se uma mudança tão radical como a que comentamos ocorre por volta dos trinta anos, qualquer psicólogo realista que saiba o que fazem, investigará a possível causa fora do espiritual. O que é verdadeiramente decisivo não é apenas a irrupção repentina de um processo que ao longo de alguns meses vai conhecer um desenvolvimento ascensional vertiginoso, mas que a curva da sua evolução coincida cronologicamente com o processo patológico e que, da mesma forma que não é de forma alguma um fenômeno espiritual, nem pode ser interpretado exceto com muitas restrições, em um plano espiritual. Em seu desenvolvimento contínuo e demorado, o gênio cria novos mundos, dentro dos quais cresce, por sua vez. O gênio doente também constitui um novo mundo; a coisa é que, dentro dele, se aniquila. Admitir que o processo mórbido possa constituir uma condição do trabalho criado durante a esquizofrenia é uma concessão que não leva a absolutamente nada, pois apenas reitera a conhecida experiência de que qualquer excitação do sistema nervoso pode contribuir para estimular, em indivíduos dotados para isso, criação artística. De minha parte, devo confessar que generalizações como essa não me dizem absolutamente nada; o que me interessa extremamente, quase diria que me emociona, é verificar que tal relação se confirma num caso muito preciso e concreto. Mas a questão que me interessa ou não, não apresenta interesse científico<sup>8</sup>.

Atentemos para a segunda questão: diante de uma mudança de estilo que representa claramente um avanço em relação à produção artística anterior – ainda que não sejamos capazes de determinar exatamente em que consiste intrinsecamente<sup>9</sup> –, acreditamos ser possível que ela esteja condicionada, não só pela esquizofrenia, mas também por outras condições não espirituais<sup>10</sup>? Como não estamos nos referindo a criações isoladas ou à busca de técnicas, mas a modificações que perduram na evolução artística posterior, não cabe tentar estabelecer relações com fenômenos transitórios como uma embriaguez ocasional ou uma doença passageira. Será preferível comparar a esquizofrenia com outros transtornos psicopáticos ou cerebrais. Que o alcoolismo, que altera tão profundamente a pessoa<sup>11</sup>, possa produzir efeitos semelhantes, parece-me altamente improvável: não conheço nenhum caso em que tal fenômeno tenha ocorrido. Doenças como a que afligiu Fechner<sup>12a</sup> podem introduzir este ou outro fator sem precedentes, um aumento de interesse, mas não uma mudança completa e radical de estilo. A vida é sempre uma vasta unidade<sup>13</sup> e, se há uma ruptura, esta não se dá na profundidade, mas sobretudo na superfície. Os efeitos que podem ser comparados aos da esquizofrenia são os da paralisia. Nietzsche (se aceitarmos o diagnóstico usual de sua doença, embora também tenha sido levantada a hipótese bastante improvável de que ele sofria de algum tipo de combinação de esquizofrenia e paralisia) experimentou, ao mesmo tempo que seus primeiros distúrbios psíquicos, uma “mudança de estilo”. Também em seu caso pode-se distinguir duas personalidades<sup>14</sup>, duas maneiras completamente distintas, e um bom conhecedor de sua obra não hesitaria em dizer a qual das duas pertenceria as coisas que escreveu.

Por fim, consideremos a terceira questão: uma mudança de estilo, decorrente da esquizofrenia, se reflete em algum traço específico visível na obra? Para ver se realmente existem diferenças apreciáveis entre as alterações devidas à paralisia geral e as que podem surgir da demência, será necessário estabelecer comparações entre as obras de vários esquizofrênicos – não somente na vida<sup>15</sup>, mas na produção, como tal –, e entre estes e aqueles que podem apresentar uma mudança no estilo de artistas perfeitamente

6 Nota do Editor: “De acordo com o meu conhecimento” (*Es würde siech nach meiner Kenntnis*).

7 Nota do Editor: “Ou depois de uma decisão teórica em pessoas inclinadas a uma inautenticidade” (*oder später aus einem theoretischen Entschluss bei zur Unechtheit neigenden Menschen*).

8 Nota do Editor: “Mas a questão que me interessa não pode ser respondida cientificamente” (*Aber die Frage, was mich interessiere, ist nicht wissenschaftlich zu beantworten*).

9 Nota do Editor: “Ainda sem compreendê-lo em sua característica especial” (*noch ohne ihn in seiner Besonderheit aufzufassen*).

10 Nota do Editor: “extra espirituais” (*aussergeistige*).

11 No alemão, *Menschen*, que costuma se traduzir por “ser humano”. Igualmente, tanto a versão espanhola quanto a versão francesa, por “personalidade” (vide Nota 5). Perceba o leitor que, anteriormente tínhamos *Existenz* e agora, *Menschen*, por isto optamos por traduzir aqui por “pessoa”, pelo seu caráter mais abrangente (Nota do Editor).

12 <sup>a</sup> G.-Th. Fechner, o célebre médico, filósofo e psicofísico alemão, padecia de uma doença nervosa acompanhada de abundantes sintomas que ele mesmo descreve em seu *Tagebuchnotizen*, publicado em J.-C. Kunze: *Fechner*, Leipzig, 1892. Cf. Moebius: *Fechner's Krankheitsgeschichte*, *Neurol. Beiträge*, 1894 (H. Naef).

13 Nota do Editor: *Gestalt*

14 No alemão temos aqui *Physiognomie* ou “fisionomia”, aqui, certamente, no sentido de modo de apresentação. A versão francesa, aqui, remete apenas a “dois aspectos diferentes de sua obra”. Mantivemos a perspectiva como está descrito no espanhol, como “personalidades” (Nota do Editor).

15 No original em alemão, *biographisch*, ou na biografia (Nota do Editor).





“normais”<sup>16</sup>. A tarefa que tudo isso implica é gigantesca; e, até agora, apenas alguns passos foram dados para sua realização.

Mais por pura intuição do que com base em seus conhecimentos científicos<sup>17</sup>, qualquer psiquiatra detectará uma espécie de “clima esquizofrênico” em muitas das obras de Van Gogh datadas entre 1880 e 1890, e nas de Hölderlin, posteriores a 1802, assim que os situar no tempo de sua execução. Dada a semelhança deles de muitas das criações de arte contemporânea, pode ser mais difícil para o observador atual perceber esse ar indefinível do que para o observador do início do século. Mas todas essas impressões não resolvem nada para nós por si mesmas; elas são uma mera indicação de que estamos na presença de algo que teremos que tentar entender e formular objetivamente. Por enquanto, teremos que descartar certos mal-entendidos que nos saltam imediatamente à vista. O conceito “esquizofrenia” não é unívoco, mas contém uma variedade quase infinita de significados, dependendo do sentido em que é tomado. Às vezes designa todos os processos irreversíveis que não constituem lesões cerebrais orgânicas ou distúrbios epiléticos; outros aludem a certas experiências que só podemos tentar interpretar do ponto de vista psicofenomenológico<sup>18</sup>, e que constituem todo um mundo estranho de existência psíquica<sup>19</sup>. Essas experiências foram nomeadas individualmente com certa precisão, mas sem chegar a uma caracterização satisfatória de todas elas juntas. É uma realidade monstruosa, que não podemos conceber por meio de seus sintomas simples, tangíveis e objetivos, mas sim considerá-la em cada caso como uma totalidade psíquica (sobre cuja existência o psiquiatra pode tirar conclusões, a partir de alguns desses sintomas isolados, embora sempre duvidoso, desde que você não tenha uma visão geral do todo).

Desde aí, deve-se descartar qualquer ideia de explicar o sentido das pinturas de Van Gogh pelo expediente de colar-lhe a etiqueta de “quadros de um louco”. No entanto, para aqueles que consideram que a existência do mundo esquizofrênico constitui um dos fatos essenciais e mais inquietantes que a vida nos oferece, estas pinturas abrem a perspectiva de vir a compreender algo que o simples exame clínico dos doentes nunca permite determinar. É claro que para isso é preciso que o espectador esteja predisposto a admitir o que de raro e singular suas observações certamente lhe oferecerão. Quem tentar enquadrar toda essa arte nas classificações históricas usuais do absolutamente racional, ou quem não for capaz de apreciar nesse tipo de obra outra originalidade que não aquela que pode oferecer qualquer artista de gênio, não experimentará essa especial “comoção” que eu e outros espectadores experimentamos ao contemplar essas pinturas. Mas aquele que adota tal atitude também não se perguntará nada, pois que necessidade terá de esclarecimentos, se nem mesmo percebe que há algo a esclarecer?

Há ainda outro mal-entendido que deve ser rejeitado. O fato de se pretender definir aquela indefinível “atmosfera esquizofrênica” que estas obras têm, não significa que elas, em si mesmas, sejam *mórbidas*<sup>20</sup>. O espírito está acima da antinomia saúde-doença<sup>21</sup>. Mas as obras enraizadas em um substrato que se pode caracterizar como mórbido<sup>22</sup> talvez apresentassem traços específicos que constituíssem um ingrediente substancial no mundo do espírito, que, entretanto, não viria a existir na realidade até que a própria psicose criasse as condições propícias por isso, sua aparência. Essa vulgaridade mental que nos leva a atribuir uma nuance pejorativa ao termo “enfermos”<sup>23</sup> por sistema ou a considerar que a doença não desempenha nenhum papel na cena do conhecimento, nos cega ao extremo de nos impedir de ver uma realidade que, até agora, só podemos compreender através de demonstrações isoladas<sup>24</sup>; uma realidade que somos absolutamente incapazes de interpretar, que nos é mesmo difícil afirmar, provavelmente porque ainda somos incapazes de escapar aos preconceitos e restrições que nos acorrentam ao sistema conceptual vigente<sup>25</sup>, apesar de intuirmos que ela já está se desintegrando para dar lugar a algo mais amplo, mais ágil, mais abrangente.

Vamos agora reunir essas evidências que surgiram ao longo de nossas investigações, para determinar o que pode ser específico no mundo muito especial da esquizofrenia.

Comecemos observando que a “comparação entre Hölderlin e Van Gogh” é extremamente instrutiva. A diferença essencial que se nota entre os dois nada tem a ver com a diversidade das modalidades artísticas que um e outro praticam. Hölderlin, tão etéreo, tão ideal, é exatamente o oposto de Van Gogh, o realista abrangente, o homem sempre ligado à terra. Ambos são uma daquelas personalidades que não se adaptam facilmente ao ambiente; mas Hölderlin é delicado, exigente ao extremo, enquanto Van Gogh é de temperamento explosivo que, se assediado ou encurralado, pode reagir com a maior violência. Essa

16 No alemão, “saúdável”, *gesund* (Nota do Editor).

17 Nota do Editor: Em uma atitude/comportamento pré-científica (*Im vorwissenschaftlichen Verhalten*)

18 A tradução francesa traz aqui a expressão “méthode psychologico-physiologique” (certamente com um erro de grafia na primeira palavra, que deve designar “psicológico”) (Nota do Editor).

19 Nota do editor: Todo um mundo estranho de existência psíquica (*eine ganze Welt sonder baren seelischen Daseins*)

20 No alemão, *Krank*, “doente”. A versão francesa optou por colocar – entre aspas – anormais (Nota do Editor).

21 Ou normal e anormal (Nota do Editor).

22 Idem Nota 20 (Nota do Editor).

23 Nota do Editor: A maneira burguesa de usar o termo doente para depreciá-lo, ou de achá-lo banal quando se encaixa em contextos epistemológicos (*Die spiessbürgerliche Art, den Begriff “krank” zur Herabsetzung zu benutzen oder sein Hineinspielen in Erkenntniszusammenhänge banausisch zu finden*).

24 Nota do Editor: Somos capazes de aprender apenas causisticamente (*die wir bis heute nur kasuistisch fassen können*)

25 Nota do Editor: presumivelmente porque estamos presos a categorias de valores limitadas e em um aparato conceitual (*vermutlich weil wir in hegrenzte Wertkategorien verstrickt sind und in einen Begriffssapparat*)





dissimilaridade de personagens não apenas não exclui uma semelhança extraordinária no comportamento dos dois quando a esquizofrenia entra em cena<sup>26</sup>, como a torna ainda mais surpreendente. Em primeiro lugar, a analogia em termos de desenvolvimento: uma fase preliminar, caracterizada por uma certa excitação interior, por preocupações filosóficas; o paciente sente-se mais seguro de si, menos preocupado com a impressão que pode causar: ocorre uma surpreendente mudança de estilo que é saudada, tanto pelo interessado como pelos outros, como um progresso, como a conquista de um topo supremo. Este período é seguido por um primeiro ataque de psicose aguda, que será repetido em intervalos curtos. O trabalho criativo, porém, não é interrompido momentaneamente, dificilmente sofre ataques e ainda oferece alguma outra novidade rigorosamente inédita. Durante todo esse período há uma tensão aguda entre as impressões vívidas recebidas durante a psicose e o esforço violento que o paciente faz para controlá-las. Ele opõe uma resistência desesperada às forças de dissolução que lentamente ganham terreno. Ambos os artistas têm agora uma visão mítica do mundo, e a experimentam de forma indubitável, embora tenda a se traduzi-la em imagens mais ideais, e o outro, pelo contrário, a incorporá-la em formas predominantemente realistas. A arte e a vida assumem uma importância ou significado que antes não tinham, seja ela chamada de metafísica ou religiosa. As obras estão perdendo lisura. A “grossura construtiva” de Hölderlin é paralela à grosseria agressiva de algumas das telas de Van Gogh. O que costumamos chamar de sentimento da vida, da Natureza ou do mundo torna-se em ambos os casos mais realista, mais atual, mais cheio de conteúdo metafísico.

Mas o campo da esquizofrenia é amplo. Nele há espaço para uma multiplicidade de aspectos; nele podemos observar não apenas aqueles fenômenos de liberação demoníaca que ocorrem no início da doença<sup>27</sup>, mas também as mais horríveis manifestações de devastação e desintegração mental; vemos a paranoia em sua forma original e transformações semelhantes a automatismos. Sem deixar de lado os poucos casos que examinamos neste trabalho, Hölderlin e Van Gogh representam um tipo diametralmente oposto ao que vimos encarnado em Strindberg e Swedenborg. Nas obras desses últimos, a esquizofrenia não é fundamentalmente mais do que um ingrediente material, enquanto na obra dos primeiros ela condiciona a forma íntima, o próprio processo de sua criação. Nos últimos, a capacidade de produção literária permanece intacta até o último momento, sem nunca realmente entrar em colapso; nos primeiros, o ritmo de produção acelera, imerso em uma tempestade interna que explode em determinado momento, do qual se precipita aquele processo de desintegração que culmina na anulação total da capacidade criativa que neles caracteriza o estado final. É precisamente durante a fase inicial e nos anos subsequentes de crise aguda que sua atividade atinge o máximo, enquanto Strindberg, quando seu ataque mais violento o atinge na casa dos noventa, para de escrever completamente; suas obras mais importantes estão escritas, de fato, já em seu estado final.

Embora representados por personalidades tão sugestivas quanto as aqui consideradas, esses dois tipos de demência, tão radicalmente opostos, ainda são algo esquemáticos. O esforço de assimilar a qualquer um deles todos os casos de loucura que podem ocorrer entre filósofos, poetas ou artistas seriam em vão. Se Kierkegaard, por exemplo, fosse um esquizofrênico – o que, claro, estamos longe de poder provar, pois temos uma completa falta de informação sobre a natureza de seus sintomas mais elementares – ele não se encaixaria em nenhum desses dois grupos. Mas, se levarmos em conta que esses esquizofrênicos excepcionais são raros, talvez não seja despropositado focalizar nossas observações naquela ampla massa de loucos que em estabelecimentos psiquiátricos se dedicam à escrita, pintura, esculpindo ou desenhando, a fim de desenvolver assim a cobertura daquilo que, em meio à sua diversidade, pode lhes ser comum como fator condicionante da doença. Há o inconveniente de haver, neste último tipo de louco, o substrato sobre o qual a loucura poderia engendrar seu maravilhoso florescimento artístico, mas não o gênio absolutamente indispensável para sua produção. No entanto, fatos surpreendentes são às vezes encontrados em arquivos clínicos, que agora começam a ser submetidos a análises comparativas sistemáticas<sup>28b</sup>. Mas não há razão para sonhar que todos esses fenômenos possam ser reduzidos a um denominador comum; ao contrário, será necessário tentar discriminá-los e especificar em que consistem suas notas diferenciais. Hoje, não estamos em condições de dizer se seria frutífero interpretá-los à luz das obras geniais a que nos referimos, ou se, pelo contrário, são eles próprios que decifrarão a chave para eles. Eu, pela minha parte, não tive oportunidade até agora de ver nada que se possa comparar, em termos de criação artística, aos de Hölderlin ou van Gogh; por outro lado, se conheço coisas que apontam, mesmo remotamente, para obras do tipo das de Strindberg ou Swedenborg (por exemplo, os de Josephson), e outros que não têm a menor semelhança com nenhum dos dois tipos a que nos referimos (portanto, os de Méryon). Mas, acima de tudo,

26 Nota do Editor: Essa diferença em sua natureza espiritual original não exclui a semelhança no período esquizofrênico, que é ainda mais marcante (*Diese Verschiedenheit in ihrer ursprünglichen geistigen Artung schließt die Ähnlichkeit in der Zeit der Schizophrenie nicht aus, diese ist vielmehr um so auffallender*)

27 Nota do Editor: processo (*Prozessen*).

28 <sup>b</sup> Devemos a Prinzhorn uma coleção única de obras de arte executadas por esquizofrênicos (5.000 exemplares, de mais de 300 pacientes). Reunidos com esforço e tenacidade excepcionais, eles estão agora na Clínica Psiquiátrica de Heidelberg. O fato de estarem juntos permite compará-los e submetê-los a uma análise metódica que antes era impossível, quando estavam espalhados por todos os cantos da Europa. Prinzhorn também compilou um índice crítico da bibliografia sobre o assunto, publicado no vol. 52 do *Zeitschrift für d. ges. Neur. u. Psychiatrie* (1919). Veja também sua excelente obra ilustrada *Bilderei der Geisteskranken*, 2ª. ed. (Julius Springer, Berlim 1923). Também: Morgenthaler: *Ein Geisteskranker als Künstler* (E. Bircher, Berna, 1921) e R. A. Pfeifer: *Der Geisteskranke und sein Werk* (A. Kröner, Leipzig, 1923).



o que não se deve esquecer é que na esquizofrenia também existem outras possibilidades, diferentes das examinadas, que até agora não se manifestaram coincidentemente em um louco de gênio. A esquizofrenia é todo um mundo. Para que uma investigação deste mundo seja frutífera, devem ser levados em consideração os pontos de vista que se apresentam a seguir, entre outros: a cronologia é condição indispensável para qualquer compreensão, ou seja, a fixação do momento em que cada obra foi executada e a ordem de sucessão das diversas vicissitudes da doença. A correlação resultante desses dois conjuntos de dados revelará a duração e a importância relativa da fase inicial, ou seja, o estágio preliminar e o primeiro surto, a oposição entre os ataques agudos com os períodos mais calmos. Também seria conveniente observar se o paciente tem em cada uma dessas fases, assim definidas, o que poderíamos chamar de intuições, e se essas intuições se repetem sem mais delongas; se existe aquela tensão a que nos referimos antes, decorrente da antítese entre os impulsos psíquicos materiais e o imperativo ordenante que tenta discipliná-los, e se pode ser caracterizada como tal, ou se, ao contrário, desenhos ou outras obras os baixos analógicos surgem em grande abundância, fruto de um trabalho calmo, sereno e perseverante. Tendo em conta que muitos doentes não começam a escrever, desenhar ou pintar até adoecerem (claro, o número desses “artistas”, embora não pareça de forma alguma desprezível, verifica-se, face à enorme multidão de seus congêneres, muito pequena), não será demais determinar se ele mediou um aprendizado, não apenas técnico, mas também estilístico (nesse sentido, é presumível que a pesquisa seja mais lucrativa quando se aplica a indivíduos que já tenham alguma formação artística anterior). Não devemos descartar a possibilidade de que certas obras que atraem a atenção de quem as contempla não sejam muito apreciadas por seus próprios autores, ou seja, que impressionem por si mesmas, como produtos espontâneos e naturais. Será necessário tentar distinguir o que pode haver neles de consciência artística, de beleza instintiva, de encontro fortuito de elementos heterogêneos, e o encanto que talvez emane de algum desses ingredientes, mas sem grandes esperanças de chegar a uma dissecação precisa em que cada um deles é claramente diferenciado. Finalmente, é importante comparar os trabalhos realizados por esquizofrênicos em outras épocas (antes de 1900) e os realizados hoje. Isso permitirá destacar uma característica específica da esquizofrenia, que consiste em uma imutabilidade ao longo do tempo. O que poderíamos chamar de extratemporalidade da doença torna-se evidente assim que se comparam as conhecidas figuras que Goethe contemplou na Sicília, na villa Pelagônia, com as obras dos loucos de nossos dias, e se observa a estreita relação que os une a todos<sup>29c</sup>.

É comum apontar o fato de que, na doença mental<sup>30</sup>, há um ressurgimento da atividade criativa do indivíduo, quando ele se vê liberado de suas inibições anteriores. Supõe-se que o inconsciente vem à tona, que os obstáculos impostos pela civilização são rompidos. E que isso se deve também à analogia apresentada pelos sonhos, mitos e pela vida psíquica das crianças. Essa teoria da supressão das inibições pode ser interpretada de várias maneiras. Talvez seja mais bem compreendido que seja aplicado à paralisia geral; assim, por exemplo, no caso de Nietzsche, pode-se chegar a uma explicação bastante satisfatória das obras de seu último período como mero produto da supressão de seus complexos, que permite a manifestação de sua verdadeira idiosincrasia; mas quando tentamos aplicar essa mesma teoria a Hölderlin ou Van Gogh, o resultado é diametralmente oposto, pois o que mais chama a atenção neles são as forças inéditas que são desencadeadas quando a doença irrompe. Em casos como o de Nietzsche, tem sido costume inveterado recorrer à imagem, tão intransigente, da desintegração; nestes outros o que aparece são experiências de um tipo espiritual completamente diferente de todas as anteriores. Para além de a produtividade poder talvez aumentar em consequência da excitação nervosa do sujeito, levando à descoberta de novos meios de expressão que, por sua vez, trariam um enriquecimento da linguagem artística universal, também é um fato que desenvolveu certas forças inéditas que assumem suas próprias formas objetivas: forças espirituais por excelência, que não são nem sãs nem mórbidas em si mesmas, mas que prosperam no terreno da doença.

Neste ponto, uma digressão não fará mal. Existem alguns pintores e escultores notáveis, vítimas de esquizofrenia, cujas patografias ainda estão por fazer. Sua obra poderia ser analisada sob o ponto de vista que temos apresentado aqui. Mas só nos é possível esboçar algumas indicações sumárias sobre os casos a que aludimos.

1. Josephson é um deles. Como artista, classifico-o no mesmo tipo de Strindberg. Da mesma forma que a sua não é equiparada à de Hölderlin, a de Josephson nada tem a ver com a de Van Gogh, exceto no que diz respeito à psicose de que ambos padeceram. Em Josephson há uma discrepância absoluta entre as obras realistas de seu período normal, que lhe deram tão justa celebridade, e as executadas durante a doença, em que representa, com uma serenidade para além de todos os rompantes, as suas visões mágicas e demoníacas, sem forma bem definida. Entre esses dois tipos de desenhos existe um abismo tão profundo quanto aquele que separa os primeiros trabalhos científicos de Swedborg dos escritos teosóficos posteriores. Pouco tempo depois de enlouquecer, os desenhos de Josephson já não despertavam o menor interesse. Referindo-se a eles, Wohlin escreveu em 1909: “Não podem ser considerados como obras de arte, no sentido comum da expressão. Uma espécie de rachadura, de desordem interior, que vem de ter suavizado o sentido das formas e proporções, pode ser visto neles. Apesar disso, eles ainda mostram vestígios de uma fantasia extraordinária e um gosto decorativo altamente refinado, então podemos adivinhar

29 <sup>c</sup> Reproduzidas em Kraepelin: *Lehrbuch der Psychiatrie*, t. I.

30 No original, *Geisteskrankheit* (Nota do Editor).



quais esperanças foram frustradas neste artista<sup>31d</sup>.

2. Méryon é um artista de interesse excepcional. As reproduções das suas obras são facilmente acessíveis numa monografia de G. Ecke, cujo prefácio permite ter uma ideia do extraordinário efeito que devem ter causado<sup>32e</sup>. Os detalhes biográficos ainda não estão satisfatoriamente estabelecidos (Ecke ressalta que deixou uma infinidade de obras não vendidas). Vou relatar os detalhes mais importantes de sua vida. Nascido em 1821, o jovem Méryon estudou para oficial da Marinha. Abandonando a carreira, só começou a se iniciar na arte da gravura em 1849. Ao longo de sua vida, suas atividades se limitaram a esta modalidade artística; sua arte não é uma arte para ele, mas o meio de expressar suas relações com os poderes misteriosos. Ao mesmo tempo em que gravava suas primeiras obras-primas (1850-54), surgiram os primeiros sintomas da psicose que o obrigaria a ser internado em um asilo (1858). Seu quadro clínico é composto por alucinações, perseguições (no seu caso, por “jesuítas”) e outros sintomas igualmente típicos. Após um período de liberdade, foi novamente internado, em 1886, no asilo de Charenton, onde morreu em 1868. Sua produção não apresenta mudanças realmente apreciáveis de estilo: surge, já quase em plena maturidade, de repente; atinge seu auge, entre 1852 a 1854; depois vai perdendo vigor e qualidade embora, de tempos em tempos, ainda apareçam algumas gravuras primorosamente trabalhadas. O gráfico de produtividade pode ser resumido brevemente nas seguintes figuras, que resumem as cópias e originais registrados em cada ano:

1849 a 1850, 16 cópias e dois originais;  
1851 a 1854, 25 originais e uma cópia;  
1855, declínio repentino: nenhum original, três cópias;  
1856 e 1857, nada;  
1858, uma cópia;  
1859, nada;  
1860 a 1861, 10 cópias e cinco originais; a partir daqui algumas gravuras dispersas nos anos seguintes;  
1867 e 1868, nada.

Ou seja: depois de dois anos copiando para aprender, alguns anos de máxima produtividade, durante os quais grava as obras que podem ser consideradas, sem dúvida, as mais extraordinárias que já saíram de seu buril, enquanto ao mesmo tempo a doença começa; depois, um colapso repentino e um retorno ao trabalho de cópia, correspondendo às traduções de Hölderlin e às réplicas de Van Gogh. Visões de esquizofrenia já aparecem nas gravuras mais recentes, como dragões e outros monstros voadores, enquanto poderes antes misteriosos eram apenas sugeridos, indiretamente, por meio de linhas e formas.

3. Por fim, aludiremos a um artista que, tanto quanto sabemos, não era esquizofrênico, mas que, numa época em que ainda não estava na moda, pintou alguns quadros que à primeira vista sugerem loucura: referimo-nos a Odilon Redon. Na obra de Pfeifer<sup>33f</sup>, citada acima, comparam-se desenhos de temas sobrenaturais pintados por um indivíduo normal com os executados por esquizofrênicos. Redon poderia ter sido um termo de comparação muito mais interessante, visto que é um verdadeiro artista, cuja inspiração é sincera, pois aborda conscientemente os motivos profundamente enraizadas em seu próprio ser, mas que se traduzem de maneiras que parecem estar nas mãos de um esquizofrênico. No entanto, suas obras são semelhantes às do tipo Josephson, como é o caso de quase todos os loucos, e não às do tipo Van Gogh ou Méryon<sup>34g</sup>.

31 <sup>d</sup> Wohlin: “Josephson”, em *Kunst und Künstler*, ano VII, páginas 479 e ss. Este artigo contém numerosas ilustrações de obras do período normal, mas nenhuma do da loucura. Cf. a obra de Hartlaub em *Genius* (ano II, fasc. I, 1920), com boas reproduções do período da psicose.

32 <sup>e</sup> Goesta Ecke, *Méryon*, em *Meister der Graphik*, t. XI, Leipzig, Klinkhardt e Biermann, s.d. (o prefácio é de 1923), aponta inúmeras ilustrações.

33 <sup>f</sup> Pfeifer, R.A., *op. cit.*

34 <sup>g</sup> Sobre Redon, ver André Mellerio: *Odilon Redon, peintre, dessinateur et graveur* (Floury, Paris, 1923).



**Editor – Adriano Furtado Holanda**

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia  
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>  
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]  
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL  
Email: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com) / [aholanda@ufpr.br](mailto:aholanda@ufpr.br)