

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume V - N° 1
2024

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 5 – N. 1

2024

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 5, n. 1 (2024) – Curitiba, 2024.

83p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 5 n.1, 2024. 83p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Phenomenology,
Humanities
and Sciences
Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 5 – N. 1 – 2024

ISSN 2675-4673

EXPEDIENTE

Editores

Adriano Furtado Holanda
(Universidade Federal do Paraná)
Yuri Ferrete
(Universidade de Lisboa / Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Editores Associados

Camila Muhl
(FAE-Centro Universitário)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Mariana Cardoso Puchivailo
(Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo)
Paulo Coelho Castelo Branco
(Universidade Federal do Ceará)
Victor Luis Portugal Clavisso
(KU Leuven)

Conselho Editorial

Anna Luiza Coli
(Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague)
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)
Il6no Izidio da Costa (Universidade de Bras6lia)
Joelma Ana Gutierrez Espindula (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)
Michael Barber (Saint Louis University)
Nilton J6lio de Faria (Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas)
Paolo Scolari (Universit6 Catt6lica di Milano)
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)
Shirley Mac6do Vieira de Melo (Universidade Federal do Vale do S6o Francisco)

Diagramação e Arte Final

Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Apoio

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (Abrapfe)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

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

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências

E-mail: aholanda@yahoo.com

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

SUMÁRIO

Editorial

Editorial	VII
------------------------	------------

Artigos

La Palabra en Psicoterapia: Una Comprensión Fenomenológica Hermenéutica del Habla y la Vida	
Danilo Andrés Rodríguez Lizana (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile)	
O Conceito de Simpatia e seu Significado para a Psicologia Clínica	
Murillo Rodrigues dos Santos (Universidade de Brasília)	
Experiência, Crise, Estrutura: Problemas Elementares da História e Filosofia da Psicologia numa Perspectiva Fenomenológica	
Hernani Pereira dos Santos (Universidade Estadual do Ceará)	
Thinking, Fast and Slow, in the Life-World: A Comparison of D. Kahneman and A. Schutz's Renditions of Common Sense	
Joaquin Trujillo (Sigetic, Houston, TX, USA)	
Sobre a Filosofia Social de Alfred Schütz: O Começo de seu Pensamento	
Lucas Pissette de Lima (Universidade Federal do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná)	

Tradução - Texto Clássico

Sobre el Sentimiento de lo Sublime	
Marc Richir (2000), Tradução de Jeison Andrés Suárez-Astaiza	

Tradução

The Exhibition of Words: A (Political) Idea of Theatre (1992)	
Denis Guénoun (Centre d'Études de la Langue et Littératures Françaises, Sorbonne-Paris), Translated by Duane H. Davis	



EDITORIAL

Inaugurando a produção do ano de 2024, os membros da Equipe Editorial da revista Phenomenology, Humanities and Sciences tornam pública uma nova edição, iniciando por um número com múltiplas facetas abordando os campos da Psicologia, Filosofia, Sociologia e interlocuções necessárias. Contando com investigadores de todas estas áreas, a atual edição traz à luz debates a partir de grandes pensadores do século XIX e XX, tal como Edmund Husserl, Alfred Schutz, Thomas Kuhn, e outros.

A primeira investigação veiculada nesta edição é de autoria do Danilo Andrés Rodríguez Lizana com o trabalho titulado “La Palabra en Psicoterapia: Una Comprensión Fenomenológica Hermenéutica del Habla y la Vida”. Reconhecendo uma eclosão de estudos acerca de elementos de transformação não especificados ou comuns na psicoterapia, bem como a exploração da aliança terapêutica, a investigação faz uso do método hermenêutico para permitir a elucidação de categorias transversais que falem sobre a ontologia do ser humano a partir da sua própria mobilidade e acontecimento na fala. Este empreendimento almeja transcender de forma mais ampla as barreiras estabelecidas por teorias explicativas fragmentadas, proporcionando uma compreensão mais holística e transcendental.

Murilo Rodrigues dos Santos, publica nesta edição, o seu artigo com o título de “O Conceito de Simpatia e seu significado para a Psicologia Clínica”. O intento primordial do seu trabalho consiste na inserção do conceito de simpatia no cenário da psicologia, mediante uma consideração profunda da perspectiva do encontro e da intrincada noção dialógica. Ao percorrer esse trajeto conceitual, o autor aborda o conceito de empatia, propondo um diálogo com o de simpatia, para que assim formem uma díade teórica explicativa, cujo desfecho se traduz no aprimoramento substancial da eficácia nos encontros terapêuticos na esfera clínica da psicologia.

Neste número, o leitor também poderá realizar a leitura do trabalho do Hernani Pereira dos Santos, que publica sua investigação sob o título de “Experiência, Crise, Estrutura: problemas elementares da História e Filosofia da Psicologia numa perspectiva Fenomenológica”. Neste ensaio, o autor empreende uma incursão na interseção do pensamento de Thomas Kuhn, notadamente em sua penetrante análise do comportamento científico e das matrizes epistemológicas delineadas em seu clássico “A Estrutura das Revoluções Científicas”, com a abordagem fenomenológica no processo de construção do conhecimento. Tendo como fulcro a tríade ontológica, metodológica e epistemológica, direciona-se o olhar para a intrincada tessitura que configura o cenário psicológico. O texto aborda a equivalência entre o pensamento normal de Kuhn e o naturalismo, sob análise fenomenológica. Em seguida, questiona a aplicabilidade dos estágios de Kuhn à Psicologia, apontando um viés filosófico. Destaca a problemática na concepção da unidade da Psicologia, e analisa o desencaixe entre linguagem e realidade, defendendo uma “mudança de atitude” para lidar com fundamentos.

A quarta publicação desta edição é de autoria do Joaquin Trujillo, com o título “Pensando, Rápido e Lento, no Mundo-de-Vida: Uma Comparação das Interpretações de Senso Comum de D. Kahneman e A. Schutz”. Realizando uma análise comparativa das perspectivas sobre o senso comum delineadas por Daniel Kahneman em seu renomado trabalho “Thinking, Fast and Slow” (2011) e por Alfred Schutz, através de sua fenomenologia da atitude natural no mundo da vida (Lebenswelt), este ensaio investiga as interpretações desses dois autores sobre o senso comum. Destacando não apenas suas convergências, mas também as discrepâncias essenciais, a pesquisa culmina com observações sobre a potencial complementaridade dessas abordagens, enriquecendo a compreensão do tema.

Concluindo a sessão de artigos inéditos, Lucas Pissette de Lima e Adriano Furtado Holanda apresentam a investigação sob o título “Sobre a Filosofia Social de Alfred Schütz: o começo de seu pensamento”. O trabalho empreende uma exploração do início da filosofia social de Alfred Schütz, fundamentado na leitura de sua obra. O ponto de partida do pensamento de Schütz é marcado pela obra “Fenomenología del mundo social” (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, publicada originalmente em 1932). Na citada obra, Schütz estabelece um diálogo entre a sociologia compreensiva de Max Weber, particularmente sua teoria da ação social, e as filosofias de Henri Bergson e Edmund Husserl. A partir dessa proposta inicial, Schütz desenvolve uma leitura original do mundo.

Para concluir, a atual edição também conta com duas traduções, sendo elas: “Sobre El Sentimiento”, originalmente publicada por Marc Richir; e “The Exhibition Of Words: A (Political) Idea Of Theatre”, de Denis Guénoun, versão em inglês de sua publicação francesa.

Desejamos a todos uma excelente leitura, e compartilhamos com todos os leitores da PHS nossa felicidade por manter vivo o nosso projeto que visa contribuir para uma cientificidade rigorosa, democrática e acessível a todos.

Yuri Ferrete
(Editor Associado)

Adriano Furtado Holanda
(Editor Chefe)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



LA PALABRA EN PSICOTERAPIA: UNA COMPREENSIÓN FENOMENOLÓGICA HERMENÉUTICA DEL HABLA Y LA VIDA

The word in psychotherapy: A hermeneutic phenomenological understanding of speech and life

DANILO ANDRÉS RODRÍGUEZ LIZANA*

A palavra em psicoterapia: Uma compreensão fenomenológica hermenêutica da fala e da vida

Resumen: El auge de la investigación en factores inespecíficos o comunes de cambio en psicoterapia, como también la investigación en la alianza terapéutica, marcan la pauta y el camino hacia un intento de comprender el proceso psicoterapéutico de una manera empíricamente genérica, y de manera más transversal que lo logrado por medio de teorías explicativas segmentadas. Haciendo eco de este llamado, el presente artículo interpreta esta deriva como una necesidad de poder aproximarse a la psicoterapia desde ella misma, en su condición transversal de ser un fenómeno propiamente humano. Para este objetivo se ha intentado establecer diálogo con la fenomenología hermenéutica, en busca de categorías comprensivas que permitan su desocultación, buscando respetar el modo en que genuinamente se dona. Como resultado de este diálogo, comprender la vida humana desde una ontología dinámica del evento o acontecimiento permite dar cuenta de su movilidad como también del habla en psicoterapia, como un modo en que la existencia puede encontrar intimidad consigo misma. Esta transformación ontológica permite una estructura unitaria, que abre la posibilidad de comprender el lenguaje, la experiencia y la vida, elementos propios de este fenómeno, como una misma y única dimensión de lo humano.

Palabras claves: Psicoterapia; Fenomenología Hermenéutica; Acontecimiento o evento; Indicación formal.

Resumo: O surgimento de pesquisas sobre fatores de mudança inespecíficos ou comuns em psicoterapia, bem como pesquisas sobre a aliança terapêutica, dão o tom e o caminho para uma tentativa de compreender o processo psicoterapéutico de forma empíricamente genérica, e de forma mais transversal do que o alcançado por meio de teorias explicativas segmentadas. Fazendo eco a este apelo, este artigo interpreta esta deriva como uma necessidade de poder abordar a psicoterapia a partir de si, na sua condição transversal de ser um fenômeno propiamente humano. Para tanto, procurou-se estabelecer um diálogo com a fenomenologia hermenêutica, em busca de categorias compreensivas que permitam sua divulgação, buscando respeitar a forma como ela é genuinamente doada. Como resultado desse diálogo, compreender a vida humana a partir de uma ontologia dinâmica do acontecimento ou ocorrência permite dar conta de sua mobilidade e também da fala em psicoterapia, como forma pela qual a existência pode encontrar intimidade consigo mesma. Essa transformação ontológica permite uma estrutura unitária, que abre a possibilidade de compreender a linguagem, a experiência e a vida, elementos desse fenômeno, como uma e única dimensão do humano.

Palavras-chave: Psicoterapia; Fenomenologia Hermenéutica; Ocorrência ou evento; Indicação formal.

Abstract: The rise of research on non-specific or common factors of change in psychotherapy, as well as research on the therapeutic alliance, set the tone and the path towards an attempt to understand the psychotherapeutic process in an empirically generic way, and in a more transversal way than achieved through segmented explanatory theories. Echoing this call, this article interprets this drift as a need to be able to approach psychotherapy from itself, in its transversal condition of being a properly human phenomenon. For this purpose, an attempt has been made to establish a dialogue with hermeneutic phenomenology, in search of comprehensive categories that allow its disclosure, seeking to respect the way in which it is genuinely donated. As a result of this dialogue, understanding human life from a dynamic ontology of the event or occurrence allows us to account for its mobility as well as speech in psychotherapy, as a way in which existence can find intimacy with itself. This ontological transformation allows a unitary structure, which opens the possibility of understanding language, experience and life, elements of this phenomenon, as one and only dimension of the human.

Keywords: Psychotherapy; Hermeneutical Phenomenology; Occurrence or event; Formal indication.

* Profesor Asistente Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Email: danilo.rodriguez.darl@gmail.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4673-3109>



I. ¿De Qué se Trata la Psicoterapia?

A mediados del siglo XX, H.J. Eysenck (1952) realizó un controvertido estudio en el cual aseveró que el efecto de la psicoterapia no presenta una diferencia comparativamente significativa en contraste a la ausencia de intervención, la cual llevaría a la remisión natural del síntoma en cuadros por él llamado neuróticos. Cuestionada la efectividad de una práctica con pretensiones científicas y ya instaurada como una disciplina reconocida por su supuesta validez, esta publicación despertó una gran cantidad de investigaciones dedicadas a demostrar la efectividad de la psicoterapia (Krause et al., 2006). Hoy en día, gracias a los estudios de meta-análisis existe un amplio consenso respecto a que la psicoterapia es efectiva, en comparación a la ausencia de intervención (Bados, García & Fusté, 2002; Krause et al., 2006).

Este resultado tiende a no hacerse tan nítido y a estrecharse, cuando se compara el efecto de la intervención terapéutica con el efecto generado por intervenciones placebo (Bados et al, 2002; Abarca et al., 2005; Lambert, 2013). El efecto placebo ha sido operacionalizado exponiendo a sujetos en busca de ayuda psicoterapéutica a sesiones con supuestos terapeutas, que no han recibido más formación que una breve capacitación en habilidades blandas de escucha y contención emocional (Bados et al, 2002). De igual manera, los resultados de meta-análisis son concluyentes al afirmar que la psicoterapia es más efectiva que el placebo. Sin embargo, los sujetos expuestos a hablar de sí mismos y de sus problemas, con supuestos terapeutas que no hicieron más que contener y promover la apertura emocional, obtuvieron igualmente un efecto terapéutico de alivio del malestar no despreciable, al menos en casos de menor gravedad (Bados et al, 2002; Abarca et al., 2005; Lambert, 2013).

En busca de proteger el estatuto de la disciplina y su supuesta científicidad, estos resultados pueden ser cuestionado en torno a su diseño experimental, poniendo en entredicho las conclusiones que han sido expuestas (Bados et al, 2002). Sin embargo, no resulta difícil sostener y sería difícilmente refutable, que al parecer el efecto terapéutico y de cura asociado a la psicoterapia ante el dolor humano, no sería un fenómeno exclusivamente reservado a la práctica profesional del psicólogo. Algo ocurriría en el simple encuentro humano, sin mayor mediación de teorías y técnicas, que al menos alivia en parte el dolor subjetivo (Bados et al, 2002; Abarca et al., 2005; Lambert, 2013).

Demostrada la efectividad de la psicoterapia, el auge de la investigación en ésta demostró una nueva problemática que atañe particularmente a la fundamentación teórica que la justifica, como disciplina y técnica que cura el dolor subjetivo (Krause et al., 2006). Las investigaciones de la época demostraron la ausencia de diferencia en términos de efectividad entre los diversos modelos psicoterapéuticos, abriendo el debate ante una aparente homogeneidad o equivalencia. En otras palabras, si todos los enfoques terapéuticos son igualmente efectivos, y estos dicen ser diferentes unos de otros, se vuelve problemático determinar qué es lo que es terapéutico y qué no (Krause et al., 2006). Como última implicancia, se mantiene obscura la comprensión de cómo la psicoterapia ejerce su demostrado efecto de cura (Krause et al., 2006).

Si el efecto de la psicoterapia no está directamente asociado a las especificaciones teórica de cada modelo de intervención, o como se ha denominado factores específicos de cambio, entonces parecieran sí estar asociados a los que se ha denominado como factores inespecíficos o comunes de cambio (Krause et al., 2006; Santibáñez et al., 2008). Estos serían todos aquellos factores que participan en el proceso terapéutico que son transversales a toda intervención, y no están comprometidos o son específicos de un modelo de intervención terapéutico (Krause et al., 2006; Santibáñez et al., 2008).

En esta temática resulta casi obligación citar un muy reconocido estudio realizado por Asay y Lambert (1999), en donde atribuyen porcentajes de responsabilidad del cambio terapéutico a cuatro factores comunes: factores del cliente y eventos extraterapéuticos (40%), factores de la relación terapéutica (30%), expectativas y efecto placebo (15%) y, factores relacionados con las técnicas y modelos teóricos (15%). Resulta sugerente que los factores de la técnica y la teoría, dimensiones que sostienen modelos completos de intervención, tengan un nivel tan bajo de participación, no superior a las expectativas y al efecto placebo. Dado este escenario, una línea importante en investigación en psicoterapia se ha concentrado de manera significativa en comprender el proceso terapéutico, a la luz de todos aquellos factores inespecíficos o comunes de cambio, dando una importante relevancia a lo que compete a la relación o vínculo terapéutico (Krause et al., 2006; Santibáñez et al., 2008).

Los antecedentes hasta aquí expuestos sugieren replantearse el papel que ocupa las teorías psicológicas y las técnicas de intervención que de ellas se desprenden. Todo parece indicar, que el fenómeno de la psicoterapia tiene raíces más profundas en la naturaleza humana cotidiana, de lo que las teorías psicológicas alcanzan a reconocer y explicar. De esta manera, se vuelve necesario e indispensable desarrollar un saber comprensivo



que se preocupe de desocultar y hacer aparecer en el modo más genuino lo que ocurre en la psicoterapia. Es necesario pensar la psicoterapia como un fenómeno originariamente humano y no como un resultado técnico de una teoría explicativa (Arciero, Bondolfi & Mazzola, 2018).

Para esto es indispensable, invertir el modo en que hasta ahora se ha tratado el fenómeno de la vida. Se debe desarrollar una comprensión de la psicoterapia y de cómo ésta ejerce su efecto de cura, estudiándola en su condición de fenómeno humano, tal como se da y aparece. No anteponiendo teorías psicológicas desde las cuales se busca explicar el fenómeno, las cuales por lo general tienden a transformarse en tautologías (Arciero et al, 2018). Este proyecto podría permitir aunar el objeto de estudio de la psicología, y así evitar la cada vez más marcada proliferación de diversas técnicas psicoterapéuticas, transformándose la disciplina en una suerte de torre de babel, en donde cada cual habla su propia lengua y nadie logra entenderse, reconocerse, ni encontrarse con otros.

II. La Psicoterapia en su Dimensión propiamente Humana

El factor de cambio inespecífico o común más investigado es la relación o alianza terapéutica (Corbella & Botella, 2003). Esta dimensión se ha posicionado como una de las variables predictoras más importantes de la efectividad terapéutica, debido al importante rol que se le ha adjudicado en el proceso de cambio (Corbella & Botella, 2003; Asay y Lambert, 1999). Su participación en el proceso terapéutico se ha abordado principalmente desde el efecto transformador que tendría el vínculo intersubjetivo en la psicoterapia (Safran, Muran & Eubanks-Carter, 2011). Dando paso a una comprensión de la psicoterapia como un fenómeno de encuentro, dinámico, relacional y de coordinación, en donde paciente y terapeuta se afectan mutuamente y juntos llevan adelante el proceso terapéutico (Corbella & Botella, 2003; Safran et al., 2011).

Esta transformación se daría en parte a un nivel implícito en el modo de encontrarse consigo mismo y con otros, generando cambios en el modo de relacionarse a un nivel afectivo y vincular (Corbella & Botella, 2003). Sin embargo, el encuentro intersubjetivo de la alianza, también sería un promotor y facilitador de la generación de nuevas representaciones y teorías de sí mismo. En la medida, en que la relación terapéutica se erige como una alianza en busca de comprensión y alivio del dolor subjetivo del paciente, dicho encuentro promueve la narración de nuevas maneras más flexibles, complejas y extensas de abordarlo (Neimeyer, 1998; Krause et al., 2006; Safran et al., 2011).

Muestra de que algo ocurre en el encuentro intersubjetivo de la alianza terapéutica que va de la mano con el lenguaje, permitiendo la articulación de significados y experiencias, es la evidencia que arroja parte importante de la investigación en proceso terapéutico y de los indicadores de cambio que dan cuenta de éste (Krause et al., 2006; Duarte, Martínez, & Tomicic, 2019). Tal como se habla de factores comunes de cambio terapéutico, existen varios esfuerzos por definir lo que sería el cambio genérico, el cual sería transversal y común a toda intervención terapéutica, sin importar el fundamento o justificación teórica desde la cual se intervenga (Krause et al., 2006; Duarte et al., 2019). Este cambio genérico estaría en parte caracterizado por una transformación en los patrones subjetivos de interpretación, explicación y representación, que el paciente realiza de sí mismo, de otros y del mundo. Toda esta transformación se traduciría en una nueva teoría subjetiva, que permitiría la integración y reconocimiento de emociones y afectos, que habían permanecido relegados a la capacidad de narración y reconocimiento explícito. De esta manera, esta nueva posición alcanzada por el paciente, permitiría nuevas acciones y transformaciones conductuales y afectivas, que modificarían concretamente la vida del paciente y la relación con el entorno (Krause et al., 2006; Santibáñez et al., 2008; Duarte et al., 2019).

La psicoterapia ejerce principalmente su efecto de cura, en base a una dimensión propiamente humana del encuentro interpersonal mediado por el lenguaje, en búsqueda de apropiación de sí. Sentadas estas bases, el presente artículo se propone desarrollar una comprensión del uso del lenguaje en el encuentro psicoterapéutico, desde el diálogo que se pueda establecer con los desarrollos filosóficos pertenecientes a la Fenomenología Hermenéutica. Se buscará dar cuenta del lenguaje más allá de su tradicional acepción instrumental, como mero significante que busca hacer referencia a un significado, o a un mundo externo, objetivo e independiente. Por el contrario, el fenómeno del lenguaje se planteará como una dimensión constitutiva de la vida humana, que permite que dos voluntades se encuentren en torno al padecer de una de ellas y traten su dolor.

III. Fenomenología Hermenéutica: Un Modo de Acceso y de Desocultación de la Vida

La fenomenología desde sus orígenes ha buscado “volver a las cosas mismas”, es decir dejar de lado toda explicación y determinación previa que oculte el genuino modo de donación de los fenómenos. Sin embargo, no basta solo con la intención para poder respetar el espíritu fenomenológico –dar cuenta de los fenómenos de la vida tal como éstos se dan y donan en la vida consciente–, se hace necesaria la discusión de un método que pueda permitir dicho modo acceso y trato con la vida (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018).

La fenomenología en manos de Martín Heidegger surge precisamente de la necesidad de un nuevo modo de acceso a los fenómenos, para evitar caer en lo que denuncia como la desvitalización de la vida. Hei-



degger advierte en la fenomenología de la cual es heredero un idealismo trascendentalista, precisamente en el modo de acceso a los fenómenos de la vida (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018). La suspensión de la actitud natural o *epoché*, además de la reducción eidética, – métodos desarrollados por su maestro Edmund Husserl– los considera modos de acceso y trato con la experiencia humana, que desvitalizan el modo de ser más propio de la experiencia humana. Si la consciencia y la experiencia de vivir tienen como cualidad fenoménica fundamental la intencionalidad, sería contraproducente suspenderla para poder acceder a una supuesta esencia trascendental (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018).

Husserl, por medio de la intencionalidad de la consciencia, logra hacer de la experiencia humana un fenómeno que trasciende más allá de sí misma, en la medida en que todo acto intencional de la consciencia es de un objeto intencional. Logra sacar la conciencia de su enclaustramiento en el sujeto (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018). Sin embargo, lo trascendental se vuelve polisémico hacia una vertiente idealista, cuando plantea un método fenomenológico eidético, que busca aquellas cualidades depuradas, reducidas y fundamentales de la conciencia (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018).

Para evitar caer en la denunciada desvitalización de la experiencia, Heidegger se nutre y recurre a la hermenéutica, radicalizando la fenomenología a un nivel ontológico, que abre la posibilidad de un nuevo modo de trato y acceso a la vida (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018). El filósofo alemán, va más allá de la hermenéutica como simple disciplina o práctica de la interpretación de textos bíblicos. Considerando la noción de intencionalidad de la consciencia –el estar volcado y vuelto hacia el mundo, de manera indisoluble–, plantea que el modo de ser más propio y originario de la vida humana es el modo de la interpretación y de ser esa interpretación (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018). Heidegger radicaliza la intencionalidad de la conciencia de una manera antológicamente hermenéutica. De esta manera, el modo de ser más propio y radical de la conciencia humana es el de vivir interpretado fuera de sí mismo, es decir fácticamente. Este modo de ser fuera de sí mismo y ya interpretado, no es un acto de la conciencia temática, ni un proceso cognitivo, ni representacional. El mundo que se dona aparece y se articula hermenéuticamente en torno a un sentido, es parte de la experiencia y vivencia intencional de la vida humana (Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018). La facticidad, como cualidad fundamental de la vida humana, es ser ya interpretada en una relación de sentido con el mundo, siempre volcada y de cara a la apertura y posibilidad de su existencia. De esta manera, Heidegger se refiere a la vida humana como *Da-sein*, neologismo alemán traducido como Ser-ahí. Entonces, la vida humana fáctica es, se da y acontece, en el ahí de su ser, fuera y arrojada a sus circunstancias y devenir (Heidegger, 1927/2003; Xolocotzi, 2004; Grondin, 2018).

La incorporación de la hermenéutica hace eco a su sentido original del griego *hermenéuein*, el cual hace referencia al anunciar, comunicar e indicar, incluso transmitir un mensaje, como lo hacía el dios griego Hermes (Heidegger, 1999; Quintana, 2018). Si la vida humana en su condición intencional es un estar interpretado que anuncia, comunica e indica un sentido, la fenomenología, como modo de acceso que busca dar cuenta del fenómeno de vivir tal cual se muestra y aparece, debe respetar ese ser una interpretación y sentido, por medio de anunciar, comunicar e indicar dicho sentido (Heidegger, 1999; Quintana, 2018). Para esto, el paso siguiente será poder definir cómo es que se da dicho modo de estar ya interpretado de la vida, y así poder definir un método de acceso que respete y sea coherente con ese modo de ser.

IV. La Vida Humana como Acontecimiento o Evento de Sentido

Para la realización del proyecto hermenéutico de la fenomenología, Heidegger realiza una profunda crítica –en términos de destrucción– de la ontología occidental, es decir del modo en que ha sido entendido el ser, o el modo en que ha sido comprendido y tratado el modo de ser de los entes (Modesto, 2002; Heidegger, 1927/2003). Destaca que históricamente la ontología occidental ha comprendido al ser, aquello que le da condición de ser a los entes, como algo separado e independiente, causa y fundamento de este mismo. La onto-teo-logía –pensamiento ontológico y teológico occidental– ha buscado, durante los últimos dos milenios y medio, dar cuenta del fundamento, la esencia y sustancia –la causa primera y última– de los entes que habitan el mundo, incluido el sujeto humano (Heidegger, 1990; Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Este modo de tratar con los entes, siempre de cara a encontrar el fundamento y causa de estos, subyacente a ellos mismos, ha generado una escisión ontológica en la relación entre lo humano y su mundo, como también en la relación de lo humano consigo mismo (Heidegger, 1990; Xolocotzi, 2004). La vida humana, desde esta ontología de la sustancia, se transforma en una conciencia epistemológica independiente de su mundo, el cual está constituido por entes con fundamentos en sí mismos a ser descubiertos. Por otro lado, esta misma conciencia epistemológica al preguntarse por sí misma, comienza a buscar aquellas esencias trascendentales que son la condición de posibilidad y preceden su propia existencia (Heidegger, 1990; Xolocotzi, 2004). Es así, como termina por producirse la ya mencionada desvitalización del movimiento que caracteriza a la vida. Si los entes del mundo, incluido el ser humano, están dotados de un fundamento estático que es principio de su existencia y movimiento, del cual hay que dar cuenta, la expresión móvil de ese fundamento no es más que un accesorio, un distractor que debe ser depurado y neutralizado (Modesto, 2002; Xolocotzi, 2004; Esperón, 2023).

La temporalidad del ser de los entes desde la onto-teo-logía ha sido comprendida desde la presencia presente, al menos en un doble sentido (Modesto, 2002; Esperón, 2023). Por un lado, el fundamento de lo que



es al tener una cualidad sustancialista, puede ser tratada como algo que se devela en evidencia presente ante quién la requiera. Mientras que, por otro lado, en la medida en que dicha sustancia sea inamovible e inmutable, su continuidad es siempre presente. Tiene condición de ser de manera independiente al tiempo, incluso hasta como condición de posibilidad del tiempo, pero nunca sujeta al tiempo (Heidegger, 1999; Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Como alternativa a esta onto-teo-logía estática de la sustancia y del fundamento, Heidegger propone una ontología dinámica de la venida a la presencia, del evento o del acontecimiento –en alemán *ereignis*– (Heidegger, 1990; Modesto, 2002; Esperón, 2023). Si la ontología estática de la sustancia y del fundamento genera una escisión de la intencionalidad, que caracteriza a la vida consciente, y una desvitalización de su movilidad, con la noción de evento o acontecimiento, se busca repara estas fisuras ontológicas. Entender al ser, o su acaecimiento de sentido, de esta manera, implica abordar la venida a la presencia de la experiencia consciente como un movimiento de aparición y desocultación (Modesto, 2002; Esperón, 2023). El ser ya no es considerado como el fundamento esencial o causa primera de los entes, sino que el movimiento de aparición y mostración. La vida humana aparece, se dona en conjunto como una red de remisiones de significado, como un movimiento de venida a la presencia. Los fenómenos se donan en su significatividad apareciendo, mostrándose y desocultándose; como también se ocultan en la medida en que dejan de ser. Una comprensión ontológica dinámica que deja fuera toda posibilidad de fundamentos estáticos, subyacentes a los entes al modo de la permanencia idéntica de sí mismos (Modesto, 2002; Esperón, 2023).

De esta manera, Heidegger logra lo que se denomina como una estructura antológica unitaria, es decir la copertenencia y correspondencia entre el ser y lo humano. El fenómeno humano es un acontecimiento fáctico de sentido, que lo hace aparecer a él y a las circunstancias de cara a las cuales su ser se juega. Hablar de la vida humana como Dasein, o ser-ahí, es precisamente no poder concebirlo de otra manera que no sea de cara a sus circunstancias, un ser completamente fuera de sí, e inseparable del mundo que acontece en modo de evento junto a él (Heidegger, 1990; Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Si el fenómeno humano se corresponde y copertenece con el ser, entonces también se abre la posibilidad de que lo humano se pregunte y demande su propio sentido. De esta manera se posiciona al fenómeno humano como un espacio privilegiado de apertura al ser; de la posibilidad de ser como también de la posibilidad de ser la escucha y de pregunta por ese sentido (Heidegger, 1990; Modesto, 2002; Esperón, 2023). El fenómeno humano tiene la única y singular cualidad de ser el sentido que hace aparecer toda significatividad, como también de traer a la presencia por medio de la pregunta y la escucha el sentido que lo hace ser. De esta manera, la vida humana deja de ser comprendida como el resultado de un fundamento estático, o como la expresión de una esencia permanente e invariante, y pasa a ser comprendida como un sentido que busca realizarse a sí mismo en las circunstancias de su existencia. Un sentido que también puede replegarse sobre sí y ser la pregunta por su propio sentido (Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Preguntarse por el sentido del mundo, desde una ontología del evento o acontecimiento, es preguntarse por el lugar que ocupa lo humano en relación a ese mundo, debido a la copertenencia y correspondencia entre el ser y lo humano (Modesto, 2002; Esperón, 2023). El evento o acontecimiento, en su venida a la presencia y acaecimiento de sentido, porta en sí mismo lo que es de suyo propio –porta un mundo completo ya comprendido–, en donde lo humano es parte de él. Debido a que el ser de los entes ya no es entendido como una sustancia que los fundamenta, posibilita y precede, preguntarse por el mundo finalmente es preguntarse por sí mismo. Es decir, pensar y preguntarse por el sentido del ser, es pensar y preguntarse por lo humano, y lo humano transformarse en ese preguntar (Modesto, 2002; Esperón, 2023). La ontología del evento o acontecimiento permite comprender la manera en que la vida humana, siendo un sentido que acaece en su circunstancialidad como comprensión unitaria de sí y del mundo, puede transformarse a sí misma en el preguntar e interrogar de su propio sentido. El mismo acto de interrogar la propia vida es un evento, en donde el acontecimiento de ser cobra el sentido del mismo interrogar, demostrando la movilidad ontológica con la que se mueve constantemente la vida humana (Heidegger, 1990; Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Entendida de esta manera unitaria la relación entre el fenómeno humano y las circunstancias en las que acontece y se hace evento su existencia, se hace un poco más comprensible lo que podría suceder en el encuentro terapéutico. Es posible plantear la psicoterapia como una instancia en donde la propia vida se pregunta por sí misma, y por cómo acontece su existir y devenir en el evento de vivir. La psicoterapia sería una instancia de mediación en donde la vida se pregunta por sí misma, y se transforma en ese preguntar. La propia vida que acontece como sentido, es capaz de preguntarse por su propio acontecer y volverse evento en ese interrogar y requerir. Dos voluntades coordinadas interrogan el padecer de una de ellas, en busca de comprensión y algo de resolución, habitando y recorriendo los recovecos del existir de quien padece.

Sin embargo, ¿cómo es que la vida humana puede ser evento y acontecimiento en el interrogar, requerir y preguntarse por su propio sentido? En otras palabras, ¿cómo es que la voluntad puede realizarse en un cuidar y resguardar los propios sentidos que la movilizan? De esta manera se abre una nueva dimensión humana, que es el objetivo principal de la presente investigación, a saber, el lenguaje. Es principalmente por medio de las palabras que la vida humana puede tematizar su propio sentido que la moviliza y proyecta. La vida humana es capaz de corresponder y copertenerse con el ser que la anima, por medio del habla que vuelve palabra su propio ser (Arce, 1977; Rocha, 2005).



V. Lenguaje como una Dimensión de Cuidado y Requerimiento

Una onto-teo-logía de la sustancia, es decir del fundamento estático de los entes que habitan la tierra, incluida la vida humana, escinde a la consciencia del mundo que habita y de sí misma, relegándola y enclaus-trándola en los confines de la subjetividad (Heidegger, 1990; Modesto, 2002; Esperón, 2023). Además, hace que el lenguaje quede remitido a una mera cualidad funcional del sujeto. Si el ser de los entes y de la vida se encuentra subyacente y oculto como fundamento, principio y causa primera, la conciencia humana por medio del lenguaje establece una relación epistemológica, en donde no hace otra cosa que hacer referencia a esa realidad ontológica de manera externa y objetiva (Arce, 1977; Rocha, 2005; Quintana, 2018).

La psicoterapia, como disciplina que trata con la vida humana en busca de su comprensión y cura, no es ajena a este modo en que lo humano se relaciona consigo mismo. El teorizar respecto al alma o la psique, incluyendo el ejercicio psicoterapéutico, se puede transformar en un acto de mera referencia por medio del lenguaje. Un intento de entrar en intimidad de la vida humana consigo misma, en donde abundan las palabras y la arquitectura de ideas, sin embargo, no se logra tocar ni llegar a sí misma (Arciero et al., 2018). Desde esta ontología, la vida humana por medio del lenguaje no hace otra cosa que hacer referencia a sí misma en una actitud de conocimiento, dando paso a una comprensión de sujeto meramente epistemológico y asumiendo la transformación terapéutica en esta misma línea (Arciero et al., 2018).

Por el contrario, tratar la vida desde la ontología del evento o acontecimiento permite dar cuenta del modo en que ésta entra en una relación consigo misma, en donde el habla deja de tener una función referencial, y se transforma en el modo privilegiado en donde la vida puede cuidar de sí misma y establecer una relación de intimidad (Escudero, 2004; Arciero et al., 2018). En el habla, lo humano se encuentra y se pliega sobre sí mismo, desocultando su propio sentido y siendo ese requerir e interrogar. La vida humana por medio del lenguaje es capaz de hablarse en un doble sentido: Es capaz de hacer hablar el sentido que la anima y moviliza. Como también, es capaz de encontrarse a sí misma, dirigir ese hablar a sí misma e interpelarse en ese hablar (Arce, 1977; Heidegger, 2002; Rocha, 2005; Quintana, 2018). Estructura ontológica unitaria, en donde se copertenecen y corresponden lo humano, el habla y el ser (Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Sin embargo, en la medida en que el fenómeno humano de la existencia se da en el modo de un acontecimiento o evento de sentido, no goza de una esencia o substancia que determine su vida, que sea fácilmente identificable y reconocible como un objeto estático y determinado (Heidegger, 1990; 2002; Modesto, 2002; Esperón, 2023). La vía clásica epistemológica no es capaz de dar cuenta del modo en que la vida humana se realiza en sus circunstancias, ya que ésta es un ejercicio constante de acontecimiento y no una substancia que perdure y se mantenga idéntica a sí misma (Quintana, 2018). Dada estas circunstancias, el lenguaje debe adoptar una actitud distinta a la mera referencialidad directa y evidente. Si la vida es la existencia fuera de sí misma, y no el resultado de un fundamento esencial y estático, es por medio del acontecer de los eventos que se puede llegar a ésta, y no por medio de un acceso directo, evidente y transparente (Heidegger, 1990; 1999; 2002).

De esta manera, el lenguaje como habla se transforma en algo más que la simple referencia al mundo o a sí mismo. El hablar de sí mismo pasa a ser una instancia primeramente de escucha del decir que moviliza la existencia y, que a su vez, hace que le broten las palabras (Arce, 1977; Heidegger, 2002; Rocha, 2005). Previo al hablar del lenguaje, la vida es movilizada por un verbo, sentido o decir, que cuando se escucha puede volverse palabras en el lenguaje. De esta manera, solo en la intimidad y encuentro de lo humano consigo mismo, el sentido que moviliza su existencia puede volverse palabras. Y es por medio de este hablar el decir originario, que moviliza la existencia, que la vida humana puede encontrar intimidad consigo misma (Arce, 1977; Heidegger, 2002; Rocha, 2005). En palabras de Heidegger (2000), el lenguaje pasa a ser la morada o casa del ser, lugar privilegiado en donde lo humano puede escucharse y hablar esa escucha; y de esta manera ser el pastor de aquel sentido que anima su propia existencia, por medio de hacer que hable en las palabras. Sin embargo, al existir una copertenencia y correspondencia entre lo humano y el ser, el lenguaje por medio del habla también es la morada de lo humano, y el lugar en donde la vida humana es capaz de encontrarse íntimamente y cuidarse (Arce, 1977; Rocha, 2005).

VI. Ontologización del Lenguaje por Medio de la Noción de *lógos* y *alétheia*.

En este punto de la exposición de los desarrollos hermenéuticos de la fenomenología, es posible acercarnos un poco más a responder las inquietudes planteadas respecto a cómo dar cuenta del habla en el encuentro psicoterapéutico. Siendo la vida una realización fáctica de sentido, en el ahí de su existencia arrojado al devenir, en tal acontecer también habita la posibilidad de plegarse sobre sí misma e interrogar su propio ser (Arce, 1977; Rocha, 2005; Quintana, 2018). Esta intimidad facilitada y guiada que se produciría en el encuentro terapéutico se daría en las palabras coordinadas en el dialogo, que poco a poco develarían y cuidarían del cómo del padecer. En este contexto, el lenguaje realizado en las palabras estaría próximo a la escucha atenta y respetuosa del sentir más genuino de quién padece, buscando hacer aparecer y develar los sentidos que han



permanecido alienados por el padecer. De esta manera, el habla se muestra como un trato íntimo de quien sufre consigo mismo y del clínico con su paciente, como un habitar cuidados y atento, que resguarda los sentidos que movilizan la existencia, más que una mera función referencial de elementos estáticos, distantes y ajenos.

El habla en terapia es intimidad, es encuentro, es la posibilidad de que el sentido que moviliza la vida humana se pregunte por sí misma y sea ese preguntar. Es por esto, que es posible afirmar que el ser humano es hermenéutico al menos de dos modos: Por un lado, su modo de ser más propio es el de encarnar un sentido que busca la realización de sí mismo en su existir, de esta manera siendo una interpretación en la relación con sus circunstancias. Mientras que por el otro, en la media en que su existencia es un sentido, puede tomarse a sí mismo interpretando su propio modo de estar ya interpretado arrojado a sus circunstancias (Heidegger, 1999; Quintana, 2018). Por tanto, la vida humana hermenéutica solo puede dar cuenta y entrar en intimidad consigamos misma de una manera interpretativa, coherente con su modo de ser ya un sentido (Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Esta correspondencia y cooperentencia entre el lenguaje, lo humano y el sentido, que acontece y se hace evento en ellos, se evidencia de manera nítida en la noción de *lógos*. Los presocráticos, antes de que la filosofía se transformara en un ejercicio de descomposición y análisis, se preguntaban por el *arché*, el elemento fundamental, primero y unificador de la *physis*, o naturaleza (Laiseca, 2007; Holzapfel, 2017; Pérez-Paoli, 2020). Heráclito, defensor del cambio y movimiento permanente, usaba la voz griega de *lógos* para referirse a un verbo o sentido movilizador de la *physis*, armonizador de los fenómenos y de los contrarios que en ella se despliegan, que trae a la presencia, a la luz o al ser, los entes del mundo, de la misma manera que los oculta. Por medio de la noción de *lógos* se buscaba hacer referencia a aquel modo de ser dinámico y móvil del universo, incluida la vida humana. Una movilidad con sentido, un verbo propio del universo que le da coherencia unificada a todos los fenómenos que acontecen en él (Laiseca, 2007; Holzapfel, 2017; Pérez-Paoli, 2020).

Lógos es el sustantivo, mientras que *légein* es la voz hecha acción o verbo de este sentido dinámico y unificador. La acción de *légein* originariamente debe ser comprendida como el acto de decir, mostrar, presentar, hacer aparecer en el habla, para quién habla como también para quien escucha (Laiseca, 2007; Holzapfel, 2017; Pérez-Paoli, 2020). Por medio del mostrar y hacer aparecer permite reunir a más de uno en torno a un sentido. Para los griegos el *lógos* iba de la mano con la comunidad, con la *polis*. Era el sentido que unificaba y permitía el habitar en comunión por todo un grupo en mitos y dioses. *Légein* es reunir en un sentido, como también a otros entorno a ese sentido, mientras se trae a la presencia aquello que se quiere mostrar y hacer aparecer en presencia de otros (Laiseca, 2007; Holzapfel, 2017; Pérez-Paoli, 2020).

El *lógos*, en su polisemia y ambigüedad heraclítica tan propia del pensar poético presocrático, permite dar cuenta del sentido unificador y movilizador del mundo, que acontece como evento y donación. De la misma manera que permite comprender unitariamente el lenguaje que surge de aquel sentido (Laiseca, 2007; Holzapfel, 2017; Pérez-Paoli, 2020). El lenguaje como habla por medio de las palabras es capaz de hacer aparecer, traer a la presencia, aquel sentido desde el cual el mundo acontece. Pero ese hablar no es otra cosa que la escucha atenta del decir del sentido, desde el cual las palabras brotan (Arce, 1977; Rocha, 2005). *Lógos* como sentido originario o ser, que reúne y hace aparecer la *physis*, no es distinto al *logos* como habla, que de la misma manera muestra aquel sentido originario. El habla no proviene de otro lado que no sea del decir original del verbo. A riesgo de ser redundante, el verbo *-lógos-* del mundo se vuelve verbo hablado *-lógos-*, por medio de escuchar su decir y permitir que le broten las palabras, que lo sacan de su desocultación (Laiseca, 2007; Holzapfel, 2017; Pérez-Paoli, 2020). Una vez más se alegra por una estructura antológica unitaria, de cooperentencia y correspondencia entre el habla, lo humano y el ser (Modesto, 2002; Esperón, 2023).

De esta manera, lo humano se vuelve el lugar privilegiado en donde el sentido encuentra la posibilidad de apertura para su acaecimiento. Solo en lo humano el ser puede mostrarse, acontecer y volverse evento de su sentido (Heidegger, 1927/2003; Modesto, 2002; Esperón, 2023). De la misma manera, que solo en lo humano se puede escuchar atentamente el decir del ser y de esta manera hacerle brotar las palabras, hacerlo presente por medio del habla. En lo humano acontece el sentido como evento de desocultación, de la misma manera que se puede interrogar aquel sentido y hacerlo evidente por medio de habla (Arce, 1977; Rocha, 2005).

El *lógos* en su ambigüedad y polisemia, abre la posibilidad de habitar el sentido por medio del habla dando lugar al resguardar, escuchar y morar en la verdad del ser (Pérez-Paoli, 2020). De la mano a la noción de *lógos* se encuentra la de *alétheia*, o verdad, que en estricto rigor a la etimología de la palabra, debe ser comprendida como desocultamiento o desvelamiento, o aquello que no está oculto o velado. *Logos* y *alétheia* son dos modos de nombrar una ontología de la *kinesis*, es decir un modo de comprender el ser de los entes o de lo que es, como un movimiento de venida a la presencia, de aparición y mostración (Segura, 2018; Pérez-Paoli, 2020). El ser humano encuentra la verdad por medio de la desocultación del sentido, de hacerlo aparecer, no por medio de un ejercicio de referencia externo a él mismo. La verdad que busca el *lógos* es la de la intimidad o comunión, de la palabra que hace presente el sentido original, el verbo que se vuelve palabra (Segura, 2018; Pérez-Paoli, 2020).

De esta manera, cuando se habla de fenomenología estrictamente desde su etimología *-la conjunción entre phainómenon y lógos-*, se está buscando el decir, mostrar, comunicar y hacer presente (*lógos*) aquello que que se muestra o aparece (*phainómenon*) (Quintana, 2018). Fenomenología no es otra cosa que ese resguardar y cuidar de la manera más próximo el modo en que la vida se da y acontece, es un modo de intimidad, de habitar en la verdad, en la manera que el sentido se despliega (Quintana, 2018).



VII. Indicación Formal: Acceso Fenomenológico a la Vida Fáctica

Entender la fenomenología con esta sensibilidad abre la posibilidad de comprender la psicoterapia en termino afines. Tal como se ha intentado mostrar, la psicoterapia estaría estrechamente ligada a esta dimensión humana, que conjuga el encuentro, el habla, la comprensión y la intimidad, con otro y consigo mismo. Sin embargo, esta proximidad al habitar el modo genuino en que la vida se despliega no está garantizada (Heidegger, 1999; Escudero, 2004). Las palabras que la cuiden busquen su acceso o persigan la intimidad con ésta, no pueden caer en la devitalización de su movilidad característica. La intimidad humana consigo misma demanda un *lógos* o un habla singular, que provenga de su modo de ser más propio y que de cuenta de éste tal como se da, acontece y se hace evento (Heidegger, 1999; Escudero, 2004). ¿Entonces, cómo poder llegar a ese estado privilegiado de intimidad, en donde el habla se aúna con el sentido que lo moviliza y el verbo es un solo *lógos*, que da vida a la vez que pregunta?

A este fin, Heidegger desarrolla la indicación formal como el modo en que la vida humana puede acceder a sí misma, o encontrar intimidad con su modo de ser más propio y circunstancial, sin tener que desvitalizarse (Escudero, 2004; Xolocotzi, 2004). Si la vida humana es pura posibilidad de cara al futuro y sus circunstancias, completamente inacabada, un permanente ejercicio de realización debe poder acceder a sí misma sin detener su modo de ser más propio. La indicación formal permite que la vida de cuenta de sí, del fáctico modo de ser ya interpretada, desde su propia movilidad. Persigue la articulación categorial explícita de la vida humana, preguntándose por cómo acceder a la manifestación inmediata a esta misma, en su fáctica concreción del modo en que acontece como sentido y se dona como experiencia (Escudero, 2004; Xolocotzi, 2004).

Precisamente porque la vida humana es pura facticidad –es decir, posibilidad de realización de sí misma proyectada en el tiempo y en sus circunstancias– que a partir de dicha existencia o ser fuera de sí, la vida humana puede interpretar, requerir o cuestionarse a sí misma (Heidegger, 1927/2003). Puede seguir sus propias pistas que va dejando, en su realización y ser fuera en la facticidad de su concreción. La hermenéutica o interpretación que pueda realizar de sí, obedece y es fiel a la voz griega original de *hermeneia*, es decir: anunciar, comunicar e indicar. En la medida en que la vida humana indique, señale o anuncie la formalidad, o el modo en que su propia existencia va tomada forma en la concreción de su facticidad, estará en la proximidad de su propia intimidad (Quintana, 2018). Entendida como su propio modo de ser interpretación volcada sobre sí misma, que permite la comprensión y apropiación de su modo de ser en el ahí de su existencia (Escudero, 2004; Xolocotzi, 2004).

En la medida en que la indicación formal no apunta a una definición de la vida, ni a la identificación de su esencia o sustancia, esta se apoya en categorías que buscan la transparencia, el hacer aparece nítido o explicitación del modo de la concreción circunstancial de su facticidad (Escudero, 2004; Xolocotzi, 2004). Este hablar utiliza categorías lingüísticas vacías de contenido, que no son definiciones de lo que la vida es, sino que buscan develar el modo en que la vida acontece. Estas categorías siempre están por ser realizadas, ejecutadas o llevadas a la práctica (Escudero, 2004; Xolocotzi, 2004).

La comprensión situacional de la existencia abre una dimensión de intimidad de la vida consigo misma que no es gratuita, sino que conmina e interpela a la propia existencia respecto a la dirección en que se realiza y ejecuta (Escudero, 2004; Xolocotzi, 2004). La indicación formal, al no definir lo que la vida es, no prescribe ni enseña cómo hay que vivir, tan solo muestra y hace responsable a quien obra de su propia existencia y de su destino, una decisión que ha de tomarse siempre sobre un abanico de posibilidades (Escudero, 2004; Xolocotzi, 2004).

Para poder comprender el carácter situacional de la indicación formal, es necesario señalar cómo Heidegger radicalizó y volvió ontológico lo que para Aristóteles era solo un modo de actividad humana entre otros, a saber: la *praxis* (Rubio, 2003; Lozano, 2004). Para Aristóteles la *praxis* era el modo de actividad humana que tenía que ver con lo circunstancial, que no estaba determinado de manera previa y que podía ser siempre de manera distinta según el contexto. De esta manera la *phronesis* era la virtud que le correspondía a este modo de actividad, que ha sido traducida como sabiduría práctica o prudencia. La *praxis* guiada por la *phronesis* estaban principalmente vinculadas con las actividades humanas que tenían que ver con las decisiones vitales relativas al buen vivir o *eudaimonia* (Rubio, 2003; Lozano, 2004).

Para Heidegger, la *praxis* no es un modo de actividad humana más entre otros, sino que caracteriza al modo de ser más propio y originario de su existencia. La *praxis* es la autodeterminación existencial y fáctica que la vida hace de sí misma en cada instante (Rubio, 2003; Lozano, 2004). De la misma manera, la *phronesis* se vuelve más que una simple virtud, y pasa a ser el modo más próximo en que la vida puede encontrar su propia intimidad. Esta manera en que la vida se encuentra a sí misma y cuida de sí, es siempre simultáneo al vivir mismo. Acompaña a la concreción fáctica del vivir sin desvitalizarla, buscando su explicitación y transparencia, guiando al obrante en su condición de arrojo e ineludible deber existir y decidir respecto a su futuro (Rubio, 2003; Lozano, 2004).

La indicación formal como un modo de acceso a la *praxis* vital –el modo en que la vida es fáctica en su concreción existencial– abre la posibilidad de comprender la psicoterapia propiamente como una *phronesis*. Es decir, una práctica de intimidad que busque un trato de la vida consigo misma, que no desvitalice su movilidad fundamental y que provenga desde el mismo acto de vivir (Arciero et al., 2018). Una instancia en que la vida humana en su concreción busque interpretarse a sí misma, de cara a su propio proyecto de sentido



siempre por ser realizado (Rubio, 2003; Lozano, 2004). Entendido de esta manera, al acto terapéutico y su saber práctico no existiría una determinación previa, más que el ejercicio de la prudencia de decidir y actuar según cada caso, cada vida y su contingencia. Esta intimidad alcanzada consigo misma es la captación de las posibilidades e imposibilidades ante las que se encuentra la propia existencia, y la consecuente conminación a la deliberación y decisión de cara a su destino. Así, la vida entra en relación consigo misma sin detener su propio movimiento fundamental, de siempre estar de cara a su propia realización y concreción (Rubio, 2003; Lozano, 2004; Arciero et al., 2018).

Conclusiones

La exposición desarrollada hasta aquí ha intentado dar cuenta de un modo de comprender el lenguaje, particularmente como una instancia que permite el encuentro e intimidad de la vida humana consigo misma (Heidegger, 2002). Con el objetivo de poder abordar lo que ocurre en psicoterapia, en su condición de ser una práctica que surge desde modos de ser o cualidades propiamente humanas. El lugar desde el cual se ha desplegado estos argumentos ha sido desde la fenomenología hermenéutica. Disciplina filosófica que se ha encargado de discutir y dar cuenta del modo más fiel en que la vida humana aparece y se desenvuelve (Xolocotzi, 2004). El dialogo con la fenomenología hermenéutica contribuye con la búsqueda de comprender el ejercicio psicoterapéutico, dejando de lado las teorías explicativas que preceden al trato con la vida, para así poder acceder el fenómeno terapéutico desde su cualidad humana (Arciero et al., 2018).

De esta manera, se puede concluir que la psicoterapia puede ser leída como una instancia en la cual la vida accede comprensivamente a sí misma, por medio de la explicitación y esclarecimiento de su modo de ser fáctico (Arciero et al., 2018). Es una instancia en la cual por medio del dialogo, entre quien padece y su terapeuta, el lenguaje por medio de las palabras busca hablar los sentidos desde los cuales la vida se proyecta y encuentra su padecer. Tal como lo menciona Heidegger (1999; 2000; 2002), el lenguaje en su forma de habla adopta una postura reverencial, de escucha atenta y requerimiento al decir originario de la vida, y por medio de las palabras que le brotan y son fruto de ese decir, la vida puede encontrarse y reconocerse. De esta manera, el habla en psicoterapia no es otra cosa que este plegamiento y requerimiento que la vida hace consigo misma (Arciero et al., 2018). Es el propio *lógos* que moviliza, unifica y articula la existencia, desde el que surgen las palabras y se transforma en habla y lenguaje. Una estructura ontológica unitaria entre el sentido, lo humano y su habla (Modesto, 2002; Esperón, 2023).

Sin embargo, el acceso terapéutico y comprensivo que pueda tener la vida consigo misma no está garantizado. Precisamente por su cualidad de darse como evento y acontecimiento, es necesario hacer uso de categorías lingüísticas que no desvitalicen su cualidad de movilidad fundamental (Heidegger, 1999; Xolocotzi, 2004). Es por esto que la indicación formal, el modo de acceso hermenéutico a la facticidad de la existencia permitiría sin detener el discurrir de la vida, poder acceder a sí misma o al modo de su concreción (Escudero, 2004). Una psicoterapia guiada por la indicación formal buscaría el modo en que la vida de quien padece se realiza a así misma en su fáctico acontecer, y no por la definición y prescripción esencialista de cómo ésta debería ser (Arciero et al., 2018). Así una psicoterapia preocupada por las singularidades de la existencia y circunstancias de cada paciente sería una práctica cercana a la *phronesis*, sabiduría práctica o prudencia. Es decir, una indagación en el modo en que la vida se da, que busca develar sus singularidades y se preocupa de lo que pueda ser distinto y no de las regularidades, generalidades o teorías (Rubio, 2003; Segura, 2018). Este modo de hacer psicoterapia se basaría en la interpelación del paciente, y en su conminación a tener que hacerse cargo de su obrar y de las decisiones que marcan su destino, es decir una psicoterapia de la *praxis* (Arciero et al., 2018).

Lo expuesto hasta aquí es un modo de comprender, cuidar, tratar y desocultar la vida humana, que responde a la necesidad de poder acceder a ella, desde ella misma y no desde teorías ajenas. El objetivo de este artículo es la creación de una sensibilidad y una necesidad, de poder abordar el fenómeno psicoterapéutico como una práctica que proviene propiamente de lo humano y no de un lugar distinto. La psicoterapia no es una creación de lo humano, como una tecnología o un instrumento, no es algo distinto y ajeno a él mismo, sino que proviene desde las raíces más profundas de su propio modo de ser. Por tanto, de estos planteamiento no se puede desprender una técnica, ya que sería contradictorio hacerlo así. La psicoterapia como espacio de intimidad que establece la vida consigo misma, es la inquietud por sus circunstancias y sus posibilidades, y no el ejército de una técnica universal y anónima, que ignore el propio acontecer y singularidad de la misma.

En coherencia con lo anterior, lo aquí expuesto no es una singularidad o cualidad única de un modelo psicoterapéutico específico. Sería contradictorio así plantearlo, ya que los desarrollos fenomenológicos desde los cuales se ha intentado hacer comprensible lo que ocurre en psicoterapia, provienen desde la búsqueda de dar cuenta de la vida humana desde sí misma, y tal como ésta se da y acontece. Es más, precisamente porque las categorías aquí utilizadas provienen desde la vida misma, desde el modo más genuino, cotidiano y espontáneo en que lo humano busca dar cuenta de sí mismo, es altamente probable que todo terapeuta que se preocupe por la experiencia personal de quien tiene en frente se aproxime a lo aquí expuesto.

De esta manera, se considera que el dialogo que se pueda establecer con la fenomenología hermenéutica, puede ser de gran provecho al objetivo de contribuir al desarrollo de un modo de hacer psicoterapia que provenga desde la vida humana (Arciero et al., 2018). Una psicoterapia que anteponga la pregunta por el cómo



de la experiencia personal, antes de cualquier teoría o técnica que defina *a priori* su naturaleza (Arciero et al., 2018). Los avances en investigación en psicoterapia, mencionados en la introducción, así lo anuncian. Comienza a ser necesario aproximarse al fenómeno psicoterapéutico desde él mismo, dejando de lado modelos teóricos que explican lo humano antes de buscar comprenderlos.

Referencias

- Abarca, A., O., Chacón S., A., Espinosa S., F., & Vera-Villaruel, P. (2005). Placebo y psicología clínica: Aspectos conceptuales, teóricos e implicancias. *Terapia Psicológica*, 23(1), 73-82. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=78523108>
- Arce, J.L. (1977) Lenguaje y pensamiento en Heidegger. *Logos*, (12),11-36. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2042626>
- Arciero, G., Bondolfi, G. y Mazzola, V. (2018). *The foundations of phenomenological psychotherapy*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-78087-0>
- Asay, T.P. & Lambert, M.J. (1999). The empirical case for the common factors in therapy: quantitative findings. En M.A. Hubble, B.L. Duncan & S.D. Miller (Eds), *The heart & soul of change. What works in therapy* (pp. 23-55). Washington, D.C: American Psychological Association.
- Bados López, A., García Grau, E., & Fusté Escolano, A. (2002). Eficacia y utilidad clínica de la terapia psicológica. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 2(3), 477-502. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33720307>
- Corbella, S., & Botella, L. (2003). La alianza terapéutica: Historia, investigación y evaluación. *Anales de Psicología*, 19(2), 205–221. Disponible en: <https://revistas.um.es/analesps/article/view/27671>
- Duarte S., J., Martínez G., C., & Tomicic S., A. (2019). Revisión teórica y metodológica de los eventos relevantes en psicoterapia para el estudio del cambio. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, 28(3), 253–265. Disponible en: <https://www.revistaclinicapsicologica.com/article.php?doi=10.24205/03276716.2019.1141>
- Escudero, J.A. (2004). Heidegger y la indicación formal: Hacia una articulación categorial de la vida humana. *Diánoia*, 49(52), 25-46. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58405202>
- Esperón, J.P. (2023). La triple funcionalidad del acontecimiento. *Tábano*, (21), 43-50. <https://doi.org/10.46553/tab.21.2023.p43-50>.
- Eysenck, H.J. (1952) The effect of psychotherapy research: An evaluation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 16, 319-324. <https://doi.org/10.1037/h0063633>
- Grondin, J. (2018) El giro hermenéutico de la fenomenología. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23(3), 170-176. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2427313>
- Heidegger, M. (1927/2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trota.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). Carta sobre el humanismo. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Barcelona: Del Serval.
- Holzapfel, C. (2017). La concepción heideggeriana del logos de Heráclito. *Contrastes*, 22(3), 193-201. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3765>
- Krause, M., de la Parra, G., Arístegui, R., Dagnino, P., Tomicic, A., Valdés, N., Vilches, O., Echávarri, O., Ben-Dov, P., Reyes, L., Altimir, C., & Ramírez, I. (2006). Indicadores genéricos de cambio en el proceso psicoterapéutico. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 38(2),299-325. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80538206>
- Laiseca, L. (2007). El lógos de Heráclito en el pensamiento de Heidegger. *Iter*, (15), 143-169. Disponible en: <http://revistas.umce.cl/index.php/iter/article/view/1874>



- Lambert, M. J. (2013). The efficacy and effectiveness of psychotherapy. En M. J. Lambert (Ed.), *Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change* (6th ed.) (pp. 169–218). Hoboken, NJ: Wiley.
- Modesto, B. (2002). Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger. *Thémata*, 28, 47-69. Disponible en: http://institucional.us.es/revistas/themata/28/03_berciano.pdf
- Neimeyer, R. (1998). Las narrativas generadas por el cliente en psicoterapia. En M. Mahoney & R. Neimeyer (Comp.), *Constructivismo en Psicoterapia* (pp. 219-238). Barcelona: Paidós.
- Pérez-Paoli, U. (2020). "El uso terminológico de Logos y Aletheia en el griego arcaico" de Heribert Boeder. *Revista De Estudios Clásicos*, (48), 139–185. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclasicos/article/view/4045>
- Quintana, J.L. (2018). Fenómeno, Lógos y Hermenéutica: Aristóteles en la construcción conceptual del proyecto fenomenológico del joven Heidegger. *Ápeiron*, (9), 9-20. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6576109>
- Rocha, A. (2005). Más allá de las palabras: El lenguaje en la filosofía de Heidegger. *Revista de filosofía*, 23(49), 1-24. Disponible en: <https://www.produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18090/18079>
- Rubio, R. (2003). La relevancia de la praxis en la ontología del Dasein. *Revista de filosofía*, 15(2), 303-323. <https://doi.org/10.18800/arete.200302.005>
- Safran, J. D., Muran, J. C., & Eubanks-Carter, C. (2011) Repairing Alliance Ruptures. *Psychotherapy*, 48(1), 80-87. doi: 10.1037/a0022140
- Santibáñez Fernández, P. M., Román Mella, M. F., Chenevard, C. L., Espinoza García, A. E., Iribarra Cáceres, D. E., & Müller Vergara, P. A. (2008). Variables Inespecíficas en Psicoterapia. *Terapia Psicológica*, 26(1), 89-98. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=78526108>
- Segura, C. (2018). Heidegger, 1931-1939: Interpretaciones sobre la kinesis. Hacia una Ontología dinámica y aleteiológica. *Discusiones filosóficas*, 19(32) 135-150. <https://doi.org/10.17151/difil.2018.19.32.9>
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Mexico: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés.

Recibido en 01.08.2023 – Aceptado en 13.12.2023



O CONCEITO DE SIMPATIA E SEU SIGNIFICADO PARA A PSICOLOGIA CLÍNICA

The Concept of Sympathy and its Meaning for Clinical Psychology

El Concepto de Simpatía y su Significado para la Psicología Clínica

MURILLO RODRIGUES DOS SANTOS*

Resumo: O objetivo central deste trabalho é a introdução do conceito de simpatia na psicologia, levando em consideração a perspectiva do encontro e a noção de dialógica. Assim sendo, passa-se pelo conceito de empatia, propondo que estes dois conceitos se constituem em uma díade teórica explicativa cujo resultado é o incremento da eficácia de um encontro terapêutico na clínica psicológica. Finaliza-se apontando possíveis posturas simpáticas do terapeuta, bem como cuidados no que diz respeito a influência social exercida no processo de psicoterapia.

Palavras-Chave: simpatia, empatia, existencialismo, psicologia clínica, psicoterapia.

Abstract: The central goal of this work is to introduce the concept of sympathy to the psychology, considering the perspective of the meeting and the notion of dialogic. Thus, we bring the concept of empathy, proposing that these two concepts constitute a theoretical explanatory dyad whose result is the increase in the effectiveness of a therapeutic encounter in the psychological clinic. It ends by pointing out possible sympathetic postures of the therapist, as well as care regarding the social influence exerted in the process of psychotherapy.

Keywords: sympathy, empathy, existentialism, clinical psychology, psychotherapy.

Resumen: El objetivo central del trabajo es introducir el concepto de simpatía en la psicología, considerando la perspectiva del encuentro y la noción de dialógica. Así, traemos el concepto de empatía, proponiendo que estos dos conceptos se constituyen en una díada teórica explicativa cuyo resultado es el aumento de la eficacia de un encuentro terapéutico en la clínica psicológica. Finaliza señalando posibles posturas simpáticas del terapeuta, así como el cuidado en cuanto a la influencia social ejercida en el proceso de la psicoterapia.

Palabras Clave: simpatía, empatía, existencialismo, psicología clínica, psicoterapia.

* Doutor em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília. Email: murillo.psi@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1328-0577>



Introdução

Talvez uma das palavras mais ouvidas pelos psicólogos hoje, independentemente de qual seja a sua abordagem teórica, seja a palavra empatia. Desde os primeiros momentos na universidade, durante a graduação em psicologia, somos acostumados com termos que nos perseguirão em nossa vida profissional, e talvez esta palavra seja um patrimônio transversal da psicologia. Todavia, o que queremos apontar neste trabalho é que há uma importante díade, que se expressa em uma relação dialógica, entre este conceito e o conceito que iremos apresentar sobre simpatia.

Como apresentaremos a seguir, o conceito de empatia é largamente utilizado e estudado na psicologia, mas o conceito de simpatia foi deixado à competência da filosofia, ou mesmo relegado ao senso comum. Assim sendo, não é nosso objetivo apresentar uma revisão exaustiva do conceito de empatia, apesar de fazermos uma breve apresentação dos principais núcleos de sentido atribuídos a este conceito, mas introduzir uma concepção própria de simpatia para a psicologia, em um diálogo da fenomenologia e ontologia relacional de Martin Buber e o Pensamento Complexo de Edgar Morin.

O Conceito de Simpatia na Filosofia

A ideia de simpatia é relativamente antiga na história da filosofia, mas os tratados mais consistentes que versam sobre este enquanto conceito iniciam-se por volta do século XVIII. O primeiro filósofo a tratar amplamente do conceito de simpatia foi David Hume (1711-1776), cuja obra *Tratado sobre a natureza humana*, (Hume, 2009) faz uma citação interessante que coaduna com a nossa ideia de simpatia que trataremos neste artigo: “Assim, segundo constatamos, sempre que, além da semelhança geral de nossas naturezas, existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras, caráter, país ou linguagem, isso facilita a simpatia” (p. 352).

Para o autor, a simpatia é um instrumento que permite nos identificarmos com o outro por meio de processos de semelhança e contiguidade. Trazendo para palavras mais modernas, ou mesmo nos aproximando de um conceito amplamente difundido na psicologia, nos identificamos com o outro por meio daquilo que ele se parece conosco e com a sua proximidade para conosco. Sobre a questão da atração entre semelhanças, Hume (2009) já apontava:

É evidente que as pessoas se associam de acordo com seus temperamentos e disposições particulares: os homens de temperamento alegre naturalmente amam as pessoas alegres; os de temperamento sério sentem afeição pelas pessoas sérias. Isso acontece não somente quando percebem essa semelhança entre eles e os outros, mas também pelo curso natural de sua disposição, e por uma certa simpatia que sempre nasce entre temperamentos similares (p. 388).

E sobre este conceito de simpatia, que ele denomina uma das paixões humanas, conclui:

Quaisquer que sejam as outras paixões que possam nos mover - orgulho, ambição, avareza, curiosidade, vingança ou luxúria -, a alma ou princípio que anima a todas elas, é a simpatia; não teriam força alguma, se fizéssemos inteira abstração dos pensamentos e sentimentos alheios. Ainda que todos os poderes e os elementos da natureza se unam para servir e obedecer a um só homem; ainda que o sol nasça e se ponha a seu comando, que os rios e mares se movam conforme a sua vontade, e a terra forneça espontaneamente tudo que lhe possa ser útil ou agradável - ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima e amizade possa gozar (Hume, 2009, p. 397).

E não é apenas nesta obra que Hume (1995) trata do conceito de simpatia, sendo que ele também o abordará no seu tratado intitulado *Uma investigação sobre os princípios da moral*, como um dos elementos necessários à moral humana, bem como também retomará o assunto em sua obra *Ensaios morais, políticos e literários* (Hume, 2013), onde afirma que a simpatia é uma dotação natural do humano para se reconhecer diante de outros humanos e assim conviver em sociedade moralmente.

De forma geral, podemos dizer que Hume defende que a simpatia é uma propriedade moral natural do ser humano que permite com este reconheça o outro, em seu sentimento, possibilitando assim a sua vida em sociedade. Para que tal dispositivo possa ocorrer, ele deve estar impregnado de uma alguma compreensão de semelhança e contiguidade entre dois seres, e não de uma mera compreensão genérica de identificação com a humanidade.

Por sua vez, outros autores importantes na história do conceito de simpatia foram Arthur Schopenhauer (1788-1860) que em seu tratado *O mundo como vontade e representação* (Schopenhauer, 2005) traz o



conceito de simpatia como *Mitempfindung* que significa “sentir com”, ou seja, a capacidade de identificar-se com o sentimento do outro, em sua filosofia.

Outro filósofo, Henri Bergson, define em *A evolução criadora* (Bergson, 2005) a simpatia como um tipo de intuição ou de instinto, que permite a conexão entre os seres humanos para além da capacidade intelectual. Em oposição à sua noção de inteligência, propõe a noção de intuição como um tipo de conhecimento que não pode ser totalmente abarcado pelas estruturas discursivas humanas, mas como um processo contemplativo e instintivo.

Especificamente, na fenomenologia, temos a obra de Max Scheler (1874-1928) que se debruçou sobre os temas da simpatia em seus tratados *Sobre a fenomenologia e teoria dos sentimentos de amor e ódio* e *Natureza e formas de simpatia*, prolificamente, definindo a simpatia como uma forma de sentir com o outro e solidarizar-se com ele (Cadena, 2013) em um tipo de participação afetiva que permite o cuidado deste outro (Alves et. al, 2018).

Por sua vez, a definição que mais se aproxima da que estamos propondo neste trabalho foi dada *en passant* por Foucault (2000), em sua obra *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, quando este descreve sobre as similitudes do pensamento/saber/linguagem, situando a simpatia como um tipo de atração de coisas, onde o semelhante é trazido para si. E ele coloca como antagonista deste conceito, a antipatia, que por sua vez repele, afasta. Neste sentido, quando falamos da díade empatia/simpatia, de modo algum estamos falando de processos antagônicos ou contraditórios, mas sim complementares. Apesar de ter trazido Foucault para ilustrar essa noção, que aparece rapidamente em sua obra, e que se aproxima bastante da que estou propondo, nossa interlocução se dará por meio das noções de dialógica e de encontro.

O Conceito de Empatia

Como quase sempre ocorre na psicologia, devido ao caráter polissêmico desta ciência (Santos, 2016), quando uma palavra se transforma em um conceito ela pode adquirir diferentes significados. Em um estudo de revisão conceitual, Duan e Hill (1996) identificam ao menos três correntes de pensamento diferentes na psicologia no que diz respeito à definição da noção de empatia, sendo eles: 1) A empatia seria um traço de personalidade, ou uma habilidade geral para conhecer os sentimentos, pensamentos, desejos das outras pessoas; 2) A empatia seria uma resposta afetiva e cognitiva à situações específicas, portanto não uma questão estrutural, mas situacional no comportamento humano; 3) a terceira linha de pensamento está vinculada à como a empatia é experienciada no processo terapêutico, dividindo-a em um processo de três fases específicas, que são a) uma escuta atenta com uma tentativa cognitiva de compreensão do cliente; b) um aprofundamento emocional com a sensibilização do terapeuta; c) um sentimento de unicidade que é produzido na relação terapêutica.

Não é objetivo deste trabalho determinar qual das linhas de pensamento é a mais coerente a respeito da empatia, se esta é um traço de personalidade, disposição situacional ou um processo afetivo-cognitivo. Todavia, apresentaremos a nossa noção de empatia, assim como utilizaremos desta para a introdução de um conceito que é amplamente utilizado no senso comum, mas absolutamente novo na psicologia: a noção de simpatia.

Nossas Definições: Simpatia e Empatia para a Psicologia

Em nossa revisão anterior do conceito de empatia, vimos que o tema foi trabalhado por diversas formas pelos filósofos apresentados, mas uma coisa nos chamou atenção: apesar de cada um trazer contribuições importantes para o tema, algumas vezes o tema é tratado em relação à identificação que o *eu* faz ou tem para com o *outro*. Ou seja, a forma como psicologicamente o *eu* se aproxima do *outro* com base em sentimentos de apreço, solidariedade ou projeção de suas próprias faculdades.

Em nosso ponto de vista, no atual momento de desenvolvimento de nossos conceitos na psicologia, apesar deste tipo de leitura se aproximar do que estamos propondo, tratar a noção de simpatia desta maneira levaria o leitor a facilmente confundir este conceito com o de empatia. Neste sentido, apesar de identificarmos as contribuições de cada um dos autores outrora apontados, temos que pontuar a nossa discordância e proposta.

Entendemos que a **empatia é o movimento psicológico realizado pelo sujeito para entrar no mundo psicológico do outro, aproximando-se dele**. É uma busca por compreensão de como o outro pensa, sente, deseja. É a tentativa de compreender o outro com base na experiência daquele próprio outro. Colocar-se no lugar dele.

Por **simpatia entendemos o processo complementar, em que o sujeito realiza um movimento psicológico para trazer o outro para próximo de seu mundo**. Simpatia é um movimento de influência social na qual o sujeito tenta trazer para perto de si, emocionalmente, outro sujeito, caminhando em conjunto com ele.

Assim como apontado, anteriormente, por Foucault (2000), a simpatia é o exercício de um poder de atração do semelhante para si. Interessantemente, tal noção filosófica é muito próxima até mesmo do senso comum, quando trata da simpatia como algum tipo de comportamento místico, mágico ou ritual que objetiva atrair alguma coisa, como dinheiro, sorte, amor, etc.



Acreditamos que a definição de um conceito de simpatia é importante para a compreensão do processo de encontro psicoterapêutico, porque apenas a noção de empatia é insuficiente para explicar a ligação emocional, a formação do vínculo terapêutico que ocorre quando terapeuta e cliente estão trabalhando. Para que possamos entender a lógica deste conceito de simpatia, fundamentaremos a sua construção teórica nas noções de dialógica, encontro e relação.

Etimologia do Conceito de Simpatia e sua Diferenciação da Noção de Empatia

As palavras simpatia e empatia têm sido utilizadas de forma indiscriminadas por muitos profissionais da psicologia, mas a sua diferenciação começa já na raiz dos termos. Por mais que compartilhem entre si o seu radical, vocábulo grego *pathos*, os significados destas palavras variam grandemente graças aos seus prefixos. Cabe também apontarmos que a tradução do vocábulo *pathos* admite algumas interpretações possíveis, mas aqui adotaremos o seu significado mais amplo, conforme apontado por Martins (1999).

Atualmente o vocábulo grego *pathos* é mais conhecido na psicologia pela sua derivação da palavra psicopatologia – que é o estudo das doenças psíquicas. Todavia, há quem vincule a palavra *pathos* à noção de sentimento, emoção, afeto. Mas de forma geral, segundo Martins (1999), o significado mais amplo da palavra *pathos* é o de uma *disposição humana para algo*.

O que diferencia etimologicamente as palavras simpatia e empatia também diferencia o seu significado: Os prefixos **Em** (grego *En*) e **Sim** (grego *Syn*), significam, respectivamente, *dentro* e *junto*. Ou seja, enquanto a palavra empatia significa a disposição humana para sentir algo por dentro, a palavra simpatia significa a disposição humana para sentir algo junto de alguém.

Desta forma, enquanto o conceito de empatia é aquele em que o sujeito tenta compreender alguma disposição psíquica de outro sujeito, a simpatia é o movimento em que o sujeito tenta trazer o outro para próximo de si, influenciando-o para caminharem em conjunto. Na simpatia há uma tentativa de atração do outro para perto de si, enquanto na empatia há um processo de busca por compreensão do outro.

Isso significa que, por parte do terapeuta, assim como do cliente, em um momento há uma disposição ativa em receber, em outro uma disposição ativa em compartilhar, e isso, em nosso entendimento, é um aspecto fundamental da (dial)ógica de qualquer encontro terapêutico possível.

A Dialógica e o Encontro

Quando Buber (1974/2009) propõe a sua ontologia relacional, trata sobre a essência da vida, da natureza, do humano, e expressa claramente a forma como estes entes se manifestam por meio de dualidades, ou díades. Expressa, por exemplo, as díades EU-TU e EU-ISSO, pelas quais o humano vive e se manifesta. Mas sem discussões extensivas sobre a ontologia Buberiana, recorro à uma célebre citação/pensamento deste autor para embasar a noção de **relação** sob a ótica da dialógica: “Relação é reciprocidade” (p. 18).

Entender o conceito de relação como reciprocidade, que supõe a existência de algum tipo de troca entre dois entes, seja esta troca feita por meio de coisas tangíveis ou intangíveis, é importante para situar a relação entre dois humanos é uma via de mão dupla que pressupõe que ambos entreguem alguma coisa um para o outro – essa é a noção básica que podemos supor de uma troca. E quero pontuar neste trabalho um tipo muito específico de relação, muito ensinada nos cursos de graduação em psicologia: a **relação terapêutica** (Martins, Oliveira, Vasconcelos & Carvalho, 2018; Freitas, 2016; Braga & Vandenberghe, 2006; Figueira, 1989), e a forma como ela se desdobra por meio destes dois conceitos.

Muito se fala sobre a noção da escuta ativa/qualificada/compreensiva (Mesquita & Carvalho, 2014), atitude empática (Kanamota, Bolsoni-Silva & Kanamota, 2016), postura emocionalmente acolhedora (Silveira, Grzybowski, Gomes, Pires, Azambuja & Anderle, 2022), como atitudes do terapeuta diante de seu cliente, dentre outras. Mas em nosso entendimento, apesar de concordarmos totalmente com estas assunções, estas fazem parte do aspecto empático do trabalho terapêutico, na tentativa de aproximação que o terapeuta faz do cliente, na negociação para com este para receber a permissão para entrar em seu mundo.

Tudo isso pressupõe a noção de diálogo, e especialmente a de dialógica, um dos conceitos mais importantes de Buber (2009): esse evento/devir que ocorre no “entre” dois seres complementares e que afirma a existência de ambos. Ou seja, a dialógica é uma noção relacional que se interpõe na lógica do diálogo, do encontro. Assim sendo, há que se destacar que existem profundas relações de complementaridades que precisam ser elaboradas, compreendidas.

Outro autor importante que trata do tema da dialógica é Morin (2005, 2011a, 2011b, 2013), apresentando-o não apenas por meio da ideia de encontro, mas por meio de duas lógicas que caminham paralelamente, contraditória e/ou complementarmente, comunicando-se sem necessariamente promoverem uma síntese (como seria no caso de uma dialética). Ou seja, apresenta a lógica de processos que operam simultaneamente em uma lógica de não-exclusão.

Assim sendo, ressalta-se as noções de complementaridade, processualidade, momento e encontro, numa interlocução entre Buber e Morin, e suas propostas de dialógica que, por mais que próximas, guardam também suas particularidades. Neste sentido, o que estamos apontando é que empatia e simpatia se encontram em



uma dialógica que se dá na complexa trama dos processos terapêuticos.

Se por um lado há um esforço para entrar no universo do outro, há outro para trazer este sujeito para o nosso universo. Essa noção que parece ser óbvia, ao consideramos os movimentos da dialógica (ou mesmo da dialética, que pressupõe uma antítese diante de uma tese para a formação de qualquer síntese), não é suficientemente clara porque a clínica psicológica ainda é considerada sob uma mística da pretensa neutralidade, pilar preconizado por correntes herdeiras do positivismo. Todavia, em perspectivas críticas, fenomenológicas, existenciais e complexas, a neutralidade nada mais é do que uma fantasia (ou mesmo um fetiche) teórica dos pesquisadores que defendem um tipo ainda ingênuo de positivismo (González Rey, 1997; Garnica, 1997; Roehe, 2006), mas cujo discurso ainda parece, infelizmente, muito entranhado na realidade de diversos profissionais da psicologia, promovendo uma...

... Assimetria na Relação Terapêutica

Que ocorre não pelo fato de os sujeitos envolvidos na relação terapêutica serem biológica, social, econômica ou culturalmente diferentes, mas pela criação de uma relação unilateral, onde apenas o cliente entrega elementos afetivos e/ou cognitivos para o terapeuta, causando um esvaziamento da capacidade de troca e de compartilhamento de sentido, com a consequente desistência do processo terapêutico, muitas vezes.

Sob a pretensão de “não influenciar o cliente”, muitos psicólogos clínicos esquecem-se de refletir criticamente sobre o que tal assunção, quer dizer: Se entendemos que a neutralidade nas ciências não é uma aceção válida, é impossível não influenciar o cliente na relação terapêutica, haja vista que qualquer interação entre dois sujeitos no mundo promove algum tipo de influência, seja em nível micro ou macroscópico (Morin, 2013).

Desta forma, entendendo que sempre haverá algum nível de influência em qualquer tipo de relação, isso também se aplica à relação terapêutica. Mas isto não significa um passe-livre ou um salvo-conduto para que o terapeuta realize qualquer tipo de intervenção ou de influência na vida do cliente, significa apenas que sempre há algum tipo de influência que precisa ser estudada e compreendida. Neste sentido, entendemos que a simpatia (e seu contrário, a antipatia), são os níveis mais básicos de influência que um terapeuta pode exercer sobre o seu cliente.

Mas, se a relação terapêutica exerce algum tipo de influência sobre a vida do cliente, uma das nossas preocupações centrais sobre isso deve ser ética: influenciar o quê? Influenciar quanto? Ou, por último, mas não menos importante, o que não influenciar?

O Lugar da Influência na Clínica: Aspectos Éticos Importantes

O nosso Código de Ética da Psicologia, estabelecido pela resolução CFP 010/2005 (Conselho Federal de Psicologia, 2005) estabelece algumas diretrizes básicas que devem ser seguidas, muitas delas absolutamente claras, outras por sua vez, percebo, geram confusões hermenêuticas na experiência de psicólogos clínicos não tão experientes. Um dos pontos que mais gera confusão, em relação ao objetivo de nosso texto, é o expressado no Art. 2º, alínea b, que diz: “Art. 2º - Ao Psicólogo é vedado: (...) b) Induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais”.

O texto proíbe o profissional de induzir convicções, bem como preconceitos, sejam eles de quais ordens for, e isso, em nosso entender significa a proibição de qualquer tipo de influência não solicitada, que não faça parte do universo simbólico ou da cosmovisão do cliente, ou mesmo que não faça parte dos objetivos de trabalho que foram inicialmente acordados no processo terapêutico.

Isso não significa, todavia, que toda e qualquer influência seja condenada. Quando falamos de simpatia, estamos falando de um processo de influência social que denota o compartilhamento de sentidos e/ou valores que sejam comuns à terapeuta e cliente. Afinal de contas, simpatizamos com pessoas que estejam mais próximas de nossa identidade, e isso nos remete a profundos processos de identificação que são descritos de diversas formas, por diversos autores (Freud, 2006; Perls, 1975, 1977; Lacan, 2003; Morin, 2012).

O que entendemos é que no processo de simpatia há um encontro entre duas pessoas, entre um EU e um TU que compartilham algum ISSO (Buber, 1974/2009). E aqui há um ponto chave: a simpatia na clínica psicológica se dá no campo comum do espaço vital de dois indivíduos (Lewin, 1965, 1973).

Ou seja, quando tratamos da simpatia nos processos de influência na clínica psicológica, estamos falando não da adição de elementos psicológicos desconhecidos ao cliente, mas do compartilhamento de sentido, de identificação de elementos que existam na vivência de ambos os sujeitos da clínica, e da forma como tal processo de identificação pode ser favorável à mudança de comportamento ou ampliação de consciência (Polster & Polster, 1979; Yontef, 1998).

Em suma, a influência da simpatia se trata de trazer o outro para perto de si utilizando-se dos pontos em comum que existem na vivência entre ambos os sujeitos no processo terapêutico.

O Que Compartilhar para Influenciar?

Levando em consideração que a simpatia é um processo de geração de confiança, de consideração posi-



tiva e influência social, gostaria de trazer alguns pontos que são possíveis para iniciar tal processo de influência na vida do cliente, longe de ser uma tentativa exaustiva de fornecer uma “lista” final ou um estado da arte sobre o-que-fazer.

Em primeiro lugar, como já exposto anteriormente, certificar-se que o **compartilhamento de histórias, dados, fatos ou ideias, seja daqueles que já estejam presentes na história da pessoa ou do grupo que ela pertença**. Por exemplo, o cliente que é cristão e que procura na terapia um apoio psicológico, ficará também mais simpático se descobrir se seu terapeuta também o é, ou se conhece seu livro sagrado, ou se respeita as suas crenças com conhecimento e profundidade. Não que fazer parte do mesmo grupo social seja pré-requisito para ser psicólogo, longe disso, mas o compartilhamento do *ethos* facilita a interação entre estes.

Outro ponto importante diz respeito à **comunicação positiva no processo terapêutico**, seja ela verbal ou não-verbal, ou seja, aqui estamos incluindo o corpo e a sua corporeidade (Freitas, 2009). Como diria em uma perspectiva comportamental, o terapeuta age como um reforçador social por excelência (Mettel, 1987). É importante que o profissional de psicologia consiga pontuar elementos positivos na relação-terapêutica, no comportamento do cliente, dar feedbacks sobre os avanços do processo terapêutico, pontuando os momentos de melhora/evolução do cliente, e não tendo o seu foco apenas na catástrofe ou na desgraça alheia. Todavia, há que se atentar também aqui para os clientes que tem alguma tendência mais elevada de paranoia, neuroticismo ou desconfiança (use o termo que a sua abordagem permitir) para que este não interprete negativamente a comunicação positiva, como uma tentativa de “sedução” por parte do terapeuta – isso significa que, apesar de ter uma comunicação altamente positiva, há que se fazê-la com parcimônia e equilíbrio quando for necessário apresentar feedbacks mais complicados a respeito de comportamentos ou atitudes negativas do cliente.

Outro ponto que pode aprofundar a simpatia do cliente pelo terapeuta e pelo processo que está se desenrolando é quando o terapeuta sabe **expor as suas próprias emoções de forma positiva para o processo terapêutico** (Cunha & Vandenberghe, 2019). Numa perspectiva positivista ingênua, as emoções eram vistas como fonte de erro (González Rey, 1997), mas quando estamos tratando de perspectivas críticas, fenomenológicas, existenciais e complexas, as emoções do terapeuta importam no processo, pois elas não existem *ex-nihilo*, pelo contrário, emergem da relação terapêutica e devem ser consideradas, podendo ampliar as nossas percepções sobre o humano (Neubern, 2001). As emoções do terapeuta, neste sentido, devem ser tratadas não como resultado de verdades últimas sobre o comportamento alheio, mas como indicadores para a geração de sentido e abertura de possibilidades interpretativas e explicativas sobre o comportamento do cliente (González Rey, 2006).

As próprias **histórias de vida do terapeuta, metáforas e outras histórias externas à relação terapêutica** (Cyrus, Cordeiro & Caldas, 2022; Neubern, 2019, 2021), pois estas podem favorecer a criação de sentidos alternativos para o processo terapêutico, bem como mobilizar com mais facilidade elementos simbólicos de forma fluída, e não rígida como muitas vezes ocorre em intervenções verbais pontuais e objetivas. No que diz respeito ao compartilhamento de histórias de vida do terapeuta, que fique claro que não se trata de colocá-lo como exemplo a ser seguido ou como uma finalidade a ser adotada, mas como um ponto de referência externo e diferente da experiência do cliente, para gerar algum tipo de reflexão que faça sentido dentro do contexto do *hic et nunc*. Ainda que o terapeuta não se proponha, por qualquer reserva à sua intimidade, ter a iniciativa de compartilhar algo de sua vida pessoal, é comum que ele seja instado em algum momento a compartilhar as suas opiniões e ideias sobre determinados temas, e se este não estiver pronto para expor de forma diplomática as suas ideias e opiniões, devolvendo-as ao cliente sob a interrogativa de se estas fazem algum sentido para seu cliente, desenvolverá estratégias de esquiva, o que dificulta em partes a relação terapêutica. Novamente, cabe aqui pontuar que o compartilhamento de histórias deve ser realizado com parcimônia, e precisa estar encadeado numa lógica terapêutica que faça sentido para o cliente, e não aparecer como uma mera “projeção” do terapeuta.

Isso nos leva a reflexão que o terapeuta também pode valer-se de **responder perguntas objetivas para as quais se sinta apto**, pois existem questões que são relativamente óbvias, estáveis ou pacificadas dentro da psicologia, como por exemplo, posicionar-se em favor da promoção dos Direitos Humanos, contrário à todas as formas de preconceito, violência e opressão (Conselho Federal de Psicologia, 2005), assim como questões tautológicas e proposições lógicas incontestáveis.

Outro ponto que ajuda ao terapeuta no processo de geração de simpatia é quando este **consegue gerenciar bem a expressão de suas percepções e intuições**. As percepções, assim como as emoções, conforme já salientamos anteriormente, não aparecem *ex nihilo*, mas fazem parte da construção da relação terapêutica: elas emergem (Morin, 1977/2013) da interação entre dois seres-no-mundo que intercambiam afetos em diversos níveis, incluindo no inconsciente. E quando falamos de nível inconsciente de expressão afetiva, recorremos ao conceito de intuição, previamente elaborado por Bergson (1989), como um tipo de percepção inconsciente sobre algum acontecimento do mundo do qual o sujeito se apropria não por meio de intelectões e nem de linguagem, mas por uma apropriação cujos sentidos imediatos não estão acessíveis de forma linear à consciência (González Rey, 2005). Em nosso ponto de vista, é ingênuo pensar que as intuições que ocorrem em um processo terapêutico advêm do “nada”, pois como diz o princípio filosófico, inicialmente cunhado por Parmênides, *ex nihilo nihil fit* (“nada surge do nada”): Não saber identificar a causa de um fenômeno não significa que tal fenômeno não exista, ou que deva ser invalidado.



Outro ponto que também auxilia na geração de simpatia no processo terapêutico é quando há **compartilhamento de conteúdo educativo** que esteja vinculado aos interesses e aos objetivos terapêuticos do cliente. Isso porque um processo psicoeducacional parte da premissa que o cliente não é um ser “doente”, mas alguém em busca de desenvolver habilidades ou conquistar algum objetivo (Authier, 1977): quando tratamos como “normais” as queixas que são “normais” da existência humana, humanizamos o contato terapêutico, não o vendo apenas como um conjunto de técnicas para “consertar” o indivíduo. Tratar o cliente não como um ser adoecido, mas como um humano com o terapeuta é um fator facilitador para trazê-lo para perto de si. Dito isto, não estou afirmando que não existam momentos em que o sujeito precise de cura, ou que se encontre adoecido em sua existência, mas que nem toda queixa psicológica é necessariamente fruto de uma patologia.

Aspectos de uma Comunicação Simpática

Não poderíamos finalizar esta reflexão sem adentrarmos aos aspectos da comunicação, no que diz respeito à criação deste vínculo onde a simpatia exerce papel essencial. Quando falamos de comunicação, estamos nos referindo não apenas aos **aspectos verbais** desta, mas também aos **não-verbais**, e a todo o “rito” que envolve o acolhimento na clínica psicológica. Assim posto, quero trazer alguns aspectos práticos que não estão suficientemente descritos na literatura científica da psicologia brasileira, sobre posturas “simpáticas” de um psicoterapeuta.

A primeira questão da comunicação para geração de simpatia é que esta antes mesmo do consultório: uma **estética positiva na publicidade do terapeuta**, não focada apenas na patologia, em qualquer desgraça que possa afligir o humano, mas com foco nas potencialidades e possibilidades que este pode obter do processo terapêutico.

O segundo ponto importante é ter um **bom atendimento receptivo** no consultório, seja por meio do teleatendimento, ou do atendimento presencial da equipe. Caso o terapeuta utilize-se de secretários(as), oferecer um bom treinamento para contenção emocional, discrição, cortesia, tudo isso ajuda no desenvolvimento de uma primeira impressão positiva. Bem como na limpeza e organização do local de atendimento.

O terceiro ponto importante, já no que diz respeito ao desempenho do terapeuta é receber e **acompanhar o cliente até a recepção ou saída quando iniciar/terminar o trabalho**: o que parece ser óbvio para alguns, nem sempre o é para todos, pois em minha própria experiência de professor e supervisor clínico, já presenciei alguns profissionais que não faziam este rito de acompanhar o cliente. Fazer isso demonstra cortesia, gentileza, e aumenta a impressão de simpatia. Outros detalhes, como por exemplo, abrir e fechar a porta do consultório também são, apesar de sutis, importantes.

Saudar o cliente com **expressões positivas** como “bom dia” ou por exemplo, perguntar “como está o seu dia hoje”, além de serem mensagens amenas, já podem iniciar o conteúdo terapêutico que será desenvolvido durante a sessão. Para além das expressões verbais, entender que há momentos diferentes no processo de comunicação terapêutica, onde em alguns deles precisaremos manter expressões faciais mais “neutras” (socialmente falando), mas em outros momentos também será necessário expressar-se positivamente, seja por meio de sorrisos, ou acenos de cabeça, por exemplo. Tudo isso dependerá, obviamente, do vínculo terapêutico desenvolvido e da habilidade perceptiva do terapeuta para, em sua sensibilidade, discernir os momentos oportunos (não há uma receita para isso).

Outro ponto importante é **perguntar se a pessoa aceita água, café, uma bolacha**, por exemplo. Às vezes, em nossa dinâmica contemporânea, o tempo de deslocamento acaba por solapar as necessidades mais básicas da fisiologia humana, como a hidratação, ou mesmo a fome. Recordo-me de uma sessão clínica que uma cliente me disse que estava com fome, pois tinha saído correndo de casa e não deu tempo de comer – ofereci uma barra de chocolate e uma dose de café para ela que, surpresa, me perguntou: “Pode comer na terapia?” e eu a respondi “não há nada escrito que nos proíba!”, rimos e a terapia fluiu com leveza e humanidade, com as necessidades básicas e superiores da cliente satisfeitas.

Por fim, toda comunicação que transpareça respeito, espontaneidade, cuidado, carinho e generosidade são pontos essenciais que ajudam a desenvolver o importante vínculo da simpatia na clínica psicológica.

Considerações Finais

Em meu ponto de vista, a simpatia é uma habilidade psicológica essencial na criação de vínculo terapêutico. Não basta apenas uma postura acolhedora, pilar essencial da empatia, mas também uma postura ativa na tentativa de buscar o cliente para perto de si, da própria experiência, criando um sentimento positivo de identificação. Há que se ressaltar, todavia, que isso não significa transformar o terapeuta em um modelo ou ideal a ser seguido, mas mostrar que o mesmo é um humano comum, como qualquer outro, e que tem uma perspectiva diferente a respeito do caso trabalhado.

Portanto, a simpatia deve ser bastante alinhada à noção de atribuição e percepção de sentido, pois qualquer tentativa de aproximação do cliente para o universo do terapeuta deve fazer sentido na experiência do cliente. O terapeuta, ao exercitar a simpatia, deve entender que esta se dá em um campo comum de experiência/vivência deste com o cliente, e não empenhar-se por fazer o seu cliente “gostar” de qualquer característica dele, afinal de contas a clínica psicológica não pode se tornar um mero espaço de afirmação do terapeuta.

E sob o ponto de vista teórico, ao entender que a simpatia é parte de um processo de encontro, onde



ambos (terapeuta e cliente) precisam aproximar-se, há processos concomitantes de empatia e simpatia ocorrendo. Esse paralelismo que expressa, ao mesmo tempo, diálogo e lógica, é o que podemos chamar de dialógica, que para Buber (2009) se consiste em um evento/momento, e para Morin (2011a), complementarmente, um processo.

Neste trabalho propus uma introdução teórica do conceito, baseado na lógica do diálogo e do encontro, balizando-me pela ideia de que toda dialógica pressupõe a existência de um paralelismo complementar ou contraditório (Morin, 2011a) e, portanto, entender a simpatia como o contraponto da empatia no processo de geração de vínculo terapêutico.

Assim sendo, do ponto de vista conceitual, entendo que o vínculo terapêutico é a unidade de sentido que emerge da relação entre empatia e simpatia no processo terapêutico.

Para expressar esta ideia, utilizei-me de referenciais teóricos diversos dentro das escolas de pensamento da psicologia contemporânea e moderna, guiando-me primariamente pelos referenciais teóricos do Pensamento Complexo e da Fenomenologia, como escolas de pensamento pós-positivistas. Portanto, utilizei-me de linguagem, ora em terceira pessoa do plural, ora em primeira pessoa do singular, por entender que não há separação entre sujeito e objeto do conhecimento nesta perspectiva, e que também se pode e se deve falar em primeira pessoa nesta perspectiva de se pensar/fazer ciência (Morin, 2000).

Portanto, esta é uma pesquisa conceitual, uma revisão de literatura que apresenta um construto novo para a psicologia brasileira (ou mesmo internacional), ainda que o vocábulo seja amplamente utilizado no linguajar comum do cidadão brasileiro, não há até este momento trabalho que se direcione a definir o conceito sob o ponto de vista filosófico, cuja empreitada me dediquei nestas linhas.

Longe de ser um trabalho conclusivo ou exaustivo, é um ponto de partida sobre o qual podem (e devem) partir novas interlocuções, elaborações, pesquisas empíricas, críticas, ou qualquer outro empenho filosófico-científico que seja. Todavia, entendo ser salutar ter um ponto de partida sobre o qual se apresentem novos construtos que sejam úteis, especialmente à prática clínica, campo aplicado da psicologia.

Referências

- Alves, V. H., Barea, R., Werneck, V. R., Grzibowski, S., Rodrigues, D. P., & Silva, L. A. (2018). Ethical care of the other: Edith Stein and Max Scheler's contributions. *Escola Anna Nery*, 22(2), e20170382. <https://doi.org/10.1590/2177-9465-EAN-2017-0382>
- Authier, J. (1977). The psychoeducation model: definition, contemporary roots and content. *Canadian Counsellor*, 12(1), 15-22.
- Bergson, H. (1989). *Os pensadores: Seleção de Textos de Henri Bergson* (F. L. Silva, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.
- Braga, G. L. B., & Vandenberghe, L. (2006). Abrangência e função da relação terapêutica na terapia comportamental. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 23(3), 307-314.
- Buber, M. (2009). *Eu e Tu* (10ª Ed. Rev./3ª Reimp). São Paulo: Centauro. (Texto originalmente publicado em 1974).
- Cadena, N. B. (2013). Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia. *Revista Ética e Filosofia Política*, 16(2), 76-88.
- Conselho Federal de Psicologia (2005). *Resolução CFP 010/2005*. Brasília: CFP.
- Cunha, O. R., & Vandenberghe, L. (2019). Manifestações emocionais do terapeuta durante as sessões: porque arriscar-se e quais benefícios esperar? *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, e178057, 1-12.
- Cyrous, S. H., Cordeiro, S. V. N., & Caldas, A. C. (2022). Using stories with families: a scoping review. *Counseling and Family Therapy Scholarship Review*, 4(2), 1-27.
- Duan, C., & Hill, C. E. (1996). The current state of empathy research. *Journal of Counseling Psychology*, 43(3), 261-274.
- Figueira, S. A. (1989). Os efeitos da cultura psicanalítica na relação terapêutica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 9(2), 9-11.
- Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (8ª Ed.). São Paulo: Martins Fontes.



- Freitas, J. L. (2009). Reflexões sobre a relação terapêutica: diálogos com Merleau-Ponty. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 15(2), 103-107.
- Freitas, J. R. C. B. (2016). A relação entre terapeuta-cliente na abordagem gestáltica. *Revista IGT na Rede*, 13(24), 85-104.
- Freud, S. (2006). Psicologia de grupo e análise do ego (J. Salomão, Trad.). Em, *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Garnica, A. V. M. (1997). Algumas notas sobre pesquisa qualitativa e Fenomenologia. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 1(1), 109-122.
- González Rey, F. L. (1997). *Epistemología cualitativa y subjetividad*. São Paulo: EDUC.
- González Rey, F. L. (2005). *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- González Rey, F. L. (2006). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação*. São Paulo: Cengage.
- Hume, D. (1995). *Uma investigação sobre os princípios da moral* (J. O. A. Marques, Trad.). Campinas: Editora da UNICAMP.
- Hume, D. (2009). *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais* (2ª Ed. Rev. Ampl.) (D. Danowski, Trad.). São Paulo: Editora UNESP.
- Hume, D. (2013). *Ensaio morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Kanamota, P. F. C., Bolsoni-Silva, A. T., & Kanamota, J. S. V. (2016). A influência dos comportamentos de empatia e recomendação do terapeuta na interação terapeuta-cliente. *Revista Interamericana de Psicologia*, 50(3), 304-316.
- Lacan, J. (2003). *A identificação: seminário 1961-1962*. Centro de Estudos Freudianos do Recife: Recife. (Trabalho originalmente publicado em 1962).
- Lewin, K. (1965). *Teoria de Campo em ciências sociais*. São Paulo: Pioneira.
- Lewin, K. (1973). *Princípios de Psicologia Topológica*. São Paulo: Cultrix.
- Martins, F. (1999). O que é phatos? *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 2(4), 62-80.
- Martins, J. S., Oliveira, L. S., Vasconcelos, R. C. D. C., & Carvalho, A. L. N. (2018). Empatia e relação terapêutica na psicoterapia cognitiva: Uma revisão sistemática. *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas*, 14(1), 50-56.
- Mesquita, A. C., & Carvalho, E. C. (2014). A escuta terapêutica como estratégia de intervenção em saúde: uma revisão integrativa. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 48(6), 1127-1136.
- Mettel, T. P. L. (1987). A relação terapeuta-cliente sob o enfoque comportamental. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 7(1), 28-29.
- Morin, E. (2000). *Os sete saberes necessários à educação do futuro* (2ª Ed.). São Paulo/Brasília: Cortez/Unesco.
- Morin, E. (2005). *Ciência com consciência* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morin, E. (2011a). *O método 4: as ideias, habitat, vida costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina. (Trabalho originalmente publicado em 1991).
- Morin, E. (2011b). *O método 6: ética* (4ª Ed.) (J. M. Silva, Trad.). Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E. (2012). *O método 5: a humanidade da humanidade – a identidade humana*. Porto Alegre: Sulina. (Trabalho originalmente publicado em 2001).
- Morin, E. (2013). *O método 1: a natureza da natureza*. Porto Alegre: Sulina. (Texto originalmente publicado em 1977).



- Neubern, M. S. (2001). O reconhecimento das emoções no cenário da psicologia: implicações epistemológicas e reflexões críticas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 21(2), 62-73.
- Neubern, M. S. (2019). Iconicidade como alternativa de explicação para a hipnose de Milton Erickson. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 25(1), 62-72.
- Neubern, M. S. (2021). Aspectos alegóricos dos contos de história na hipnose de Erickson. *Semeiosis: Semiótica e Transdisciplinaridade em Revista*, 9(2), 25-36.
- Perls, F. (1975). Gestalt-terapia e potencialidades humanas. Em, J. O. Stevens (Org.), *Isto é Gestalt* (7ª Ed.) (pp. 19-28). São Paulo: Summus.
- Perls, F. (1977). *Gestalt-terapia explicada*. São Paulo: Summus.
- Polster, E., & Polster, M. (1979). *Gestalt-terapia integrada*. São Paulo: Summus.
- Roehe, M. V. (2006). Uma abordagem fenomenológico-existencial para a questão do conhecimento em psicologia. *Estudos de psicologia (Natal)*, 11(2), 153-158.
- Santos, M. R. (2016). *A crise e a fragmentação teórica da psicologia: uma visão do pensamento complexo*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- Schopenhauer, A. (2005). *O mundo como vontade e representação – Tomo I* (J. Barboza, Trad.). São Paulo: Editora UNESP.
- Silveira, L. M. O. B., Grzybowski, L. S., Gomes, R. S., Pires, G. B., Azambuja, T. O., & Anderle, F. (2017). Grupo de acolhida em saúde mental: a psicologia na atenção básica. *Revista Conexão UEPG*, 13(2), 294-305.
- Yontef, G. M. (1998). *Processo, diálogo e awareness: ensaios em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.

Recebido em 28.11.2022 – Primeira Decisão Editorial em 07.08.2023 – Aceito em 12.12.2023



EXPERIÊNCIA, CRISE, ESTRUTURA: PROBLEMAS ELEMENTARES DA HISTÓRIA E FILOSOFIA DA PSICOLOGIA NUMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Experience, Crisis, Structure: Elementary Problems of History and Philosophy of Psychology from a Phenomenological Perspective

HERNANI PEREIRA DOS SANTOS*

Experiencia, Crisis, Estructura: Problemas Elementales de la Historia y Filosofía de la Psicología en una Perspectiva Fenomenológica

Resumo: Neste ensaio teórico, propõe-se uma confrontação entre o pensamento de Thomas Kuhn, especialmente de sua análise do comportamento do cientista e das matrizes epistemológicas em A estrutura das revoluções científicas, e a abordagem fenomenológica da construção do conhecimento, tendo-se por centro a situação ontológica, metodológica e epistemológica da Psicologia. Desenvolve-se como ensaio teórico e argumentativo, que gira em torno de cinco linhas argumentativas principais por meio da confrontação das teses de Kuhn com a de autores de viés fenomenológico. Em um primeiro momento, procura-se demonstrar como o pensamento normal, analisado por Kuhn, possui a mesma estrutura de sentido do naturalismo, que procura ser criticamente analisado em uma perspectiva fenomenológica. Em um segundo momento, propõe-se que a psicologia não retrata um período de resolução de quebra-cabeças, de ciência normal, tampouco o estágio de uma “ciência pré-paradigmática”, conforme os critérios diagnósticos de Kuhn; e que esta abordagem se deve a uma tentativa de fundamentação analógica da Psicologia, mas que esconde um preconceito filosófico. Derivado deste ponto, em um terceiro momento, mostra-se como o pressuposto da pretensa unidade da Psicologia, enquanto realidade ou enquanto meta, ou, ainda, de seu sucesso técnico, vela a questão dos fundamentos da Psicologia. Como quarto argumento, analisa-se como o desencaixe entre linguagem e realidade, ou entre conceito e factualidade, costuma ser lido em termos de uma “crise paradigmática” ou de “crise da Psicologia”, o que, hipoteticamente, exigiria uma terapêutica para corrigir a problemática instaurada. Por fim, defende-se que este desencaixe, pelo contrário, motiva uma “mudança de atitude” por parte do teórico em Psicologia e, assim, exige com que ele lide com o problema dos fundamentos.

Palavras-chave: Epistemologia; Estruturalismo; Fenomenologia; Filosofia da Ciência; Thomas Kuhn.

Abstract: In this theoretical essay, a confrontation is proposed between the thought of Thomas Kuhn, especially his analysis of the scientist's behavior and the epistemological matrices in The structure of scientific revolutions, and the phenomenological approach to the construction of knowledge, having as its center the ontological, methodological and epistemological situation of Psychology. It is developed as a theoretical and argumentative essay, which develops five main argumentative lines through the confrontation of Kuhn's theses with those of authors of a phenomenological point of view. At first, we try to demonstrate how normal thought, analyzed by Kuhn, has the same structure of meaning as naturalism, which seeks to be critically analyzed from a phenomenological perspective. In a second moment, it is proposed that psychology does not portray a period of solving puzzles, of normal science, nor the stage of a “pre-paradigmatic science”, according to Kuhn's diagnostic criteria; and that this approach is due to an attempt at an analogical foundation of Psychology, but which hides a philosophical prejudice. Derived from this point, in a third moment, it is shown how the assumption of the alleged unity of Psychology, as a reality or as a goal, or, even, of its technical success, veils the question of the foundations of Psychology. As a fourth argument, it analyzes how the disengagement between language and reality, or between concept and factuality, is usually read in terms of a “paradigm crisis” or “crisis of Psychology”, which, hypothetically, would require a therapy to correct the established problem. Finally, it is argued that this disengagement, on the contrary, motivates a “change of attitude” on the part of the theorist in Psychology and, thus, requires him to deal with the problem of fundamentals.

Keywords: Epistemology; Phenomenology; Philosophy of Science; Structuralism; Thomas Kuhn.

Resumen: En este ensayo teórico se propone una confrontación entre el pensamiento de Thomas Kuhn, en especial su análisis de la conducta del científico y las matrizes epistemológicas en La estructura de las revoluciones científicas, y el enfoque fenomenológico de la construcción del conocimiento, teniendo como centro la situación ontológica, metodológica y epistemológica de la Psicología. Se desarrolla como un ensayo teórico y argumentativo, que implica cinco grandes líneas argumentativas a través de la confrontación de las tesis de Kuhn con las de autores de un punto de vista fenomenológico. En un primer momento, tratamos de demostrar cómo el pensamiento normal, analizado por Kuhn, tiene la misma estructura de significado que el naturalismo, que busca ser analizado críticamente desde una perspectiva fenomenológica. En un segundo momento, se propone que la psicología no retrata un período de resolución de enigmas, de ciencia normal, ni la etapa de una “ciencia pre-paradigmática”, según los criterios diagnósticos de Kuhn; y que este enfoque obedece a un intento de fundamentación analógica de la Psicología, pero que esconde un prejuicio filosófico. Derivado de este punto, en un tercer momento, se muestra cómo la asunción de la supuesta unidad de la Psicología, como realidad o como fin, o, incluso, de su éxito técnico, vela la cuestión de los fundamentos de la Psicología. Como cuarto argumento, analiza cómo la desvinculación entre lenguaje y realidad, o entre concepto y factualidad, suele ser leída en términos de una “crisis de paradigma” o “crisis de la Psicología”, que, hipotéticamente, requeriría de una terapia para corregir la problema establecido. Finalmente, se argumenta que esta desvinculación, por el contrario, motiva un “cambio de actitud” por parte del teórico en Psicología y, por tanto, le obliga a abordar el problema de los fundamentos.

Palabras-clave: Epistemología; Estruturalismo; Filosofía de la ciencia; Fenomenología; Thomas Kuhn.

* Doutor em Psicologia, Professor Adjunto do Curso de Psicologia da Universidade Estadual do Ceará, Campus Itaperi, Fortaleza, Ceará, Brasil. E-mail: hernani.santos@uece.br . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5003-4143>



Introdução

“O que mata um jardim não é mesmo
alguma ausência
nem o abandono...
O que mata um jardim é esse olhar vazio
de quem por eles passa indiferente”
(Trecho de *Jardim Interior*, de Mario Quintana)

A situação atual da psicologia, tal como se retrata no interior das universidades e mesmo fora delas, com o seu crescente sucesso científico e, também, prático, nos laboratórios, nas escolas, nas empresas, nos consultórios etc., leva-nos a crer que a ciência avança progressivamente sobre uma base sólida e segura. Na atividade científica, pesquisas progressivas são desenvolvidas na resolução de problemas específicos cuja regra pode ser fornecida por soluções já encontradas anteriormente, expandindo-se a aplicação dos princípios, mas não se retorna, radicalmente, à questão dos fundamentos, a não ser em casos extraordinários. Da mesma forma, na resolução prática ou técnica de problemas o psicólogo utiliza-se de uma cosmovisão, um ponto de partida teórico-prático, para lidar com situações-problemas de sua prática profissional. Assim, faz variar as soluções encontradas anteriormente, e por ele aprendidas, de acordo com a variação fática da situação com a qual se defronta efetivamente, mas, igualmente, não há um retorno à questão dos fundamentos, a não ser em casos extraordinários. Falamos de “casos extraordinários” não por acaso. Na história da psicologia moderna, estes casos estão registrados, peculiarmente, como discursos de crise dessa ciência (Sturm & Mülberger, 2012). E, quando a crise é deflagrada, em proveito da tentativa de estabelecimento de uma nova orientação teórico-prática ou, ainda, de uma unificação do campo, a discussão de fundamentos tende a acontecer. Porém, como se pode ver, esse questionamento reflexivo não acontece gratuitamente. Há uma atitude habitual do psicólogo que encobre a discussão de fundamentos, como se ela já estivesse resolvida, e configura, enfim, uma penumbra opaca de obviedade. Com efeito, fazer a questão deve envolver uma crítica dessa maneira habitual de agir, o que não significa, certamente, destituir de seu valor as pesquisas progressivas e as aplicações. O que é importante de ser destacado é que essa crítica pode adquirir um ganho reflexivo sem o qual toda a problemática dos fundamentos poderia parecer desprovida de motivos, lançada como em um salto abrupto no interior do vazio. e, por isso, totalmente capciosa. Principalmente ao olhar – o “olhar vazio” do qual nos fala Mario Quintana – dos que estão habituados com a pesquisa e a prática positivas e regem as suas ações científicas e técnicas exclusivamente de acordo com essa orientação, ainda que, para outras esferas da vida, admitam alguma forma de reflexividade.

A crítica à maneira habitual de agir do psicólogo deverá vir em primeiro lugar, a fim de que a questão sobre a relação entre psicologia e filosofia e sobre os fundamentos histórico e epistemológicos da psicologia, ou o que Thines (1968, p. 2) chama de “problema das essências”, possa ser preparada e colocada de acordo com os motivos que lhe são próprios. Com isso, pode-se esclarecer o próprio sentido de interrogá-la a partir de uma tradição específica. E é somente por meio desta questão preparatória que entendemos ser possível lançar mão de algumas indagações específicas a respeito da relação entre psicologia e fenomenologia. Isto porque o movimento fenomenológico, como o entendemos, lançou luz sobre muitos dos aspectos dessa intrincada problemática da relação entre filosofia e ciência. A história da fenomenologia revela, de fato, uma constante revisitação da proximidade e da distância, sempre renovada, entre filosofia e psicologia. A fenomenologia oferece, pois, uma perspectiva privilegiada para compreender o problema em profundidade e para desenvolver as suas consequências epistemológicas, em uma sorte de programa de pesquisa coerente. Este é o motivo básico para destacá-la do cenário geral da filosofia da psicologia. E o motivo para selecionar os dois autores referidos não é senão a descontinuidade que fica evidente na maneira como cada um concebe a relação entre filosofia e ciência, ou, ainda, entre o fluxo de ações da atitude natural e a reflexão fenomenológica, que se desdobra no interior da primeira para se voltar a ela reflexivamente.

Acontece, contudo, que a atitude natural do psicólogo, especialmente o cientista ou o prático, recobre-se sob o véu da obviedade através de um discurso naturalista que retira das questões de fundamentos a sua relevância e a trata como parte de um processo de autorregulação do comportamento do cientista. Falamos, em especial, da forma como Thomas Kuhn abordou as questões históricas e epistemológicas das ciências através de sua leitura naturalista do comportamento do cientista em *A estrutura das revoluções científicas* (Kuhn, 1970). A forma como o autor conceituou o comportamento habitual do cientista, em termos de “pensamento normal”, e dos fins aos quais ele se dirige – montar o quebra-cabeças, ou corrigir a estrutura, ou montar uma nova estrutura, tendo por fim a unificação da ciência, ou a sua “maturidade” – parece-nos especialmente problemática quanto ao problema que costuma se enfrentar quando as questões epistemológicas, ontológicas e



históricas da psicologia surgem. Neste sentido, confrontar esta perspectiva parece-nos ser de grande interesse para o avanço do ensino destas questões e para a justificação deste campo como um domínio próprio de investigações e estudos em psicologia. Começaremos por uma análise crítica da atitude natural e do pensamento normal, procurando os correlacionar com a gênese histórica da psicologia enquanto ciência. Com esta crítica, procuramos mostrar como a arqueologia fenomenológica da experiência pode nos servir para fazer emergir os problemas de fundamentos da psicologia. Após, procuramos mostrar como estes problemas ficaram velados pela própria “atividade normal” do cientista – no sentido adotado por Thomas Kuhn, de resolução de problemas à mão – e como a fundamentação analógica da psicologia enquanto ciência padece de um problema central que, ao mesmo tempo, impede a visão correta deste cenário. Por fim, analisamos como o desencaixe entre linguagem e realidade, ocorrido nos momentos de crise paradigmática, pode ser lido dentro do esquema fenomenológico de “mudança de atitude” e sustentamos que ele permite um acesso privilegiado à questão dos fundamentos epistemológicos e históricos da psicologia enquanto ciência. Isso implica, pois, que o naturalismo epistemológico e ontológico seja deixado de lado e que o psicólogo adote uma postura “filosófica” – ainda que temporariamente – quanto aos seus temas de estudos a fim de conquistar, para seu olhar, o que aparece como escondido pela camada opaca da obviedade cotidiana. Propomos, com isso, um “caminho fenomenológico” para a filosofia da psicologia.

Crítica da Atitude Natural e do Pensamento Normal

A ideia de “pensamento normal” é, aqui, desenvolvida a partir das análises de Kuhn (2006), sem que, para tanto, seja necessária uma análise de sua psicologia subjacente, para o que remetemos o leitor ao texto de Loparic (1989). Mesmo que o autor não tenha utilizado tal expressão, entendemos que podemos tirar proveito de suas descrições e correlacioná-las à descrição fenomenológica da “atitude natural” e do “mundo da vida”. Assim, quando Kuhn (1970) descreve a pesquisa normal enquanto “atividade normal de resolução de problemas” (p. 74), como quando diz, por exemplo, que “depois da transição [à maturidade] é possível a pesquisa normal orientada para a resolução de quebra-cabeças” (Kuhn, 2006, p. 223), isto envolve uma intencionalidade específica, eminentemente prática, e isto está em pleno acordo com a descrição que Husserl (1973/1991) faz da atitude natural enquanto experiência mais primitiva e originária, na qual nos defrontamos com o mundo de maneira imediata, em um fluxo contínuo de comportamento dirigido aos objetos. Com isso, podemos dizer que essa intencionalidade própria do cientista na “pesquisa normal”, que estabelece, necessariamente, um compromisso com uma “matriz disciplinar”, delinea o seu horizonte de significação, ou de atenção, permitindo-o distinguir e organizar os problemas significativos, as definições e leis aceitas ou aceitáveis, as metáforas preferidas ou permissíveis, os valores aceitos ou aceitáveis, as práticas e técnicas concretamente utilizadas ou utilizáveis para resolver problemas, etc., a partir de exemplos compartilhados. Obviamente, o compromisso com uma “matriz disciplinar” traduz-se como um horizonte histórico de sentido, um modo tácito de perceber as situações concretas, e partilhado com uma comunidade científica, motivo pelo qual é impossível desvincular da intencionalidade do cientista, oriunda, primitivamente, da intencionalidade natural (da atitude natural), as sedimentações de sentido que constituem, historicamente, o grupo intersubjetivo que designa uma “comunidade científica”. É esse complexo de intencionalidade natural e sedimentação histórica própria ao cientista comprometido com a “pesquisa normal” que chamamos, aqui, de “pensamento normal”. Os comentários posteriores deixarão claro que o “pensamento normal” designa, aqui, no que tange à história da psicologia, em específico, um comportamento habitual, uma maneira típica de agir. Porque, por mais que haja dificuldades ao se falar de “pesquisa normal” quanto às ciências humanas e sociais, por conta de não haver, nelas, qualquer indício efetivo de transição de um momento pré-paradigmático a um momento pós-paradigmático, entendemos que, no que tange a estas ciências e especialmente à psicologia, a descrição do comportamento do cientista atrelado à “pesquisa normal” é plenamente válida quando aplicada a uma maneira habitual de se fazer pesquisa em ciências humanas e sociais, a qual, ao tentar emular as ciências da natureza, investe no avanço de pesquisas a partir de “exemplares” já concebidos, que fornecem, portanto, as regras às pesquisas futuras, e no avanço técnico e aplicado de uma determinada orientação. Em proveito disso, coloca-se de lado a importância da reflexão filosófica, que está, de fato, ausente no momento de “pesquisa normal”, visto que, nesse caso, os “membros [de uma comunidade científica] estão seguros a respeito dos fundamentos de seu campo de estudos” (Kuhn, 2006, p. 222).

Nas análises de Kuhn (2006), a reflexão sobre fundamentos está vinculada, antes, aos momentos em que há crises nos acordos das comunidades, o prelúdio dos episódios revolucionários, embora seja muito difícil de afirmar que esteja, também, presente em todos os episódios revolucionários. A ideia de “pensamento normal” nos é, assim, particularmente importante para formular problemas específicos quanto à epistemologia da psicologia, fornecendo-nos o caminho para indagar a possibilidade e o sentido de uma epoché do discurso científico habitual partindo-se dele próprio. Reconhecemos que pode haver rotas alternativas para se chegar à atitude filosófica, mas partimos dessa declinação do discurso científico pelo fato de ele ser, em nosso discurso atual, o mais motivado e habitual, especialmente aos interessados em “fazer carreira”, sendo a carreira, portanto, um projeto existencial de grande significado no interior da cultura contemporânea e que pode funcionar, em certo sentido, como a própria antípoda do pensar, da filosofia. E, por sua vez, esta situação-problema nos remete à maneira como, nos dias de hoje, concretizam-se os projetos de formação humana, em seu mais am-



plo sentido, o que inclui não apenas a experiência que ocorre no interior das instituições de ensino, embora estas tenham um sentido proeminente no que tange à formação profissional, científica e técnica do psicólogo, mas o conjunto das experiências que ocorrem na generalidade dos encontros e das relações sociais.

No interior do que se pode chamar de atitude natural, guiado, ademais, por um “pensamento normal”, o psicólogo, habitualmente, dedica-se à resolução de problemas específicos, “quebra-cabeças”, que lhe estão presentes à mão e que ganham significado no interior de uma “matriz disciplinar” (Kuhn, 2006, p. 226) da qual ele participa intersubjetivamente junto de outros membros de uma mesma comunidade, com os quais partilha, inclusive, dentre outras coisas, crenças, valores e técnicas. Assim, a “matriz disciplinar” serve de orientação ao seu comportamento, ou ao do cientista ou técnico, de cujo grupo faz parte, seja fornecendo-lhe um ponto de partida teórico para suas investigações, um *habitus* técnico-prático ou mesmo uma representação global do mundo. No fluxo habitual de suas ações, o psicólogo está, portanto, dirigido apenas aos objetos e aos problemas que lhe demandam uma solução imediata. Assim, se for possível afirmar que a pessoa comum se relaciona com o mundo à maneira do físico, que, por estar situada no mundo enquanto ente natural, ela se dirige às coisas a partir de seu sentido mais prático e imediato, encontrando na natureza anterior ao “sistema da natureza” a solidez dos objetos, percebendo as cores, manipulando as massas, construindo, arrumando, destruindo, fabricando, então também sobre o psicólogo é possível dizer que, ainda que também por razões históricas, ele se relaciona com o mundo à maneira do físico (Thines, 1968, p. 35). Afinal, é, na atitude natural, que o conhecimento natural-científico e o psicológico, como o comenta Husserl (1973/1991, p. 89), são primeiramente adquiridos. A atitude natural não é propriamente científica, mas pré-científica. Como tal, ela designa o próprio fato de se *fazer experiência* antes mesmo de todo pensamento racionalizante e, *a fortiori*, de todo pensamento científico, mas é, por este fato mesmo, universal.

Assim, toda vez que a pessoa realiza um esforço por conhecer cientificamente a experiência podemos dizer que ela “exerce uma ciência da experiência”, uma “ciência da atitude natural” (Husserl, 1973/1991, p. 105), uma construção que se acrescenta à experiência originária. Este é o caso tanto para a física quanto para a psicologia modernas. De um lado, a pesquisa científica de *coisas*, dos dados particulares da atitude natural, da experiência, determinados como “coisas sendo em si, que possuem seu lugar determinado e seu desdobramento no espaço objetivo, sua localização determinada e sua duração na duração objetiva” (Husserl, 1973/1991, p. 105), explicando-os causal-legalmente enquanto “aparições físicas”, com propriedades, mudanças, estados objetivos, sem jamais recorrer às próprias aparições, isto é, aos vividos que lhes são correspondentes. De outro lado, uma psicologia que segue o estilo geral de uma ciência física, no passado estritamente como psicofísica e, posteriormente, como uma psicologia naturalística genérica, e, assim, em suma, “descreve e explica de uma maneira causal-legal as personalidades humanas com seus estados e atos mutáveis e suas disposições mutáveis (atitudes características etc.), mas não as aparições nas quais, mudando-se elas mesmas e as outras, elas aparecem de tal ou tal forma” (Husserl, 1973/1991, p. 106). A psicologia é, de acordo com esta orientação, uma ciência do mundo objetivo, enquanto um “todo (*Ganze*) legalmente unitário de todo (*alles*) ser-aí espaço-temporal” (Husserl, 1973/1991, p. 108); é, portanto, uma ciência da natureza. Mas, a motivação para isso não pode ser reduzida, puramente, ao fato de o homem se incluir no mundo enquanto um ente natural e estabelecer o seu contato mais íntimo e original com ele pela *experiência*, por esta defrontação originária com o que está diante de si, mesmo que esta seja uma condição necessária. Sem vislumbrar o sentido histórico que faz da natureza originária, a *φύσις*, uma totalidade causal-legal explicável em termos matemáticos e que motiva o sentido da psicologia moderna enquanto uma ciência da natureza, aos moldes da física moderna, é impossível compreender esse sentido mesmo a maneira como, no interior desta psicologia, são os problemas de pesquisa efetivamente colocados.

Em seus últimos trabalhos, especialmente nas conferências que pronunciou em Viena e em Praga no ano de 1935, publicadas, posteriormente, com o título de “*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*”, Husserl (2012) desenvolveu análises específicas sobre a história da filosofia e da ciência modernas, nas quais destacou, primeiramente, o papel universal e originário do que chamou de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), um conceito que é muito aparentado ao de atitude natural, embora irredutível a ele, especialmente por sua dinâmica vital acentuada e pelo que o primeiro exige de tematização a respeito de seu papel constituinte, e a substrução posterior de uma camada de sentido que, inclusive, encobriu a dimensão originária do mundo da vida e de toda subjetividade operante: a natureza matematicamente explicitável das ciências modernas da natureza. A tese central de Husserl, em tal texto, conforme a entendemos, é a de que o velamento da subjetividade, ocorrido em detrimento da “*prosperity*” das ciências objetivas modernas trouxe consigo uma *crise da cultura europeia*, algo que pode ser traduzido, ainda, como uma *crise do sentido* ou da razão, visto que a “humanidade europeia”, como a nomeia Husserl (2012), define-se, de modo originário, como a cultura que deixou determinar a sua existência a partir da filosofia e da ciência, ou seja, da “razão”. Neste cenário, a psicologia desempenha um papel central, a sua elaboração histórica enquanto psicologia naturalística constitui a história do esquecimento da subjetividade realizadora, isto é, da Práxis originária.

O processo de desenvolvimento da ciência moderna, no qual o papel da Galileu é central, revela, sobretudo, uma transformação radical na ideia de ciência, a qual, a partir do ideal de um objetivismo fiscalista, reduz-se ao estatuto de mera ciência de fatos. Essa transformação da ideia de ciência, porém, não deixa de acarretar uma mudança na concepção de mundo, isto é, uma mudança cultural mais profunda, na qual o



mundo da experiência cotidiana, o “mundo da vida”, é substituído pelo mundo matemático das idealidades, o qual, mesmo tendo sido construído sobre a evidência do primeiro, passa, então, a valer como o ser real e verdadeiro. O mundo da vida passa a ser encoberto e esquecido: por meio da operação de uma abstração idealizadora operada em dois níveis – primeiro, a divisão entre qualidades primárias e secundárias e a subsequente rejeição das segundas e, segundo, a formalização das qualidades primárias, responsável por transmutar toda contingência da sensibilidade em uma experiência infinita e rigorosamente determinada por figuras ideais –, as fórmulas matemáticas e as teorias simbólico-matemáticas passam a significar a própria realidade tal como é em si mesma, sem jamais remeter ao solo sensível a partir do qual tais construções se tornaram possíveis. Ao mesmo tempo, com a sua capacidade de fornecer previsões mais amplas dos acontecimentos concretos se comparadas às previsões cotidianas, da estrutura da própria percepção, as ciências da natureza adquirem um imenso significado para a vida prática humana. E, a partir disso, todas as aquisições posteriores da física-matemática, inclusive as da física atômica, realizam-se sobre o solo já construído da natureza matematizada e idealizada, funcionando, por isso, como o desenvolvimento progressivo de uma técnica, cujo polo ideal é a previsão integral, por meio de novas verificações e de correções infinitas, das possibilidades concretas dessa natureza idealizada, uma tarefa, portanto, infinita.

Porém, com o avanço progressivo do conhecimento e do fazer técnico, o método científico-natural esvazia-se de seu sentido originário: “[...] o método produzido, o cumprimento progressivo da tarefa, é, como método, uma arte (τέχνη) que se herda, mas de que não se herda por isso, sem mais, o sentido efetivo” (Husserl, 2012, p. 45). A verdade científico-natural torna-se, por conseguinte, autônoma, porque perde o seu sentido efetivo e originário, historicamente instituído, e transforma-se em mera técnica (τέχνη), em mero artifício. Se esse sentido originário e efetivo pode ser apreendido mediante um questionamento retrospectivo, a partir da qual as heranças de sentido são esclarecidas (tal é o método de Husserl), para o cientista, no entanto, a sua “esfera efetiva de pesquisa e descoberta” não necessita de esclarecimento e, do mesmo modo, o próprio mundo – ou seja, a natureza – também não o necessita: torna-se, para ele, evidente que o mundo que está diante de seus olhos é o mundo tal qual é explicado pela ciência matemática da natureza, por meio de suas fórmulas e teorias simbólicas que pretendem apreender a estrutura subjacente dos fenômenos. Com a separação moderna entre qualidades sensíveis, como fenômenos meramente subjetivos, e os processos que acontecem realmente na natureza, existentes como propriedades matemáticas, toda a esfera da percepção e do mundo subjetivo, das verdades da vida pré e extracientífica, tornam-se destituídas de valor e não só: “anunciam vagamente uma experiência possível que reside por trás deste mundo, um em-si a ela transcendente” (Husserl, 2012, p. 43).

É por este motivo que o questionamento retrospectivo não está, a princípio, às mãos do cientista, mas apenas os “quebra-cabeças” delineados pelo horizonte da pesquisa normal de um determinado paradigma. A autonomização da verdade da natureza matemática idealizada conduz, então, ao fato de que, para o cientista, as suas pesquisas são apenas extensões de um mesmo princípio, verificações ou correções, as quais são construídas sobre este solo inquestionado, e, ao mesmo tempo, leva à concepção do mundo como totalidade fechada sobre si mesma, interpretada de maneira exclusivamente matemática. Essa circunstância em que se nega o mundo da percepção em detrimento do mundo objetivo da ciência, sem lançar o olhar sobre as suas bases subjetivas, é o que Merleau-Ponty (1945/2006) chama de “*préjugé du monde objective*”.

No desenvolvimento da psicologia moderna, fica evidente a tentativa de objetivação da subjetividade. Pelas exigências das ciências positivas, o acesso à subjetividade foi colocado como um problema para a psicologia, que se instituiu no interior do sistema das ciências positivas. Tendo herdado a ontologia clássica, essencialmente dualista, o seu objetivo e problema principal era o de demonstrar que a interioridade psicológica, fechada em si mesma, era acessível por meios externos ou que, de alguma forma, ela se apresentaria como um “objeto demonstrável da exterioridade” (Thines, 1968, p. 13), localizado *no* corpo, “este sendo a única referência da consciência à exterioridade, à *res extensa* cartesiana” (p. 14). Isto garantiria à pesquisa experimental um ponto de apoio fundamental. O imanentismo psicológico, que guiou a psicologia experimental moderna e seus desdobramentos posteriores no século XX, revela-se, então, como edificado sobre o postulado dualista da ontologia moderna. E é ele o ponto de apoio da naturalização da subjetividade tal como se desdobra no interior da psicologia científica. A psicologia científica nascente do século XIX descobre, assim, nas sensações uma via de acesso privilegiada à interioridade anteriormente inacessível e escondida no corpo, este entendido de maneira anatomofisiológica. Para esta psicologia, bastará operar a dissecação dos atos sensoriais para descobrir, por trás deles, uma consciência atuante, à mesma maneira em que os órgãos são dissecados pela fisiologia clássica, respeitando-se, é claro, as convenções para a elaboração da situação experimental objetiva. O desenvolvimento histórico da psicologia científica clássica revelará, enfim, a adoção de um “imanentismo” (Thines, 1968, p. 40), presente na psicofisiologia clássica, anatomofisiológica, e na psicologia do século XX, “que se reduziu, em suma, ao estudo dos prolongamentos das ações nervosas externas” (Thines, 1968, p. 40), ou, ainda, ao estudo dos “efeitos visíveis definidos como os comportamentos” (p. 40), em detrimento, é claro, de uma compreensão do mundo próprio (*Umwelt*), fenomenal, do organismo, seja ele humano ou animal. O sujeito imanente não será senão um sujeito exterior ao mundo, dele destacado, e cuja função não será senão a de justificar uma psicologia pretensamente objetiva, capaz de determinar, de maneira exata, os efeitos visíveis do comportamento, pela eliminação de toda “interferência subjetiva”, por mais paradoxal que isso possa parecer a uma ciência que se pretende como “ciência da subjetividade”.



Por outro lado, porém, a psicologia fracassa, historicamente, em se tornar uma psicologia “exata”. O paralelismo entre psicologia e ciência exata (ciência da natureza matematicamente idealizada) se mostrou como irrealizável na prática. E isso porque a subjetividade, enquanto imanência da própria vida, não pôde ser apreendida de maneira “exterior”, com base nos métodos científico-naturais, e de maneira dependente de uma construção racional como a “natureza idealizada”. “Uma psicofísica que explique todos os atos de consciência e conexões de consciência por leis causais é um ‘total absurdo’” (Melle, 1996, p. 23). Mais ainda, mantendo-se, o psicólogo, na orientação objetivista da ciência, no “pensamento normal”, não poderia, de forma alguma, a subjetividade suscitar-se como um tema próprio e válido para sua investigação, pois, sendo ele um cientista natural ou um técnico, isso não poderia ocorrer a não ser por meio da conversão da subjetividade em um *objeto natural*; mas, em todo caso, a subjetividade permaneceria, sempre, como um pressuposto necessário de sua investigação. A psicologia carrega, assim, uma série de preconceitos oriundos de sua tradição naturalista, como, p.ex., no caso da “psicologia interior”, a sua restrição ao conceito de “psicologia individual”, que se baseia na oposição entre a “percepção exterior” e a “interior”. E, por mais que a ciência natural seja válida e esteja justificada, a sua pretensão de ser absoluta, de valer para todos os domínios da experiência, e o seu esquecimento da vida subjetiva originária, fonte de sentido, isto é, a sua unilateralidade, tudo isto demonstra que não pode responder, dessa forma, a todas as questões que lhe são endereçadas.

A razão para que o psicólogo se mantenha na atitude natural e no pensamento normal é, portanto, dupla. Enquanto ente natural, a pessoa, mesmo antes de se tornar psicólogo, se encontra, primeiro, com o seu mundo circundante, ao que Husserl (1973/1991, p. 89) deu o nome de “*die Vorfindlichkeiten*”, aquilo com o que se é defrontado como já estando ali, razão pela qual ela é convocada a lidar com ele – um mundo que, acrescentemo-lo, já é, desde o início, habitado por outras pessoas. E, ainda, não foi senão a física a ciência a se desenvolver, na história moderna, como ciência fundamental e primeira para lidar com o mundo circundante, no interior da prática humana. Apesar de se orientar, naturalmente, a objetos, a prática humana passa, desde então, a dirigir-se exclusivamente a eles (Thines, 1968, p. 33-34), enquanto “coisas em si”, e, como acrescenta Husserl (2012), a partir do horizonte de matematização da natureza na história moderna, torna-se especialmente orientada a objetos invariáveis que buscam traduzir, formal e idealmente, a estrutura matemática da natureza, em detrimento de todo sentido sensível, subjetivo. E, talvez, por este motivo, seja mais correto falar de uma “atitude naturalística” (Melle, 1996) ou de uma “atitude científica” (Husserl, 2012), que se desdobram no interior e a partir da atitude natural, como uma construção de outra espécie, povoando o mundo com categorias abstratas oriundas da atividade científica. O “pensamento normal”, ao qual nos referimos, por sua vez, não designa mais do que o hábito de permanecer nesta atitude e o conjunto de suas motivações históricas.

Ao mesmo tempo, apaga-se, progressivamente, o papel de toda Práxis, isto é, da atividade constituinte do sentido próprio do mundo, e se transforma, com efeito, em uma técnica (Heidegger, 2007). A Práxis é engolfada por esse novo sentido que designa um comportamento de desafiar¹. A pessoa se relaciona com o mundo dominando, calculando, industrializando, extraindo, explorando, estocando, armazenando, transformando, destruindo, etc., aquilo que nele há (Heidegger, 1953/2007). Desenvolve-se em uma técnica que se faz declarar como “Práxis de toda Práxis possível” (Thines, 1968, p. 49), na relação com outrem, como é o caso da psicologia aplicada². A descrição de Heidegger (2007) é especialmente valiosa para situar este horizonte de sentido que se desenha na época moderna em conjunto com a fundação da ciência exata da natureza. Heidegger (2007) descreve, assim, em termos de essências, um horizonte próprio – isto é, uma contextura – no interior do qual a técnica moderna ganha o seu sentido. A esse horizonte, o qual não é operado, nele mesmo, em termos técnicos, Heidegger (2007) dá o nome de “armação” (*Ge-stell*) – a essência da técnica moderna. Por isso, quando diz que a “moderna teoria física da natureza é a preparação, não da técnica, mas da essência da técnica moderna” (Heidegger, 2007, p. 386), indica que a “natureza matematizada”, definida em termos de uma pura teoria a partir da qual é possível realizar o cálculo do jogo de forças da φύσις, motiva, se assim se o pode dizer, enquanto uma contextura de sentido, as realizações técnicas posteriores, como, p.ex., as máquinas de força, a eletrotécnica e a técnica atômica, apesar de se ocultar nelas próprias, circunscrevendo, originariamente, o seu sentido histórico antes mesmo de sua aparição historiográfica. Assim, tudo aquilo com o que o homem se defronta em sua maneira habitual de agir está circunscrito por um horizonte de sentido específico – na história

¹ Este é o termo que Heidegger (2007) utiliza para caracterizar a técnica moderna por contraposição à técnica antiga, que se assimilava, essencialmente, ao criar (poiésis), diferentemente da primeira: “O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar <Herausfordern> que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices giram, na verdade, pelo vento, permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retirar a energia da corrente de ar para armazená-la” (p. 381). E mais adiante: “O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar.” (p. 382).

² É importante comentar que, sendo o mundo um mundo compartilhado, coabitado, na própria maneira de lidar-se com as coisas, implica-se, também, uma maneira de lidar com outrem, com outros sujeitos. Tal como o mostra Foucault em grande parte de sua obra, nas práticas sociais e científicas, revela-se, em filigranas, um sujeito que é visado; ou seja, à técnica que domina o mundo é colateral a técnica (jurídica, pedagógica, psicológica, psiquiátrica etc.) que domina e alicia o outro, assujeita-o. É um fato inegável que as contribuições de Foucault são críticas de um esquecimento que a fenomenologia, para ele, na medida em que se apoia sobre um sujeito transcendental, não foi capaz de tematizar, porque ela repousava sobre este esquecimento, este “silêncio”. Alguns reparos críticos que tentamos avançar com relação à fenomenologia da atitude natural de Husserl se devem à observância dos limites apontados por Foucault.



moderna, a “essência da técnica”, a “armação”³.

Portanto, a razão dupla à qual nos referíamos anteriormente remonta a dois sentidos distintos de natureza, mas profundamente entrelaçados. De um lado, ao sentido sensorial-experiencial, mais imediato, da natureza, que, enquanto tal, possui um significado equivalente ao da atitude natural, o fato de se fazer experiência de algo ou de alguém, com o qual se é defrontado, como já estando ali. De outro lado, a um sentido que se baseia no primeiro, porque a própria experiência sensível sugere a idealização, sua operação básica, realizada sobre a coisa intuitível, responsável por tornar a percepção um conhecimento exato; isto é, remonta ao sentido abstrato da natureza, da natureza fisicalística matematicamente determinável. Com isso, podemos determinar o sentido de uma psicologia que, ao mesmo tempo, desdobra-se no interior da atitude natural e que se define, sobre ela, como “naturalística”, isto é, como determinada pelo sistema das ciências da natureza, este desempenhando o papel de sua “matriz disciplinar”. Assim, mesmo que as realidades “psicofísicas”, humanas e animais, desde o princípio, isto é, na atitude natural, demonstrem-se como não matematizáveis à maneira da natureza física, a psicologia naturalística baseia-se, de fato, na ontologia originária das ciências da natureza, que admite uma espécie de dualismo e que a leva a desenvolver-se, primeiramente, como uma ciência da interioridade psíquica, e busca explicar a natureza psíquica-corporal, em sua totalidade, por meio de leis causais de caráter estrito (Melle, 1996, p. 20), o que a leva, por sua vez, a uma explicação de tipo mecânico⁴.

O Velamento dos Problemas Fundamentais da Ciência Psicológica

Com base no precedente, podemos dizer que o horizonte histórico que circunscreve o “pensamento normal” do psicólogo não é senão o da instituição das modernas ciências da natureza, não está vinculado senão, de maneira mais específica, à tradição histórica do naturalismo: o sentido dos objetos e dos problemas com os quais se defronta é fornecido, portanto, pela ideia de que a psicologia deve participar da verdade primeira e necessária do mundo entendido como universo físico, como “sistema da natureza”, e de que ela deve fiar-se às metas cognitivas exclusivas das ciências que se ocupam desse sistema, como, p.ex., o valor cognitivo de controle, que não é um critério nem um objetivo neutro (Lacey, 2006; 2010). Podemos dizer, então, que a “matriz disciplinar” dessa psicologia é naturalista e tecnicista. Há pressuposto, nessa orientação do comportamento do psicólogo, o que podemos chamar de “cientificismo”. Com efeito, esse cientificismo designa um preconceito filosófico que, além de outras coisas, bifurca a compreensão da pessoa humana, separa-a em, de um lado, ente natural, objeto da ciência, e, de outro, ser agente, que constrói o mundo dos objetos e dos valores, todavia recalçando este último do cenário científico, motivo pelo qual é possível afirmar que “a psicologia do homem separado estaria destinada a se desenvolver como psicologia científica, a se tornar, inelutavelmente, a ciência do homem que poderia imaginar o homem naturalmente físico” (Thines, 1968, p. 44). Bifurca, ao mesmo tempo, o fato do valor, transformando toda questão de dignidade científica em questão de fato e relegando toda questão de valor ao domínio extracientífico, de modo que os enunciados científicos são tidos como sempre factuais, sem possuir ligações dedutivas com os valores⁵. Trata-se, no conjunto global dessa situação, da cena, apesar de tudo ainda comum, do pesquisador que pensa a outra pessoa como um objeto, determina as características e leis responsáveis por explicar o seu comportamento, mas jamais tematiza, efetivamente, a sua subjetividade operante, presente no próprio gesto de explicação ou de compreensão de um objeto, portanto em toda a atividade científica, teórica ou prática. Portanto, o “mundo da vida” permanece, ainda, um tema enigmático. E, em conjunto, toda a questão de fundamentos é ocultada da visão do cientista ou técnico que se move nessa orientação, que, como o vimos, transforma a própria ciência em um fazer técnico, em um artifício, velando todo o significado originário de seu método.

3 A abordagem de Heidegger é muito rica e traz problemas verdadeiramente originais quanto à história da ciência e da técnica modernas. Para ele, é impossível tomar a historiografia da ciência e da técnica como se esta fosse idêntica à sua história, isto é, ao horizonte de sentido que circunscreve os seus motivos originários. Assim, para ele, é impossível atribuir a uma figura histórica ou a um conjunto de figuras todo o papel de desenhar essa contextura, de fundar, por elas próprias, uma ontologia da natureza. Tal não é, para o autor, uma atividade cuja responsabilidade é de um sujeito. Envolve, mais do que isso, o sentido da própria história do Ser, irreduzível à subjetividade. No que tange a este trabalho, todavia, é preciso realizar uma circunscrição temática e interpretativa, razão pela qual nos limitaremos a explorar as suas descrições eidéticas da técnica, sem nos implicarmos, com isso, diretamente com a sua concepção de ontologia e de metafísica. Deixaremos de lado toda a problemática no que concerne ao “Ser historial”.

4 É digno de nota que Husserl (1993) e, depois dele, Thines (1968; 1978) e Melle (1996), dentre muitos outros que o fizeram sem necessariamente utilizar o mesmo termo específico (p.ex., M. Merleau-Ponty, K. Goldstein, E. Straus, F. Buytendijk etc., os quais partilham o sentido comum de uma “fenomenologia da corporeidade”), tenham destacado o papel de uma “somatologia” para lidar com o problema central da psicofísica: o da relação mente-corpo. Neste caso, o corpo não é mais concebido como composto por partes exteriores vinculadas entre si de maneira puramente mecânica, como o foi e é ainda concebido no interior de uma psicologia naturalística ou da psicofísica de orientação clássica, que, para todos os efeitos, ainda possui ramificações atuais. Isso não significa, no entanto, que a experiência não seja corporalizada. Ao contrário, o fato básico do qual parte essa nova orientação é o de que o corpo possui sensibilidade, isto é, nos termos de Merleau-Ponty (2006/1945), de que o corpo é um corpo fenomenal.

5 Lacey (2006; 2009; 2010) concebe que esta separação radical entre fatos e valores é resultante das “metodologias descontextualizadas” utilizadas pela ciência tradicional, que privilegia os valores das ciências naturais. E caracteriza, neste sentido, os fenômenos descontextualizados da seguinte forma: “[...] eles estão dissociados de quaisquer relações que possam ter com os arranjos sociais, com as vidas e a experiência humana, dissociados de qualquer laço com a ação humana, com as qualidades sensíveis e os valores, e dissociados de quaisquer possibilidades que eles poderiam obter em virtude de sua inserção em contextos particulares sociais, humanos e ecológicos”. (Lacey, 2009, p. 683) Assim, valores sociais imbricados em valores cognitivos, como é o caso do valor de controle (Lacey, 2006), apesar de possuírem uma posição proeminente na estrutura da ciência moderna, jamais foram devidamente tematizados.



Guiado, dessa forma, pela instituição positiva e orientado pelo pensamento normal, o psicólogo, assim como o cientista e o técnico familiarizados com tal atitude, faz passar à margem de seu campo prático-perceptual e categorial uma série de problemas filosóficos fundamentais os quais transcendem o “plano da coerência, do rigor formal e dos controles experimentais” (Thines, 1968, p. 12), enfim, que transcendem o plano da atividade teórica e técnico-prática do psicólogo que age segundo o “pensamento normal”. Tais problemas são, na verdade, centrais para qualquer tentativa de realização autêntica da essência da psicologia, por oposição a uma psicologia dedicada em firmar-se por analogia à física, na tentativa de obter as suas credenciais científicas por emulação metodológica e ontológica das ciências da natureza. Como se a sua validade dependesse inteiramente disso, quando, na verdade, passa-se bem o contrário e assume-se, assim, uma série de problemas e riscos. De fato, isso é totalmente contrário a uma posição que assume uma responsabilidade sobre si própria e que identifica, em seu desdobramento sobre o mundo, a exigência fundamental de jamais deixar de se questionar sobre aquilo que assume como óbvio desde o princípio. E isso é ainda mais válido para a psicologia. A psicologia orientada por emulação à física – uma psicologia naturalística, portanto – não retrata apenas um “período de resolução de quebra-cabeças” ajustado a um “paradigma dominante”, o que descreve, segundo Kuhn (1970), a “ciência normal”, dado que não há, efetivamente, neste caso, paradigma dominante; ela retrata tampouco o estágio de uma pretensa “ciência pré-paradigmática”, que ainda não alcançou o seu estatuto paradigmático *por analogia à física* ou a outras ciências naturais, as quais já o realizaram em plenitude, como se houvesse apenas um lapso temporal entre elas.

O problema é mais fundamental. E, no entanto, ele permanece velado no interior da superficialidade da “atividade normal de resolução de problemas” e de uma concepção epistemológica baseada apenas na busca de normalização, pela coerência, pelo rigor formal e pelos controles experimentais, da psicologia no interior do sistema das ciências. Neste caso, a fim de se estabelecer, finalmente, um paradigma para o campo psicológico, uma teoria única capaz de sobreviver à tensão colocada contra as suas rivais. Uma unidade como esta que, por vezes, a expressão “*psicologia geral*” faz passar por óbvia, sem que, para tanto, seja feita a análise de seus fundamentos, cuja tonalidade é o de uma concepção já enviesada de psicologia científica. Nada nos autoriza, portanto, inferir que devido ao sucesso técnico da psicologia o problema dos fundamentos esteja já resolvido (Thines, 1968). A problemática fundamental diz respeito, então, à definição de uma ontologia adequada aos fenômenos dos quais se ocupam ciências como a psicologia, a biologia e as ciências humanas: trata-se, como o diz Thines (1978), de elaborar um “*a priori* concreto” (p. 127). A pretensa fundamentação analógica da psicologia científica está, desde então, profundamente enraizada em um preconceito filosófico⁶, o qual, conseqüentemente, atribui à tentativa de atentar-se ao que define eideticamente a sua região própria o mero título de ideologia, razão pela qual recai, colateralmente, em uma atitude dogmática, que, por negar o sentido de se falar em fundamentos, está sujeita a toda à sorte de construção desprovida de base intuitiva, variável apenas em função do contexto social e político que lhe dá o sentido, em suma, ela recai em um “culturalismo” (Thines, 1978, p. 45).

A Mudança de Atitude como Meio de Acesso aos Problemas Fundamentais

Adentramos, com estes questionamentos, ao domínio relativo às “essências”, isto é, ao domínio próprio dos conceitos fundamentais das ciências, de suas categorias, ou de seu *a priori*, que define, materialmente, a sua “região”. Thines (1968, p. 2) chama de “problema das essências” precisamente o momento em que as aquisições momentâneas de uma ciência são colocadas em questão, em que a aquisição progressiva dos fatos é interrompida em favor de um retorno aos problemas categoriais dessa ciência, portanto o momento de realização de uma “suspensão de juízo” (*epoché*), em que tanto a atitude natural quanto o “pensamento normal”, cujo fluxo de comportamento é contínuo, em *oratio recta*, são reconduzidas a uma atitude de tipo distinto, que se move em *oratio obliqua*⁷. Na concepção de Husserl, essa ruptura com o fluxo do modo comum e originário de viver, com a *atitude natural*, “onde todos nós vivemos e, então, de onde nós partimos” (Husserl, 1973/1991, p. 89), mas que, por isso mesmo, é o ponto de partida de toda reflexão ulterior, como sua condição, exige uma “mudança de perspectiva” (*Blickänderung*) (Husserl, 1973/1991, p. 89) ou, antes, uma “mudança de atitude” (*Einstellungsänderung*) (Husserl, 1930/1989, p. 408). Esta recondução da direção de nosso olhar de estados-de-coisa objetivos – isto é, objetos ou acontecimentos – a estados-de-essências, acessíveis apenas por um

⁶ Como o afirma no início de seu ensaio Castañon (2008): “Com o fim da utopia fiscalista do Positivismo Lógico e a derrocada do Operacionalismo como filosofia da ciência, ficou cada vez mais evidente para todos os psicólogos que suas pesquisas estavam mergulhadas em pressupostos ontológicos e epistemológicos” (p. 10).

⁷ Renaudie (2010) caracteriza o discurso fenomenológico sobre a intencionalidade como uma forma inédita de *oratio obliqua*, dado que o fenomenólogo somente pode chegar ao tema da intencionalidade, acessá-lo, mediante a adoção de “*uma atitude linguística determinada*” (p. 128, itálicos do autor), em que a visão performativa da expressividade e a sua retomada declarativa, ou descritiva, estão interconectadas de maneira original. A descrição dos vividos intencionais não coincide, pois, com a expressão direta desses mesmos vividos, apesar de que é sobre a base dessa expressividade que a descrição se torna possível. Mas, para que a descrição fenomenológica possa ser realizada, é necessária, então, uma mudança de atitude, uma “mudança de ponto de vista” (p. 128): “[...] a relação fenomenológica com o vivido não se abre na presença do olhar de um só golpe, mas nesse jogo entre a expressividade da consciência e a reflexividade da descrição” (p. 128). De modo semelhante, Sowa (2009) distingue uma *intention recta*, da atitude natural, de uma *intention obtusa*, da atitude fenomenológica ou reflexiva. O tema da reflexividade da experiência, que, por si própria, já é expressiva, é fundamental para a nossa problemática geral, porque designa a possibilidade de se passar dos “estados-de-coisa objetivos” aos “estados-de-essência”, em que são intuídos e descritos os “conceitos descritivos puros” e as “essências” (*eidé*), em cujo reduto abrigam-se as questões dos conceitos fundamentais das ciências. A respeito dessa semântica fenomenológica, ver Sowa (2009).



olhar retrospectivo ou reflexivo, Husserl chama de “redução fenomenológica”, sem a qual não seria, portanto, possível falar-se legitimamente de fenomenologia (Husserl, 1930/1989).

Talvez possamos até mesmo dizer que essa ruptura acarreta um desencaixe entre linguagem e realidade, que Kuhn (1970) chama de “anomalia”, e que podemos entender, em verdade, como uma “colocação entre parênteses” da maneira como se relacionava até então, efetivamente, com o mundo, seja por uma mudança nos princípios teóricos, nos instrumentos ou na maneira de utilizá-los ou, ainda, na representação global do mundo. Assim, pode-se representar, de maneira mais originária, aquilo que Kuhn (1970) chamou de “crise paradigmática”. Ainda que a “crise” visada por Kuhn tenha um sentido mais amplo e se vincule a esferas estruturais de maior amplitude, no interior das quais o horizonte de um mundo teórico-prático inteiro se abre, o sentido da ruptura nela pressuposta é análogo ao da ruptura no fluxo de meu comportamento cotidiano de me relacionar com um martelo assim que, em determinado momento, ele quebra. Nas análises da manualidade (*Zuhandenheit*), da maneira como nos vinculamos, essencialmente e originariamente, a instrumentos, em um conhecimento tácito, tal como são realizadas em *Ser e tempo* (Heidegger, 1927/1993, §§ 15-16), as experiências de surpresa, de importunidade e de impertinência, como acontecem, p.ex., com relação a um martelo que, em uma orientação puramente pragmática e habitual, é utilizado, simplesmente, para martelar, em um curso normal de ações e de ordens, revelam-se como pontos de viragem em minha relação com o mundo a partir do qual as propriedades essenciais, ontológicas, do instrumento passam a importar, de modo que o simples martelar pragmaticamente orientado, que não é, no entanto, “cego”, cede lugar, ainda que momentaneamente, a um pensamento, “pré-fenomenológico”, ou, melhor, “protofenomenológico”, sobre o que há de errado com o próprio martelo, a ordem habitual é, enfim, interrompida. Com essas experiências, o modo de vincular-me à realidade é alterado e passo a interrogar o mundo a fim de encontrar o que há nele de errado, o que me impede de continuar-me empenhando em meu comportamento habitual, e descubro, assim, a própria “manualidade” do manual, do instrumento.

O parentesco semântico existente, nas línguas germânicas, entre o fenômeno da quebra de um martelo e os abalos na contextura de uma visão de mundo, ainda que tácita, é uma ocorrência prenhe de significado para determinar o sentido dessa ruptura na ordem costumeira das ações. Assim, na língua inglesa, com a palavra “break”, faz-se referência ao acontecimento de quebra de, p.ex., um martelo e, ao mesmo tempo, com raiz na mesma expressão, com a palavra “breakdown”, Kuhn (1970, p. 69) faz referência às crises da atividade normal de resolução de problemas do cientista e, com a palavra “breakthrough” (Kuhn, 1970, p. 53), às importantes descobertas científicas, que precedem os episódios revolucionários e, por isso, contribuem com a reconfiguração de um campo, o que o próprio Kuhn (1970) chamou de “giro gestáltico” (p. 85). Da mesma forma, Heidegger (1993/1927) descreve a perda de função de um instrumento qualquer, como, p.ex., o martelo, como “uma quebra [ein Bruch] dos nexos referenciais descobertos na circunvisão” (p. 118), essa visão da multiplicidade de referências do “ser para” (*Um-zu*) que constitui a essência do instrumento. O uso do instrumento perde, em tal caso, a sua unidade fenomenológica imediata, é desfeita por um momento, enquanto o sentido da própria “manualidade” do manual, do instrumento, demonstra-se de um só golpe. Kuhn (1970), por sua vez, fala de um “sentido de fracasso” com o qual se depara o cientista que se movia na habitualidade da atividade normal de resolução de quebra-cabeças, não podendo mais os exemplares que guiavam o seu comportamento servir-lhe de regras, pois se depara, agora, com fenômenos que são conflitantes com a matriz. A partir de então, o seu comportamento é, por assim dizer, tateante, orientado por mera tentativa e erro, e, ao mesmo tempo, as categorias que utilizava para interpretar a realidade carecem, por um determinado período, de fundamento, está sem chão. Tal é o processo de “revolução científica” que envolve, de maneira essencial, a “ruptura”, da qual falávamos há pouco, e, em especial, a experiência da falha ou do fracasso, esta “falha na atividade normal de resolução de problemas” (Kuhn, 1970, p. 74), como seu motivo originário. Há, portanto, tanto no caso do paradigma que se mostra insuficiente para lidar com determinados problemas ao lidar com o mundo quanto no caso em que um martelo, ou qualquer outro utensílio, deixa de ser capaz de realizar a sua função, uma “ruptura” ou uma “quebra”, ocorrências que o termo inglês “break”, utilizado por Kuhn (1970), condensa, assim como o seu correlato alemão “Bruch”, utilizado por Heidegger (1927/1993). E essa ruptura significa que os véus do que é óbvio caem perante os olhos do cientista e da pessoa em sua atividade costumeira, que a habitualidade e a obviedade que recobrem a face dessa maneira primitiva ou familiar de se relacionar com o mundo se esvanecem.

Por conseguinte, na transição de paradigma, “uma nova maneira de olhar” (Kuhn, 1970, p. 86) é adotada; há, pois, uma “modificação da estrutura da percepção” (Loparic, 1989, p. 192) do cientista, apesar de esta se configurar, na maior parte das vezes, de maneira tácita ou inconsciente e de confluir, posteriormente, para o restabelecimento da atividade normal de resolução de quebra-cabeças. O que nos interessa, no entanto, é que essa nova maneira de olhar, motivada pelos problemas oriundos do interior do desenvolvimento progressivo de uma matriz e essencial à reconfiguração global do campo, designa uma mudança de atitude do cientista na qual, pelo menos por um momento, pela mobilização da ruptura e pelo desfalecimento do sentido habitual de suas ações, ele é requisitado a voltar-se aos fundamentos do campo de sua pesquisa para questioná-los em retorno (Kuhn, 1970, pp. 84-85). Isso nos interessa especialmente porque pode colocar em relevo a atitude contrária à atitude científico-natural na qual é possível atentar-se ao “problema das essências”, um momento no qual se pode dizer, com efeito, que o cientista não é senão um filósofo, um momento no qual está aberto à



discussão de fundamentos, apesar de, amiúde, não o necessitar ou desejá-lo (Kuhn, 1970, p. 88). E este é um ponto central para a delimitação do problema das essências e para determinar a possibilidade de ele surgir no interior do campo psicológico, o que prepara o terreno para lançarmos algumas questões a ele pertinentes.

Mas, se é certo que, nas análises de Kuhn (1970), evidencia-se um comportamento habitual de isolar as anomalias surgidas das insuficiências de uma matriz disciplinar para, então, colocá-las no interior de uma estrutura, o que garantiria a configuração inédita dos elementos por uma nova teoria, a partir de então fundamentada e pronta para prosseguir, novamente, com a pesquisa normal, as crises dizendo respeito, pois, somente a problemas na relação entre teoria e dados, isso se revela como particularmente importante no que tange à psicologia porque, em sua história, não é possível identificar nenhuma crise que finde pelo reconhecimento de uma alternativa ou por uma reconfiguração global do campo (Sturm & Mülberger, 2012, p. 430)⁸ e porque, ao passo que Kuhn (1970) entende que a “crise” é uma categoria do historiador e não do cientista, a história das crises da psicologia demonstra o contrário, a saber, que os próprios psicólogos percebem crises de seu campo (Sturm & Mülberger, 2012). A literatura a respeito dos discursos de “crise da psicologia”, que são constantes, é vasta e se estende desde a instituição moderna da psicologia como “psicologia científica”, como nas críticas de Rudolf Willy (1855-1918), de Hans Driesch (1867-1941), de Otto Klemm (1884-1939), de Karl Bühler (1879-1963) e de L. Vigotski (1896-1934), dentre outros, até os dias de hoje, na maior parte das vezes como tentativas de estabelecer-se uma unidade no campo (Sturm & Mülberger, 2012). De certa forma, tais discursos representam uma experiência de ruptura no sentido próprio de “crise”. Em boa parte dos casos, no entanto, a perspectiva é a de realizar uma terapêutica para a crise pela qual a psicologia poderia desenvolver-se cientificamente, na tentativa de estabelecer-se uma unidade do campo. Mas, por mais que haja e tenha havido propostas de terapia para a crise, nenhuma jamais solucionou o problema do campo – conforme Sturm & Mülberger (2012, p. 430), “[...] naturalmente, nem todas as crises foram bem-sucedidas”.

Diferentemente da descrição kuhniana, os discursos sobre a crise da psicologia não podem ser tomados, portanto, como índices de períodos revolucionários, ou de uma “transição à maturidade” do campo, mesmo que a descrição kuhniana tenha sido utilizada por psicólogos e historiadores do campo para provar o seu estatuto de disciplina madura⁹. Além disso, a proposta de unificação da psicologia pode servir, também, como uma “manobra estratégica”, em vez de um ato epistemológico, em proveito de uma unificação metodológica e de categorias funcionais; portanto, à revelia de problemas metafísicos que, no entanto, permanecem ocultos¹⁰. Ao contrário, tais discursos parecem representar, como o pôde dizer muito bem Mülberger (2012), “uma tomada de consciência dos problemas epistemológicos, conceituais e metodológicos de base da psicologia” (p. 181). Assim, parece-nos adequado afirmar que tais discursos de crise anunciam problemas mais fundamentais, ou seja, problemas da ordem das essências, embora eles tenham sido interpretados, algumas vezes, simplesmente como o problema de encaixar a teoria aos dados, ou, ainda, em um nível mais fundamental, como o problema de encaixar a ontologia da psicologia com a ontologia das ciências naturais¹¹. Longe de propormos, aqui, mais uma proposta de terapêutica para a situação, aproveitamos o caráter aberto da questão para não nos engajarmos com um ideal de solução para o problema ou qualquer ideal de ciência dado previamente – “pôr entre parênteses” este aspecto da questão – e para, com isso, entrevermos o problema das essências e estudarmos algumas questões específicas.

A partir desse momento, faz-se necessário estabelecer um distanciamento para com a visão de Kuhn. Isso porque jamais é possível indagar, a partir de seu ponto de vista estrito, o *sentido* da ciência, não enquanto um saber confeccionado em um jogo de forças, ainda que esta seja uma modalidade essencial de sua realização no mundo, mas enquanto um discurso fundado em determinadas modalidades de evidência, enquanto um discurso fundado em uma ontologia, em categorias, na medida em que e no interior dos limites pelos quais isso é possível. Tudo parece se passar como se a ciência se resumisse em uma sucessão de paradigmas por um processo sempre renovado de conversão de uns cientistas por persuasão de outros, onde, por mais que haja discussões de fundamentos em determinados pontos cruciais, os próprios fundamentos jamais possuem um papel estrutural. Da mesma forma, o desenvolvimento da ciência enquanto um projeto teleológico, a sua *ideia*, jamais se deixa mostrar, mas se oculta em um preconceito. Assim, caso se queira perguntar sobre o fundamento da psicologia para além da emulação das ciências naturais e para além do sentido de estabelecer-se em continuidade com uma herança recebida de maneira puramente assimilativa, caso se queira perguntar de que

8 “If psychology were in a permanent crisis, or tended to crisis more often than other sciences, that would not only or even primarily have to do with problems in the relationship of theory to data, as Kuhn’s views require” (Sturm & Mülberger, 2012, p. 430).

9 “[...] psychologists and historians of the field frequently debate whether their discipline squares with his [Kuhn] model, and after the 1970s some psychologists even found it attractive because if we have identifiable crises and revolutions in psychology, does that not prove its status as a mature scientific discipline?” (Sturm & Mülberger, 2012, p. 427).

10 Tal é a leitura de Stam (2004). Sobre o funcionalismo, p.ex., afirma: “Functionalism has served institutional purposes well because it is ontologically neutral with respect to the kinds of entities under investigation. Hence, psychology proceeds through the multiplication of entities without ever committing itself to the reality (or lack thereof) of the objects it so constitutes. My claim is simply that the agnosticism with respect to objects of investigation is hidden within functional kinds such that an army of researchers can proceed with little hindrance to the profound metaphysical questions that remain to be solved.” (p. 1261-1262). Estes problemas metafísicos são, precisamente, aquilo a que fazemos aqui referência, apesar de utilizarmos outros termos.

11 A filosofia da psicologia deve, pois, atentar-se ao acento dado por Sturm e Mülberger (2012) à questão das crises: “[...] dado que não poucos daqueles que declararam uma tal crise desenvolveram as suas visões baseadas em reflexões filosóficas minuciosas, às vezes com uma compreensão rigorosa do estado da arte, e que algumas declarações até mesmo tiveram efeito sobre o curso da história da psicologia, isso exporia uma determinada cegueira em continuar ignorando-as.” (p. 431).



outra maneira a psicologia pode contribuir com o sistema das ciências sem ser, necessariamente, uma extensão das ciências naturais, então é preciso extrapolar a própria visão kuhniana de ciência e o seu psicologismo naturalista. Nas palavras de Loparic (1989), o “naturalismo de Kuhn corta pela raiz toda indagação tanto sobre formas alternativas de saber quanto sobre a relação entre a forma específica da ciência moderna e os múltiplos desafios da vida humana” (p. 210).

Assim, malgrado a riqueza de suas descrições do comportamento do cientista, a sua visão sucumbe à crítica que se aplica à exclusividade da ontologia científico-natural da ciência moderna. E, para que dessa crítica valham todos os efeitos, é preciso aplicá-la, inclusive, à visão naturalista de Kuhn. Pois, com isso, a questão sobre as crises recorrentes da psicologia não apenas deixa de ser guiada pelo ideal exclusivo de unificação da psicologia no sistema de ciências, pela aquisição do estatuto de “ciência normal”, “paradigmática”, à revelia de todos os problemas que se possa ter, com isso, em relação à definição do que é próprio à esfera da psicologia, problema ao qual já fizemos alusão anteriormente. Afinal, a visão kuhniana da ciência tende a reforçar a ideia de que, para discutir os princípios de uma ciência, é necessário correlacioná-los ao conceito de “ciência normal”, isto é, a algo como o índice de maturidade dessa ciência, sendo o ideal o estatuto científico das ciências naturais contemporâneas, a sua unidade e a sua ontologia unitária, o que, todavia, não se revela como um pressuposto necessário para as discussões epistemológicas no domínio das ciências humanas e sociais, em especial da psicologia (Teo, 2010, p. 241). Ao contrário, com essa crítica, abre-se, novamente, a possibilidade de ser realizado o questionamento a partir da perspectiva das essências, das categorias fundamentais, do *a priori*, que circunscrevem esse domínio, isto é, torna-se possível perguntar sobre a própria possibilidade de fundamentação da psicologia, ou da existência de algo como uma “psicologia fundamental”.

A possibilidade de o psicólogo engajar-se em uma “autorreflexividade” e de engajar-se, efetivamente, em uma “autorresponsabilidade” não necessita, portanto, vincular-se à ideia de “crise” da psicologia. Pelo contrário, amiúde, o discurso de deflagração da crise da psicologia parece ter servido como mais um instrumento de velamento da questão de seus fundamentos, em proveito da tentativa de estabelecer-se uma ordem positiva no campo, do que como uma estratégia de mudança de atitude e meio de acesso à questão. Ao mesmo tempo, no entanto, o fato de haver inúmeros discursos de crise da psicologia com fracassadas tentativas de terapia nos levaram a um distanciamento do naturalismo kuhniano, que toma a reflexividade do cientista como decorrente de momentos específicos no desenvolvimento da ciência e como prelúdios de uma nova configuração do campo, pronto para desdobrar-se progressivamente, outra vez, na atividade normal de resolução de quebra-cabeças. Em todo caso, o que se demonstra é que o problema fundamental, que aqui nos esforçamos por retirar das amarras do naturalismo, permanece à margem da atenção do psicólogo pelo fato de ser mascarado por uma determinada tradição, por uma “matriz disciplinar”, e que o seu acesso só pode ocorrer por meio de uma mudança de atitude em direção à atitude filosófica, por uma reflexividade. Porém, de tal forma que não se fique restrito a pensar a ciência e as relações entre a configuração moderna da ciência e outros problemas vitais de maneira puramente cientificista ou naturalista, mas que, pelo retorno reflexivo, possa-se indagar a possibilidade de alternativas e abrir-se a chance para a realização de outras questões pertinentes à psicologia.

Tendo se libertado dos preconceitos naturalistas, é possível até mesmo indagar-se sobre outras fontes de motivação para a “suspensão do juízo” e a conversão da atitude do psicólogo em atitude filosófica. Torna-se possível indagar-se, inclusive, sobre o papel do que os cétricos antigos chamavam de “*isostenia*” (ισοσθενεια), a saber, o fato de haver uma multiplicidade de soluções possíveis e contraditórias para um problema filosófico, e que era, para eles, a causa originária da “suspensão de juízo”, da “*epoché*”¹², na mudança de atitude do psicólogo, dado que essa multiplicidade ou heterogeneidade não é estranha à situação epistemológica da psicologia. Enfim, um amplo conjunto de questões que dizem respeito à possibilidade de o psicólogo vir a se tornar um filósofo, no sentido acima argumentado, se torna significativo, porque, afinal, não são poucos os exemplos de psicólogos ou psiquiatras que se dedicaram a questões filosóficas (p.ex., F. Buytendijk, E. Straus, L. Binswanger, dentre outros). De qualquer forma, é um fato que o tema não se entrega gratuitamente a quem quer pensá-lo. E, todavia, a conversão exigida para tanto não nos leva a perder em nada, mas, pelo contrário, leva-nos a readquirir o mundo inteiro no interior da esfera do sentido, para indagações a respeito de seus fundamentos epistemológicos e ontológicos. Porque, assim, a própria pesquisa científica e a prática profissional podem ser readquiridas em um novo solo no qual o que era óbvio foi reconduzido às suas modalidades adequadas de evidência, ou seja, em última instância, ao solo sensível do qual se originam e em torno do qual se organizam todas as categorias e mediações simbólicas.

Referências

Castañon, G. A. (2008). Filosofia como Fundamento e Fronteira da Psicologia, *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, 30(1):10-18.

12 “Através de que procedimento de pensamento os cétricos são levados à suspensão do juízo? Como justificam uma atitude tão paradoxal? Constatando, em primeiro lugar, a diversidade e a natureza contraditória das soluções que podem ser propostas a respeito de cada problema filosófico. Não existe uma tese à qual não se possa opor uma antítese. Não há um argumento que não possa ser derrubado por um argumento contrário, igualmente convincente. Esta *isostenia* (ισοσθενεια), isto é, igual força das razões em disputa, é a causa direta da suspensão do juízo. Incapazes de poder dar seu assentimento a um argumento em detrimento de outro, a uma tese antes que a opinião contrária, os cétricos renunciaram se pronunciar” (Verdan, 1998, p. 38).



- Heidegger, M. (2007). A questão da técnica, *Scientiae Studia*, 5(3): 375-98. Disponível em: < http://www.scientiaestudia.org.br/revista/PDF/05_03_05.pdf>.
- Heidegger, M. (1993). *Ser e tempo*: parte I. (Márcia de Sá Cavalcante, trad.). Petrópolis: Vozes.
- Husserl, E. (1989). Epilogue. In E Husserl. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Second book: Studies in the phenomenology of constitution. (Richard Rojcewicz & André Schuwer, transl.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (Originalmente publicado em 1930).
- Husserl, E. (1993). *Idées directrices pour une phénoménologie et un phénoménologie pure, livre III*. (D. Diffeneau, trad.). Paris : Presses Universitaires de France.
- 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.
- Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd. Ed. (International Encyclopedia of Unified Science, v. 2, no. 2). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2006). Posfácio. In T. S. Kuhn. *A estrutura das revoluções científicas* (9a ed., B. Vianna Boeira & N. Boeira, trad.). São Paulo: Perspectiva.
- Lacey, H. (2006). Relações entre fato e valor, *Cadernos de Ciências Humanas, Especiaria*, 9(16):251-266.
- Lacey, H. (2009). O lugar da ciência no mundo dos valores e da experiência humana, *Scientia Studia*, 7(4):681-701.
- Lacey, H. (2010). *Valores e atividade científica, dois*. São Paulo: Editora 34.
- Loparic, Z. (1989). Paradigmas cartesianos, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 1(2):185-212, jul.-dez.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologia da percepção*. (Carlos Alberto Ribeiro de Moura, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1945).
- Mülberger, A. (2012). Psicologia e crise: estudo de uma relação histórica. In S. F. Araújo (Org.). *História e Filosofia da Psicologia: Perspectivas Contemporâneas*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Renaudie, P.-J. (2010). Rectitude et obliquité intentionnelle de l'Oratio phénoménologique: Remarques croisées sur McDowell, Brentano et Husserl, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8(3): 109-128.
- Sowa, Rochus. (2009). Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl, (Véronique Decaix & Claudio Majolino, trad.), *Methodos*, 9. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/methodos/2214>>. Acesso em 04 de dez. 2022.
- Stam, H. J. (2004). Unifying Psychology: Epistemological Act or Disciplinary Maneuver?, *Journal of Clinical Psychology*, 60(12) :1259-1262.
- Sturm, T., & Mülberger, A. (2012). Crisis discussions in psychology: New historical and philosophical perspectives, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, (Special Issue: Crisis in Psychology), 43: 425-433.
- Teo, T. (2010). Ontology and scientific explanation: Pluralism as an a priori condition of psychology, *New Ideas in Psychology*, 28: 235-243.
- Thines, G. (1968). *La problématique de la psychologie*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Thines, G. (1978). *Fenomenología y ciencia de la conducta*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Verdan, A. (1998). *O ceticismo filosófico*. (Jaimir Conte, trad.). Florianópolis: Ed. UFSC.

Recebido em 25.12.2022 – Aceito em 26.09.2023



THINKING, FAST AND SLOW, IN THE LIFE-WORLD: A COMPARISON OF D. KAHNEMAN AND A. SCHUTZ'S RENDITIONS OF COMMON SENSE

Pensando, Rápido e Lento, no Mundo-de-Vida: Uma Comparação das Interpretações de Senso Comum de D. Kahneman e A. Schutz

JOAQUIN TRUJILLO *

Pensamiento, Rápido y Lento, en el Mundo de la Vida: Una Comparación de las Interpretaciones del Sentido Común de D. Kahneman y A. Schutz

Abstract: This article comparatively examines the renditions of common sense Daniel Kahneman provides in his *New York Times* bestselling book, *Thinking, Fast and Slow (TFS)* (2011), and Alfred Schutz harvests through his phenomenology of the life-world (*Lebenswelt*) of the natural attitude. The project reviews Kahneman and Schutz's interpretations of common sense, lays out their basic correspondences and differences, and concludes with observations about their complementarity.

Keywords: common sense, phenomenology, psychology, sociology

Resumo: Este artigo examina comparativamente as interpretações do bom senso que Daniel Kahneman fornece em seu livro best-seller do *New York Times*, *Thinking, Fast and Slow (TFS)* (2011), e que Alfred Schutz colhe através de sua fenomenologia do mundo da vida (*Lebenswelt*) da atitude natural. O projeto analisa as interpretações do senso comum de Kahneman e Schutz, expõe as suas correspondências e diferenças básicas e conclui com observações sobre a sua complementaridade.

Palavras-chave: senso comum, fenomenologia, psicologia, sociologia

Resumen: Este artículo examina comparativamente las interpretaciones del sentido común que Daniel Kahneman (K) proporciona en su libro más vendido del *New York Times*, *Thinking, Fast and Slow (TFS)* (2011), y Alfred Schutz deriva a través de su fenomenología del mundo de la vida (*Lebenswelt*) de la actitud natural. El proyecto revisa las interpretaciones del sentido común de Kahneman y Schutz, establece sus correspondencias y diferencias básicas, y concluye con observaciones sobre su complementariedad.

Palabras-clave: sentido común, fenomenología, psicología, sociología

* PhD in Sociology, Houston, TX, USA. Email: jtrujillo1@me.com. Orcid: 0000-0002-6964-3990



Introduction

This article comparatively examines the renditions of common sense Daniel Kahneman (K) provides in his *New York Times* bestselling book, *Thinking, Fast and Slow* (TFS) (2011), and Alfred Schutz (S) harvests through his phenomenology of the life-world (*Lebenswelt*) of the natural attitude. The project reviews K and S's interpretations of common sense lays out their basic correspondences and differences and concludes with observations about their complementarity. Why? Because the question of common sense, the endeavor to determine what it fundamentally is and how it fundamentally operates, has become one of the more pressing questions of the 21st century. The struggle of engineers to replicate common sense in machines, and, perhaps more important, understand what it is they are striving to replicate, as well as the resources markets and governments are pouring into the endeavor, speak to the relevance and tenacity of the problem. So does the growing, although largely ignored, imperative to protect the public from the relentless efforts of corporate and political entities to sample common-sense notions in pursuit of their financial and strategic goals. And why comparatively examine K and S's interpretations of common sense? First, because the matter of their work, whatever either chooses to call it or how they investigate it, is common sense. It is everyday understanding and thinking, or what the social sciences denote generally as *Verstehen* (Abel, 1975; Schutz, 1954). Second, because their analyses are comprehensive, complementary, and among the best in their classes.

1. System 1

In TFS, K (Kahneman), an experimental psychologist and economist, presents the "current understanding" of the heuristics of judgment and decision. By this he means he reiterates the "psychological discoveries of recent decades" about the cognitive mechanics of everyday thinking (2011, p. 4). Everyday thinking, as K explains in "Part 1" of TFS, is interpreting that contains a motive affiliated with the day-in-day-out business of human living. It is an interpretive act that embodies a goal, reason, or project connected to a mundane course of action and includes judgments and decisions about its matter (Kahneman, 2011, pp. 19-104). The interpretive core of these judgements and decisions are heuristics. Heuristics are the unconscious interpreting processes whereby cognition automatically arrives at determinations of its matter. Their influence on judgment and decision is especially prevalent in situations where information about the matter to be judged or decided is scarce or ambiguous, which is most situations, and motivations to interpret it deliberately are absent. Heuristics are ingredient to everyday judgments and decisions; expedite their outcomes; operate smoothly, effortlessly, and silently, which is to say, unconsciously; are usually reliable; relieve cognition of the effort requisite to arriving at determinations positively correlated to an abundance of reliable information or rigorous assessments of limited data that are available; and free individuals to get on with their purposes and accomplish the business of life (Kahneman, 2011, pp. 8-13, 20-21, 28-30, 58).

Heuristics, according to K, comprise two transformations: "substitution" and "association." Substitution is the process whereby cognition automatically displaces difficult questions implied by the matter to be judged or decided with easier ones that can be answered quickly and easily (Kahneman, 2011, pp. 89, 96-98). Association is the process whereby cognition interprets its matter by corresponding it to past experiences of similar or related things or referencing things experienced (intended) simultaneously or "within a relatively short interval" (Kahneman, 2011, pp. 51-52, 71). Put differently, when a course of action obliges individuals to judge or decide something and data about it are limited, indefinite, or difficult to interpret, cognition *substitutes* questions about its determination with easier ones that it answers through *associations* referencing previous experiences of similar things or things experienced more or less concurrently (Kahneman, 2011, pp. 8, 13, 86, 415-416).

K correctly sources the term "heuristics" to "eureka" (2011, p. 98), which comes from the ancient Greek, εὕρηκα (*évríka*), or, "I have discovered it;" infinitive: εὕρισκειν (*évriskēn*), "to discover." The way the term is employed in the psychological literature (and by K) is not inconsistent with its etymology, although the discovery it implies does not necessarily correspond to unearthing the truth of a matter, as indicated by its pre-philosophical articulation. Instead, it means the way a matter is questioned and interpreted, which in everyday thinking is through substitution and association, according to K. K's review of the psychology of heuristics includes a summary of the milestone studies he and his former (now deceased) collaborator, the cognitive and mathematical psychologist, Amos Tversky, conducted over the course of their careers. This work won K the 2002 Nobel Prize in Economic Sciences "for having integrated insights from psychological research into economic science, especially concerning human judgement and decision-making under uncertainty" ("The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 2002: Daniel Kahneman - Facts," 2022). In its decision the Nobel committee cited two papers K and Tversky authored: "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases" (Tversky & Kahneman, 1974) and "Choices, Values, and Frames" (Kahneman



& Tversky, 1984). It also referenced their landmark paper, “Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk” (Kahneman & Tversky, 1979; “The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 2002: Daniel Kahneman - Facts,” 2022). Of Tversky, Kahneman writes:

Amos and I enjoyed the extraordinary good fortune of a shared mind that was superior to our individual minds and of a relationship that made our work fun as well as productive. Our collaboration on judgment and decision making was the reason for the Nobel Prize that I received in 2002, which Amos would have shared had he not died, aged fifty-nine, in 1996 (2011, p. 10).

Three of the dozen or so heuristics K describes in *TFS* and in his 1974 article co-authored with Tversky are representativeness, availability, and anchoring. The representative heuristic denotes the proclivity of persons to rely on “stereotypes,” as K calls them, rather than chance-guesses or base-rates to make determinations. It is commonly employed to make fast, easy, and coherent decisions or judgments based on limited information and reduce cognitive strain. Although the process (stereotyping) is often frowned upon in contemporary culture, as K explains, “the intuitive impressions that it produces are often—indeed, usually—more accurate than chance guesses would be” (2011, p. 151). The availability heuristic is the inclination to decide the size of a class or likelihood of an event according to the ease whereby similar instances are unconsciously recalled (Kahneman, 2011, pp. 129, 142; Tversky & Kahneman, 1974, p. 1127). Anchoring is the propensity to make baseline predictions from an inadequate sampling or “partial calculation” affiliated with an initial experience. Its effects include future “adjustments” that are usually inadequate and gravitate toward the interpretation of the initial value (Kahneman, 2011, pp. 119-122; Tversky & Kahneman, 1974, p. 1128). Although commonly witnessed in the fast computations, anchoring expresses both quantitatively and qualitatively, as seen, for example, in the “halo effect” (“suppressed ambiguity”). In this instance a holistic judgment about a person is made based on inordinate weight assigned to a person is determined by inordinate weights assigned to a personally relevant characteristic intended during initial or early contact (i.e., first impression) (Kahneman, 2011, pp. 82-83, 199-200).

But *TFS* does more than just explain the heuristics of judgments and decisions, the common biases they are susceptible to, or the reasons why it is so difficult for persons “to think statistically” (Kahneman, 2011, p. 13). The project is as much about everyday understanding as it is about everyday thinking. Everyday understanding, as K shows in chapters two, three, and four of *TFS*, antecedes everyday thinking and aggregates its basis. It associatively generates the interpretive weights assumed by the heuristics of judgment and decision. It feeds the everyday judging-deciding machine with the “basic assessments” it requires to arrive at its determinations quickly and easily (Kahneman, 2011, pp. 89, 105, 130). The association process also, it can be inferred from K’s analysis, shapes the questions cognition automatically presents to itself in situations where information about its matter is scarce or tenuous. In the course of everyday living, persons are more likely to ask questions about things that situate their queries within interpretive contexts familiar to them or in relation to things previously experienced than they are to submit themselves to investigating things rigorously.

K subsumes the cognitive operations affiliated with everyday understanding and thinking under the rubric, “System 1,” which he also calls “fast thinking” and differentiates from “System 2,” or “slow thinking.” K rightfully calls System 1 the “hero” of *TFS*, and contends that most of what happens in everyday understanding and thinking originates in it, “but System 2,” or deliberate understanding and thinking, “takes over when things get difficult, and it normally has the last word” (Kahneman, 2011, pp. 20, 25). System 1, as K explains it, is an associatively powered narrating and weighting machine that unconsciously effects the everyday interpretation of things. It fluently generates the understanding, judgments, and decisions affiliated with everyday living, “operates automatically and quickly, with little or no effort and no sense of voluntary control,” and “continually constructs a coherent interpretation of what is going on in our world at any instant” (Kahneman, 2011, pp. 13, 20). System 2, in contrast, is the mode of cognition that is “deliberate, effortful, and orderly.” It is the source of “complex computations,” “concentration,” and “reasoning,” including “statistical reasoning” and “reasoning about patterns of causation” (Kahneman, 2011, pp. 20, 76, 77), and commonly affiliated with notions of the self: “when we think of ourself,” K explains, “we identify with System 2, the conscious, reasoning self that has beliefs, makes choices, and decides what to think about and what to do” (2011, p. 21).

K does not explicitly affiliate System 1 with common sense, and seems to purposefully avoid relating them. The same goes with mentions of consciousness, which can be counted on less than one hand. He appears to want to circumvent questions about common sense, as well as consciousness, and instead confine *TFS* to explanations of the cognitive mechanics of everyday interpreting. Regardless, the implication is there and resounds throughout his project. The workings and outcomes of System 1, as K explains them, correspond to everyday understanding and thinking. They equate to common sense.

The substance of System 1 processing is “associative activation.” K describes System 1 as an “associative machine that represents reality by a complex pattern of links” (2011, p. 77). These links are relations (associations) between the matter of experiencing (messages) and their referents, or (a) prior experiences of analogous or related phenomena or (b) experiences of phenomena encountered contemporaneously. Once “formed,” associations are “strengthened” through subsequent activation and then assimilated into the network of as-



sociations constituting associative memory. There they are available to immediate activation and “accessed” unconsciously (Kahneman, 2011, p. 22). K calls associative memory “the core of System 1” (2011, p. 13), and contends it maintains a “detailed model” of the world that routinely guides our “thoughts and actions.” The associations it encompasses, upon activation, according to K, produce “a tacit interpretation” of one’s situation, connect “the present with the recent past and with expectations about the near future,” and effect the day-in-day-out interpretation of reality (2011, p. 13).

Psychologists commonly equate the interpreting correlated to associative activation with “intuition,” which, according to K, who quotes Simon, “is nothing more and nothing less than recognition” (2011, p. 237; Simon, 1992, p. 155). He then adds: “this strong statement reduces the apparent magic of intuition to the everyday experience of memory” and reveals “the mystery of knowing without knowing is not a distinctive feature of intuition,” but, rather, “the norm of mental life” (2011, p. 237). Also “strong” are the connotations the assertion carries, including: the correspondence of (a) everyday understanding and thinking with associative understanding and thinking and (b) associative understanding and thinking with intuitive understanding and thinking.

K correlates the ascendancy of associations in everyday interpreting to their (a) reliability, (b) relevancy, (c) symmetry, (d) complexity, and (e) communicability.

- a. *Reliability*. Associations usually work, almost all the time, and provide close, or at least close enough, approximations of reality to allow common sense to produce a coherent understanding of things, evoke confidence in its interpretations, and operate unconsciously (Kahneman, 2011, pp. 13, 14, 58, 87, 200).
- b. *Relevancy*. The predictability of the environment’s associations are correlated to induces their regular activation, and their regular activation reinforces the cognitive links and increases their availability and susceptibility to activation (Kahneman, 2011, pp. 22, 240).
- c. *Symmetry*. The correspondences among associations allow them to hang together as a constellation of “connected” and mutually reinforcing links that facilitates their activation (Kahneman, 2011, p. 51). It also enables associations to work together to produce interpretive contexts thereby further strengthening them and their interconnections (Kahneman, 2011, p. 80).
- d. *Complexity*. The heterogeneity and multiplicity of associative memories enable System 1 to mitigate divergencies and surprises in its environment, fluently “maintain and update” its understanding of reality, and “automatically and unconsciously” intend it as “normal” (Kahneman, 2011, pp. 70-78, 416). It also allows associations to generate intelligible contexts when none are given (Kahneman, 2011, p. 81).
- e. *Communicability*. The interpretations associations generate are communicable and, hence, intersubjectively endorsed when they are shared through “words” (Kahneman, 2011, p. 74).

These variables, the ones that determine the preeminence of associations in everyday interpreting, distinguish System 1 as a self-recapitulating, self-reinforcing, and self-updating world narrating machine; they sometimes also, as latter remarks indicate, distinguish it as a self-defeating one. They enable associations to produce automatic interpretations of phenomena that are characterized by their confidence, coherence, and cognitive ease. Ensuing from these outcomes, from the largely seamless, reliable, and fluent interpretations of the world associations effect, is a sense of freedom, predictability, well-being, and normalcy (Kahneman, 2011, pp. 51, 70). The entire process works something like this: (a) the reliability, relevancy, symmetry, complexity, and communicability of associations boost the cohesiveness of everyday understanding and thinking, (b) the cohesiveness of everyday understanding and thinking “induces” its “cognitive ease,” and (c) together cohesiveness and cognitive ease generate feelings of familiarity, truthfulness, goodness, and effortlessness (Kahneman, 2011, p. 66), which, in turn, (d) evoke confidence and allow System 1 to operate unconsciously. The impulse driving the entire process is the human need for interpretability, its predisposition toward cognitive economy, and the laziness of System 2 (Kahneman, 2011, pp. 31, 35, 75-76, 367) – “a general ‘law of least effort’ applies to cognitive as well as physical exertion” (Kahneman, 2011, p. 35).

K corresponds the outcome of System 1 processing with WYSIATI, or “what you see is all there is” (Kahneman, 2011, p. 85). System 1 produces a relatively intelligible understanding of reality that is based on “fragments” of information and usually ignores inconsistencies and ambiguities in the information it intends (Kahneman, 2011, pp. 35, 71-78). Indeed, as explained by K, the “amount” and “quality” of the data available to System 1 are “irrelevant” (Kahneman, 2011, p. 85); it is the “consistency” rather than the “completeness” of the information processed “that matters for a good story;” and “knowing little” usually makes it easier for System 1 to frame things intelligibly, generate narratives it accepts as true, and effect interpretations close enough to reality “to support reasonable action” (Kahneman, 2011, p. 87).

2. The Phenomenon of Typification

S (Schutz) led the 20th century introduction of phenomenology into the social sciences and is an important phenomenological thinker in his own right. Noteworthy admirers of his work include Aaron Gurwitsch, Maurice Natanson, Herbert Spiegelberg, Richard Zaner, and Peter Berger and Thomas Luckmann, who appropriated his thinking as the theoretical basis of their seminal text, *The Social Construction of Reality* (1967).



S came to phenomenology, specifically, the transcendental phenomenology of Edmund Husserl, by way of his study of Max Weber's interpretation of subjective meaning and the debate within the social sciences concerning the rendition of *Verstehen* (Schutz, 1954; Spiegelberg, 1982, pp. 255-256; Walsh, 1967). From there he developed his phenomenology of the life-world of the natural attitude (henceforth, just "life-world"), or, as he formally named it, "a constitutive phenomenology of the natural attitude" (Schutz, 1962a, p. 149; Zaner, 1961).

The life-world is not "a world," as Merleau-Ponty observes, but, rather, "the world," or the world that is "always 'already t/here' before reflection begins" (1962, p. xviii). It is the immanently intersubjective (shared) world that is given straightforwardly to (factually undergone by) the "wide-awake" (everyday) person in daily life (Schutz, 1945, pp. 545, 549; 1955); one of "eminently practical interest" that obliges its "domination" (Schutz, 1945, p. 534); and the singular reality persons endure among and alongside each other within the primeval "is-ness" of their togetherness. The life-world is none other than "paramount reality" (Schutz, 1945, 569; 1962a, p. 148), and the natural attitude (general thesis) is the prereflective (unconscious) certainty in its epistemological validity (Schutz, 1944a, p. 80). It is consciousness as such (intentionality, transcendence), and, as discerned by S, synonymous with the "world of daily life" and "common-sense world" (Schutz, 1955, p. 143). It is the world as it is typically experienced, typically understood, and typically articulated. The life-world is the ongoing typical constitution of things and the singular world the everyday person undergoes (comes to pass as, transcends to) in the course of daily life and primordially shares with "others."

The phenomenon of constitution, thought transcendental-phenomenologically (and by S), does not mean genesis in the contemporary sense, nor does it mean creation, birth, fabrication, or invention, and, hence, should not be confused with imagination or fantasy, although these too are typically constituted. Constitution, as Ricoeur notes, is not "constructing, even less creating," but also not quite, as he describes it, "the unfolding of the intendings of consciousness which are merged together in the natural, unreflective, naïve grasp of a thing" (1967, p. 9), an understanding that resonates with solipsistic undertones. Nor can its facticity be reduced to a "product of the dialect" between the "real" and "subjectivity," as Sokolowski proposes and which refracts the same connotations (Sokolowski, 1970, p. 219). Constitution is the singular coming-to-pass of consciousness gathering within/unto/as itself the meaning of things as it means them and they are meant from themselves, or νόησις ἐστὶν ὅτι νοεῖται (*nóēsis estin óti noeítai*). It is synonymous with consciousness itself (the life-world), akin to the pre-philosophical λόγος (*lógos*), inclusive of its correspondence with the equally primeval ποιεῖν (*poiein*), ἀλήθεια (*alétheia*), and φύσις (*phúsis*), and, also, like λόγος, includes language (λέγειν) (*légein*) (Maly, 1986; Richardson, 1967, pp. 261-262, 268-269, 282-283, 491-493). Constitution is originary interpreting and the experiencing-of-the-world; it is the experiencing-of-the-t/here. Its phenomenological exposition reveals the ownmost (*Wesen*) of consciousness to be the meaning of its matter as it is noetically and noematically endured.

The inceptual step S takes deconstructing the constitution of the life-world, one that he appropriates from Husserl's transcendental phenomenology, is the phenomenological reduction. The phenomenological reduction, or ἐποχή (*epokhḗ*, also commonly transliterated, although, less accurately, as *epoché*), is the endeavor to arrive at a lucid comprehension of phenomena by halting cognitive participation in their meaning and letting their ownmost (*Wesen*) overtake comprehension. The reduction labors to suspend prepredications and predications, including theoretical, empirical, ideological, and personal ones, that could alienate the interpreter from the way phenomena are factually shown from themselves, from their truth pre-philosophically understood as ἀλήθεια (*alétheia*) inclusive of the dissonance (ambiguity, dissent) connoted by the relation between the term's α -privativum and verbal stem, λίθω (*litho*) (nothingness, also forgottenness); ἀλήθεια is the primeval antecedent of the transcendental-phenomenological interpretation of essence as ἀπόφανσις (*apófan-sis*) (i.e., "apodictic evidence"). The reduction is ingredient to the transcendental-phenomenological effort to let things as they are shown from themselves seize interpreting and resist drifting into dualistic (Cartesian) interpretations of reality that posit the world as a discrete object populated by discrete (objectified) subjects and objects.

The life-world rendered in the reduced sphere is revealed to be constituted largely by typifications, according to S. It is shown from itself essentially as an unfolding process (happening) of typifying and a totality of typical knowledge and experiencing. Typifications, which S also calls "common-sense constructs" (1954, p. 267) and "the constructs of common-sense thinking of everyday life" (1953a, p. 18), are generic, public, open-ended, and pragmatically motivated meanings that constitute the way things are, have been, and should be (1950; 1955, p. 145). They are taken-for-granted, operate smoothly, quickly, and effortlessly, intersubjectively understood, and "to a considerable extent socially derived and socially approved" (Schutz, 1953a, p. 14; 1955, p. 193). Typifications are "graduated knowledge" (Schutz, 1944b, p. 500). They are reliable and habitual meanings whose veracity is automatically assumed as long as the anticipations they project are fulfilled; typifications are appresentations (apperceptions) whose sway in intentionality is correlated to their predictive reliability. All things intended (experienced), including persons, objects, social and communicative contexts, relations, causal or otherwise, the past, present, and future, ways of life, the Divine, and whatever means toward achieving whatever ends in whatever situations are in one way or another typically constituted, although also always in different ways biographically understood, according



to S (1951, 1953a). Typifications speak to a life-world of immanently pragmatic rather than “theoretical” interests (Schutz, 1945, p. 534), interpret phenomena in “unquestioned pre-experienced” terms (Schutz, 1953a, p. 5), and define the human encounter with the “total horizon of all possible experiences” (Schutz, 1966b, p. 94). They govern everyday thinking, which S describes as interpreting that includes a typically formulated project, means-end relation, or motive, of both “*in-order-to*” and “*because*” types, and equates with “common-sense thinking” (1951, 1953a).

Typifications dominate the constitution of meaning in consciousness and language, where they are either already activated or idling within the stock of knowledge at hand ready for activation. The stock of knowledge is a matrix of referentially connected types, constitutes a “horizon of familiarity and pre-acquaintanceship,” and is “taken-for-granted until further notice as the unquestioned, though at any time questionable” presentation of things (Schutz, 1953a, p. 5). The activation of the meanings it embodies is contingent on the intention of phenomena analogous or related to the “*typical pre-familiarity*” they project (embody) (Schutz, 1966b, p. 94). Everyday language, the vernacular, is a “treasure house of preconstituted types,” S observes (1950, p. 393), and the “*typifying medium par excellence*” through which knowledge of the world is forged, recapitulated, and shared (Schutz, 1953a, pp. 9-10). When a person names a phenomenon he implicitly relates “it by its typicality to preexperienced things of similar typical structure” and simultaneously accepts “it’s open horizon referring to future experiences of the same type, which are therefore capable of being given the same name” (Schutz, 1950, p. 393). The sway of typifications in consciousness and language speaks to their mutual intimacy and simultaneity. Consciousness and language are not separate phenomena. They are of each other, and together distinguish the life-world as an “infinite open horizon” of typical “anticipated possibilities of further determination” (Schutz, 1966b, p. 94).

S describes the general features of typifications. He also elucidates their operation in consciousness, language, and the social world. He does not point blank reduce them to their incipience, however, and the furthest he straightforwardly goes originating their genesis is asserting they are socially generated and distributed. The project is outside of his stated scope, which is the phenomenological deconstruction of the life-world of the natural attitude (also, the “social world”), and one that, as Gurwitsch remarks, “deliberately abstains from raising questions of transcendental constitution” (1966, p. xv). But several of S’s published writings (1950, 1953b, 1955, 1966b) indicate he was more than just aware of the matter “as a possible line of research” (Gurwitsch, 1966, p. xiv). They also suggest that notions of transcendental constitution, specifically Husserl’s, were implicit to his understanding of typifications.

S, following Eugene Fink, contends that Husserl’s studies of typifications are more “operative” than they are “thematic” and, as a consequence, “highly equivocal” and “in need of further clarification” (1966b, p. 92). The assertion is not incorrect, but it is also partial. Phenomenology is a project underway. It is “a problem to be solved and a hope to be realized,” and immanently destined to remain at an “initial stage” (Merleau-Ponty, 1962, p. viii). Its theses and observations, hence, are always operative as well as propositional. But “operative” does not mean free-floating, random, or directionless. “Operative” indicates an understanding dictated by its matter. It suggests an attunement enabled and impelled, perhaps even enowned (*er-eignet*), by the to-be-thought. The to-be-thought of phenomenological thinking is its thematic content. The same goes with the investigation of the phenomenon of typification, and although Schutz states that Husserl’s later writings, specifically, *Erfahrung und Urteil* (*Experience and Judgment*) (1997), *Cartesian Meditations* (1960), and *Krisis* (*Crisis*) (1970) do not arrive at a theme does not mean there is none or there should be one. It only means Husserl did not yield a theme S assessed was sufficiently “clarified” to promote progress (1966a, p. 93). But the purpose of phenomenology is not to establish themes, and it is incumbent on students of its thinking to avoid reifying ones laid out in waters, such as those of transcendental constitution, that are muddy. Seen in Husserl’s studies of typification are less reflections that remain “operatively adumbrated,” as S contends (1966a, p. 93), and more efforts to exhibit distinct dimensions of the phenomenon and the struggle affiliated with generating a lexicon to exhibit them.

But S’s critical analysis of Husserl’s writings does significantly more than identify shortcomings in efforts to elucidate the transcendental constitution of typifications. It explicitly implies an exposition of their constitution. In his important essay, “Type and Eidos in Husserl’s Late Philosophy,” S writes:

Erfahrung und Urteil [*Experience and Judgment*] connects the notion of typicality with a set of other operative notions which never become thematic for a philosophical analysis and are equivocal in respect of their relation both to one another and to the notion of typicality. These are concepts of “similarity,” “synthesis by congruence,” “association,” “impressive aspects,” “interest.” Is it Husserl’s view that typicality is founded upon the preconstitution of similarity by association? Or have we to assume that similarity itself presupposes an experience of typicality, namely, that of the typically similar? And what is typically similar? The “impressive” aspect of the actually perceived object. What makes this aspect impressive? Our prevailing interest in the broader or narrower sense. Moreover, what sets the passive synthesis of congruence going by which the actually apperceived object is paired with a recollected element that is just a latent habitual possession “called forth” as a similar or dissimilar one? Is it indeed the same passive synthesis of congruence which creates by apperceptive transference a set of anticipations that attach



themselves to the givenness of a newly encountered objectivity of the same type, and thus brings about the character of pre-acquaintedness and familiarity of our experiencing of the life-world of the natural attitude? (1966, p. 111-112).

From the answers S suggests in his questioning of Husserl, especially against some of his other studies of typifications, the following can be propositionally deduced: *typifications are associatively evoked apperceptions (apperceptions) whose constitution ensues from the association of at least three intended (experienced) and personally relevant phenomena whose meanings are analogous (or related)*. Prior to the intention of the second phenomenon, the meaning of the first, and if itself was not already the product of typifying, is interpreted as unique, although in one way or another also typically and biographically understood. Moreover, although the meaning of the first intended phenomenon contributes to the interpretation of the second, it does so largely comparatively rather than typically notwithstanding that different orders of typifications are always in play. It is only after the intention of a third phenomenon that is analogous or related to the second one that the typification is constituted. The correspondences between the comparatively constituted meaning of the second phenomena and the third intended analogous phenomenon produce a type through an unconscious process Husserl describes as “a passive synthesis” of “pairing,” “coupling,” or “association” (Schutz, 1966b, p. 112).

This passive synthesis of association (pairing, coupling), it can be inferred from S’s analysis of Husserl, and continuous with other of S’s related writings—including “Edmund Husserl’s Ideas, Volume II,” where he states, “*association and apperception are principles of the typification of all psychological acts*” (emphasis mine) (1953, p. 408), and “Symbol, Reality and Society,” where he asserts that “*the most primitive case of a coupling or pairing association is characterized by the fact that two or more data are intuitively given in the unity of consciousness, which, by this very reason, constitutes two distinct phenomena as a unity, regardless of whether or not they are attended to*” (emphasis also mine) (1955, pp. 143-144)—is the same process whereby meanings are typically constituted generally. Also inferable from S’s analysis is the possibility of reducing the transformation to three moments: (a) activation, (b) assimilation, and (c) reinforcement, reformulation, or formulation.

- a. *Activation*: Typifications are wakened, called forth, or evoked (activated) in experiencing when consciousness intends phenomena whose “impressive” characteristics corresponding to one’s “prevailing” interest (Schutz, 1966b, p. 112) are analogous or related to types already activated in consciousness or idling within the stock of knowledge at hand (as well as language) ready to be associatively activated (Schutz, 1953a, p. 5; 1955, p. 145).
- b. *Assimilation*: A reduction of S’s rendition of Husserl’s theses about transcendental constitution suggests the meanings affiliated with activated typifications are not “apperceptively transferred” to an intended phenomenon as “vacillating” approximations (Schutz, 1966b, p. 111), but, rather, assimilated by the intention of the phenomenon. The transcending movedness most own (*das Eigenste*) to consciousness suggests the noematic content of intentionality triggers the typical constitution of meaning more so than its noetic content does.
- c. *Reinforcement, reformulation, or formulation*: Consistencies between the intended phenomenon and its appresentation reinforce the typifications activated in its interpretation. If differences between the intended phenomenon and appresentation are endured that do not contradict or overturn their symmetry, then the activated typifications will evolve to accommodate the variances and develop into extended iterations of the original types. If the intended phenomenon proves too unique or contradicts the activated typifications and there are no types available that are consistent with its meaning, then a distinct set of typifications are put into play to mitigate the disturbance or the constitution of a new type is incited (Schutz, 1950, 1953a; 1955, pp. 145-147; 1966a).

The phenomenon of typification governs the constitution of the life-world. The prevalence of typifications in consciousness and language, conjoined processes whose mutual intimacy S tends to neglect in his writings, distinguishes the life-world as the “common-sense world” (Gurwitsch, 1966; Natanson, 1962). Their general correspondence with factual evidence is usual and relevant, but not paramount. The taken-for-grantedness of typifications correlates to their reliability, practicality, and commonality. It is positively related to their recapitulation in everyday language and their ability to anticipate things, continue fulfilling expectations after current ones are confirmed, and support or accommodate the generation of new appresentations (Schutz, 1955, p. 145). It is also continuous with the natural attitude. The epistemological certitude in the life-world runs through the typifications of daily life (Schutz, 1966b, p. 94). The meanings only need to fulfill basic requirements to preserve it. This epistemological slack, the fact that typifications only need to prove themselves to be sufficiently consistent and reliable to maintain their “accent of reality,” (Schutz, 1955, p. 189), does not mean the typical constitution of meaning proscribes everyday persons from grasping “the reality of the world.” It only means it enables them to grasp relevant aspects of it sufficiently to conduct the “business of living” (Schutz, 1953a, pp. 2-3).



3. Comparative Analysis

Notwithstanding their different approaches, one explicative, the other descriptive, both empirical, K and S's renditions of common sense are remarkably analogous. They both equate common sense to everyday understanding and thinking, reveal it as associative interpreting, reduce it to corresponding elements, and provide comparable depictions of the phenomenon. K speaks of System 1 as "System 1 thinking," but in actuality his empirical targets are everyday understanding and thinking, which together are synonymous with common sense. He also equates everyday understanding with intuition, intuition with recognition, and recognition with association. Everyday understanding, as he explains it, is a passively constructed interpreting process fashioned by the association of comparable or related phenomena or phenomena experienced concurrently. Associations are located in associative memory, where they are unconsciously activated when things referentially corresponding to them are experienced. Once on line they operate automatically and invisibly in consciousness as "typical exemplars" for comprehending (Kahneman, 2011, p. 93).

Everyday thinking, as explained by K, is intuitive or associative thinking (2011, pp. 8, 13, 86, 98, 416). It is interpreting that contains associatively (heuristically) derived judgments or decisions, as well as processes of substitution, or the unconscious process of asking and answering associatively generated questions that are easier to ask and answer than the ones requisite to factual understanding (Kahneman, 2011, pp. 13, 51, 77, 310). Whereas everyday understanding is more or less a passive process of association that is *evoked* throughout the course of routine and unproblematic living, everyday thinking is an active process of association that is *invoked* when a person encounters situations that compel him to judge, decide, or choose matters affiliated with a course of action (Kahneman, 2011, pp. 415-416). Both processes occur unconsciously and embody activated associations, but the latter kicks in when a person faces an exigency, opportunity, or possibility that compels a cognitive initiative or response. Everyday thinking "operates as a machine for jumping to conclusions" (Kahneman, 2011, p. 85), which K says is "efficient if the conclusions are likely to be correct," "the costs of an occasional mistake acceptable," and "if the jump saves much time and effort," which are usually the case (2011, p. 74). Like its counterpart, it is smooth, fast, effortless, and liberates the individual to attend to the business of life – "a person cannot live normally while constantly reporting her experiences" (Kahneman, 2011, p. 392). Its ascendancy in cognition corresponds to the confidences it evokes, which is correlated to the coherence of its weights, the fluency of its weighting, and its ability to support other "reasonable action" (Kahneman, 2011, p. 87).

S provides a comparable understanding of common sense. He equates common sense to intuition, intuition to typification (appresentation, apperception), and typification to association (Schutz, 1955, p. 145). Everyday understanding, as he elucidates it, is typical understanding. It comprises appresentations passively formulated from associations of similar or related experiences. Everyday thinking is everyday understanding that includes a calculus commonly articulated as a project, means-ends relation, or motive. The invisibility, fluency, and ascendancy of typifications in everyday understanding and thinking correlate to their open-endedness, practicality, reliability, and sharedness as well as their situatedness within the natural attitude. Their sway within intentionality distinguishes everyday experiencing as typical experiencing and the life-world as the typical or common-sense world. The phenomenon of typification does not nullify the "individual characteristics" of intended phenomena, but instead frees subjectivity to gloss over differences that are irrelevant to its immediate interests and would unnecessarily complicate concrete living (Schutz, 1953a, p. 5). Typifications continually evolve through their recapitulation, reformulation, or nullification – "confirmation of types in current experiences strengthens the appresentations while differences between anticipated and encountered phenomena either falsify the meanings or provoke their adaptation" (Schutz, 1966b, p. 96). S locates inactivated typifications within the stock of knowledge at hand and language where he asserts, they idle ready to be activated when phenomena related to them are intended, and upon activation "start rising" automatically in consciousness (Schutz, 1955).

K and S's perspectives are analogous, but not equivalent, however, and their divergences in no small way correlate to their distinct points of departure. K's affiliation of everyday understanding and thinking with System 1 and his reduction of System 1 to the activation of associations in associative memory imply a mechanistic conception of human being. The theses suggest an objectification of the human person, an encapsulation of understanding and thinking in the brain, and a correspondence of common sense to the production, activation, and maintenance of cognitive links. K's signifies an informational interpretation of common sense that lays out its cognitive operations as relations between messages and referents, and largely overlooks the way the meanings are constituted or experienced in consciousness. For K, the human person has an interpretation of the world. He does not transcend to (comes to pass as, endure) the world as he interprets it. Also, except for a brief mention of the communicability of associations, K neglects the role of language in System 1 processing. This omission, the failure to address the relation between language and consciousness and the role of language shaping the comprehension of reality, also suggests a dualistic interpretation of human reality. It speaks to an appropriation of the human person as an object (subject) standing over against others objects located in a world also intended as an object.

S exhibits everyday understanding and thinking against the phenomenological interpretation of human



being as life-world. For S, human being is its everyday understanding and thinking of things. It is the phenomenon of common sense, or the typical constitution of meaning, an automatic and unconscious process that is perpetually in flux, immanently intersubjective, and coupled to the pragmatic exigencies of everyday life. The life-world, as S discerns it, is the common-sense world. It is an event whose meaning is constituted by a “stock” of socially and biographically defined experiences and unfurls as the “horizon” of “unquestioned, though at any time questionable...pre-experiences” that from their outset are also “*typical ones*” (Schutz, 1953a, pp. 5-6).

S’s rendition of everyday understanding and thinking, which is purported to be as they are directly endured, yields a robust understanding of the phenomena, but, like K’s, contains weaknesses relative to its starting-point. One of its chief shortfalls is a lack of psychological specificity requisite to a more operational understanding of common sense. S exhibits common sense as a meaning constituting process, but does not delve as far as K does exposing its emotive and cognitive determinants. Whereas S affiliates the sway of typifications in consciousness with their commonality, reliability, fluency, taken-for-grantedness, and social genesis, as well as their occurrence withing the natural attitude, K affiliates the ascendancy of System 1 to the more definitive variables of coherence, confidence, and cognitive ease; the positive feelings affiliated with its narratives about reality; the fundamental human need for interpretability; the laziness of System 2; and “our almost unlimited ability to ignore our ignorance” (2011, p. 201). System 1, which K sources to human evolution (2011, pp. 21-22, 67, 76, 90, 115), generates an understanding of the world that is “more tidy, simple, predictable, and coherent than it really is,” effects illusions of understanding the past and predicting and controlling the future that are “comforting,” and reduces the anxiety that would otherwise be experienced if one confronted the “uncertainties of existence” (Kahneman, 2011, pp. 204-205). It is the consistency of the information that counts, and not its quantity or “completeness,” K contends, and System 1 more easily frames phenomena into a “coherent story” with minimal data (Kahneman, 2011, p. 87). For System 1, WYSIATI, or “what you see is all there is,” is reality, and unless it decides immediately to reject evidence, it will automatically process the information “as if it were true” (Kahneman, 2011, pp. 153, 201, 212).

S does not deliver this level of detail in his analysis. He does not deconstruct everyday thinking into its differential constituents, at least not to the degree K does. His arc centers on the elucidation of the life-world as it is endured by everyday person in:

a *general thesis* as meaningfully valid for him with all that he finds in it, with all natural things, with all living beings (especially human beings), and with meaningful products of all sorts (tools, symbols, language systems, works of art, etc.). Hence, the naïvely living person (we are speaking of healthy, grown-up and wide-awake human beings) automatically has in hand, so to speak, the meaningful complexes which are valid for him. From things inherited and learned, from the manifold sedimentations of tradition, habituality, and his own previous constitutions of meaning, which can be retained and reactivated, his *store of experience* of his life-world is built up as closed meaningful complex. This complex is normally unproblematical for him, and it remains controllable by him in such a way that his momentary interest selects from his store of experience those things which are relevant to the demand of the situation (Schutz, 1962b, pp. 135-136).

The discernment of systematic bias and the duration of common sense K and S examine further separate their analyses of *Verstehen*. Whereas K exposes the first variable, S at best only implies it. K convincingly explains the susceptibility of the heuristics of everyday decisions, choices, and judgments to error. The biases he says they routinely fall victim to and undermine the ability of common sense to produce reliable interpretations of reality include: (a) “overconfidence,” or the tendency of persons to commit themselves to their narratives regardless the quantity or quality of data they encounter (2011, pp. 14, 87-88, 194); (b) “framing,” or the ability of suggestions to divert everyday interpreting from understanding, judging, or deciding things on their own merits (2011, pp. 88, 367); and (c) “base-rate neglect,” which is the unconscious tendency to forgo the data requisite to factual determinations and instead rely on the information given with a situation regardless its amplitude or dubiousness (2011, pp. 88, 151). Other heuristic biases described by K include:

- *affect*: consulting emotions rather than empirical data to judge or decide phenomenon (2011, pp. 103, 140);
- *conjunction*: transposing assessments about one thing to another thing that is experienced contemporaneously (2011, pp. 158, 164);
- *repetition*: correlating the veracity of a phenomenon to the frequency of exposure to it (2011, pp. 62, 66);
- *availability*: correlating confidence in judgments and decisions to the fluency of their formulation or the ease of similar instances coming to mind (2011, pp. 129, 130, 131);
- *anchoring*, and its derivative, *the halo effect*: making global judgments about something or someone that are correlated to an initial experience of personally relevant characteristics rather than to empirically motivated determinations (2011, pp. 119-120, 199-200, 310), and;
- *planning*, or *delusional optimism*: selectively affirming variables affiliated with a course of action to validate it (2011, pp. 251-255).



Perhaps the farthest S goes discerning the propensity of common sense to bias, beyond corresponding “everyday knowledge” to a “likelihood” rather than a “certainty” or “probability in the mathematical sense” (1943, p. 98), is found in his description of the meaning disturbances he asserts a stranger to a social world suffers when he endeavors to understand and navigate the “cultural pattern of group life” (1944b, pp. 499-500). The encounter, as described by S, reveals three shortages endemic to typifications. One, typifications do not constitute an organized system; two, they only possess “sufficient coherence, clarity, and consistency” to allow persons “a reasonable chance of understanding and of being understood,” and; three, they are not consistent from one typification to another (1944b, pp. 500-501). Other considerations of the susceptibility of common sense to systematic error are largely absent in S’s work.

K and S also attend to distinct intervals of everyday interpreting. K concentrates on exposing the interaction of activated associations in *durée*, or immediate experiencing. Evincing this arc are his theses that “an essential design feature of the associative machine is that it represents only activated ideas;” “information that is not retrieved (even unconsciously) from memory might as well not exist,” and “System 1 excels at constructing the best possible story that incorporates ideas currently activated, but it does not (cannot) allow for information it does not have” (2011, p. 85). Further suggestive of K’s concentration is his attention to the ability of associations to be formulated referentially as well as analogically. The variable emphasized here is the interval of experiencing. The capacity of referents to determine the meaning of a message sometimes has less to do with the significance they embody (project), semiological or otherwise, and more to do with their experiential proximity, that is, to whether they are intended concurrently or within a short period. Although referents affiliated with associations usually consist of types, and typifying, which K calls “stereotyping,” shapes everyday understanding and thinking, and neglecting “valid” ones often results in “suboptimal judgments” (Kahneman, 2011, pp. 168-169), they sometimes correspond to phenomena that contain nothing relevant to a message other than they are experienced more or less simultaneously. This is the case with the priming heuristic, or the ability of “unconscious stimuli” that “fluctuate from moment to moment” to influence intuitive thinking. For example, “the brief pleasure of a cool breeze on a hot day” tends to evoke more positive or optimistic determinations than would otherwise be motivated. For example, “the brief pleasure of a cool breeze on a hot day” tends to incline persons to evaluate things more positively or optimistically (Kahneman, 2011, p. 225).

Other cognitive biases showcased by K in support of theses redolent of his focus are correlated to the exposure and conjunction heuristics. According to K, psychological experiments have consistently shown that persons are likely to believe true the assertion, “the body temperature of a chicken is 144°,” if they are first repeatedly exposed to the phrase, “the body temperature of a chicken.” As K explains it, the “familiarity” generated by the initial redundancy suffices “to make the whole statement feel familiar, and therefore true” (2011, 62). Now, the assertions are indeed to some extent analogically related. They contain foliations of corresponding typifications, including notions of temperature, animals, and chickens, that embody the same meanings. But the idea of 144° is not one of them, although the understanding of temperature is associatively generated, nor does the number fall within the “normal” (typical) amplitude of body temperatures for any animal, including chickens. The referent is contrived, not meaningfully related to the message, “the body temperature of a chicken,” and determinations of its veracity correlated to a repeated exposure to the first phrase and the conjunction implied by the situatedness of the second.

When S speaks of references he indicates them as meaning objects, and almost always as typical ones meaningfully connected to (continuous with) a communicative or social context (Schutz, 1950, 1955). Moreover, S does not exclude the ability of any typification to influence common sense regardless its accessibility. For S, “no apperception is merely instantaneous and transient,” and “any apperception becomes part of habitual knowledge as a permanent result” (1966b, p. 96). S also concentrates more on exhibiting the longitudinal rather than lateral constitution of experiencing. His exposition of the phenomenon of typification in *durée*, as instanced in his discussions of “*in-order-to*” and “*because*” motives, is part of a longer arc discerning the holistic constitution of consciousness. One reason for S’s broader focus could be his aversion to analyses of transcendental genesis. Another could be his attention to the social production and distribution of knowledge. There is also the question of perspective. K’s postulates are sourced to findings from experimental psychology, a method whose theses tend to be suited to studies of short intervals of experience, while S relies on direct interpretation, which tends to investigate phenomena less as discrete intentional acts and explore them more as constituent elements of the life-world.

Conclusion

The matter of K and S’s thinking is common sense. It is everyday understanding and thinking, or *Vers- tehen*. K and S exhibit everyday understanding and thinking as associative understanding and thinking. They describe the first phenomenon as more or less passive associative interpreting and the second as associative interpreting that includes an associatively derived calculus, which K equates to heuristics and S coincides with projects, motives, or mean-end relations. The differences between their renditions of common sense correspond generally to their distinct points of departure, K’s objectivistic and explicative and S’s phenomenological and descriptive. K intends the human person as a subject standing over against other subjects and objects. His perspective is essentially dualistic (Cartesian). S intends the human person as subjectivity,



or a world, one that is primordially shared and comes to pass: the life-world. His perspective is essentially holistic (phenomenological). For K, the individual possesses common sense, which, as explained by K under the rubric of “System 1 thinking,” produces narratives about reality. For S, the individual is the phenomenon of common sense, which he corresponds with the phenomenon of typification and the life-world, or reality as such. The differences between K and S’s perspectives do not imply their mutual exclusion, however. They do not proscribe their availability to joint analyses of *Verstehen*. Instead, they speak to their complementarity. They suggest the possibility of together providing a more comprehensive understanding of common sense than either could give independently.

K goes further empirically in his analysis by backing his claims with evidence from the experimental-psychological investigation of everyday understanding and thinking: “the mechanism that causes these mental events,” as K remarks, “has been known for a long time: it is the association of ideas” (2011, pp. 11, 51), a process, he adds, that “has been shaped by evolution to provide a continuous assessment of the main problems that an organism must solve to survive” (2011, p. 90). His study also yields greater specificity, concentrates more on the inception and operation of common sense in *durée*, and provides a robust understanding of its susceptibility to systematic bias. But these dividends invoke costs. K’s adherence to an informational rendition of common sense, one that defines associations as cognitive links or relations between messages and referents rather than intending them as meanings, particularly typical ones inclusive of the characteristics elucidated by S, may indeed provide a more exact and falsifiable interpretation of common sense, but also dehumanizes the phenomenon (as well as the individual) and dissociates it from a total conception of the human person.

S’s rendition of common sense could be characterized as sometimes leaning too far the other way. It is abundant in human significance, succeeds in discerning the way common sense is structured, operates, and unfurls as the world of daily life, but lacks the specificity K derives from his objectivistic treatment of the phenomenon. It is also less available to operationalization (and falsification). For example, the psychology of heuristics is more suited to professional, management, and organizational development and studies of the common-sense views of consumers and electorates than S’s hermeneutics are. One reason for the shortage of precision in S’s work relative to K’s could be connected to his reluctance to engage in analyses of transcendental constitution. Although S includes in his exposition of the life-world theses implied by his interrogation of Husserl’s transcendental phenomenology of appresentations (typifications), he largely avoids explicitly incorporating into his analysis the propositional insights it yields, and instead concentrates more on exposing the relation between typifications and social knowledge. The omission is unfortunate. The theses supplied by Husserl’s studies of appresentations are consistent with K’s rendition of common sense as an associative machine and would likely augment the empirical firepower of S’s work. What S does deliver, however, more so than K, is an expansive exposition of everyday interpreting, a holistic understanding of common sense, and a rendition of the phenomenon that endeavors to free itself of dualistic biases that ultimately impede progress, as witnessed, for example, in K’s apparent indifference to the meaning dimensions of associations, his assumption of a perspective that locates (encapsulates) experiencing within an objectified subject, and his neglect of the relation of language to the associative machine.

The analysis of K and S’s work suggests the potential value of a collaborative application of their perspectives. It suggests the possibility of reciprocally capitalizing on their respective strengths to offset their respective weakness and thereby provide a more complete rendition of common sense. It also connotes the empirical dividends that might be derived from a cross fertilization of the psychological and phenomenological sciences. K’s analysis stands to enhance the clarity of its theses by explicitly affiliating System 1 with common sense. The implication is there, strong, and would likely broaden the focus of his research and situate it within a perspective that is more readily understood without diluting the specificity of its assertions. Considerations of the relation of System 1 to consciousness and the individual discerned as a total human person might also help deepen his remarkably telling depiction of everyday understanding and thinking as an associative machine. Perhaps it might also incite thinking the relation of associations to meanings and thereby contribute to progress; the question of this relation, of meaningfully translating associations to meanings, is the principal issue challenging the development of general AI and the replication of common sense in machines. Conversely, S’s analysis would undoubtedly benefit by attending to the psychological exposition of systematic error and bias in everyday understanding and thinking. His rendition of common sense is woefully incomplete without it. Even if confined to suppositions given the hermeneutical constraints of the reduction, an earnest treatment of bias and error would likely help align S’s perspective with the psychology of heuristics and perhaps enhance the disclosing-saying power of his phenomenology.

Some students of the phenomenological movement might suffer heartburn over the suggestion to introduce theses from other sciences, such as psychology, into phenomenological analysis. The argument contending the reduction proscribes the possibility is not uncommon. The notion is not even wrong, however, and motivations affiliated with it are one of the principal factors that have alienated phenomenology from other lines of empirical research. Science, regardless the method, is the endeavor to interpret things rigorously, and there are no empirically defensible reasons to exclude the findings of other sciences in phenomenological research. Indeed, if anything, studies of corresponding conclusions derived independently in other fields engender possibilities of extending the range of phenomenological research, increase opportunities to test



its theses, and enhance the practical relevance and transdisciplinary significance of its work. S implies his agreement with this proposition when he asserts: to “each empirical determination” within the “mundane” sphere “there necessarily corresponds a feature within” the reduced one (1944a, 83); “all analyses carried out in phenomenological reduction must retain their validation in the correlates of the phenomena investigated within the natural sphere” (1962b, 139), and:

it is always a remarkable event in the evolution of scientific thought if certain essential ideas developed in one field are corroborated by the results of research in quite another discipline, especially if the investigations are carried out independently of one another, for different purposes, on different levels, and by entirely different methods (1950, p. 365).

References

- Abel, T. (1975). Versteheren I and Versteheren II. *Theory and Decision*, 6(1), 99-102.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Gurwitsch, A. (1966). Introduction. In I. Schutz (Ed.), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* (pp. xi-xxx). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (D. Cairns, Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1997). *Experience and Judgment (Investigations in a Genealogy of Logic)* (J. S. Churchill & K. Ameriks, Trans. L. Landgrebe Ed.). Evanston: Northwestern University Press.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kahneman, D., & Tversky, A. (1979). Prospect theory: An analysis of decision under risk. *Econometrica*, 47, 263-292. doi:<https://doi.org/10.2307/1914185>
- Kahneman, D., & Tversky, A. (1984). Choices, values, and frames. *American Psychologist*, 39(4), 341-350. doi:<https://doi.org/10.1037/0003-066X.39.4.341>
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Natanson, M. (1962). Introduction. In M. Natanson (Ed.), *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* (pp. xxv-xxvii). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Richardson, W. J. (1967). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, P. (1967). *Husserl: An Analysis of His Phenomenology* (E. G. Ballard & L. E. Embree, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Schutz, A. (1943). The problem of rationality in the social world. *Economica*, 10(38), 130-149. doi:<https://doi.org/10.2307/2549460>
- Schutz, A. (1944a). Some leading concepts of phenomenology. *Social Research*, 12(1), 77-97.
- Schutz, A. (1944b). The stranger: An essay in social psychology. *American Journal of Sociology*, 49(6), 499-507. doi:<https://doi.org/10.1086/219472>
- Schutz, A. (1945). On multiple realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5(4), 533-576. doi:<https://doi.org/10.2307/2102818>
- Schutz, A. (1946). The well-informed citizen: An essay on the social distribution of knowledge. *Social Research*, 13(4), 463-478.
- Schutz, A. (1950). Language, language disturbances, and the texture of consciousness. *Social Research*, 17(3), 365-394.



- Schutz, A. (1951). Choosing among projects of action. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12(2), 161-184.
- Schutz, A. (1953a). Common-sense and scientific interpretation of human action. *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(1), 1-38. doi:<https://doi.org/10.2307/2104013>
- Schutz, A. (1953b). Edmund Husserl's Ideas, Volume II. *Philosophy and Phenomenological Research*, 13(3), 394-413. doi:<https://doi.org/10.2307/2103940>
- Schutz, A. (1954). Concept and theory formation in the social sciences. *The Journal of Philosophy*, 51(9), 251-273. doi:<https://doi.org/10.2307/2021812>
- Schutz, A. (1955). Symbol, reality and society. In L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, & R. M. MacIver (Eds.), *Symbols and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion* (pp. 135-203). New York: Harper and Brothers.
- Schutz, A. (1962a). Husserl's Importance for the social sciences. In M. Natanson (Ed.), *Alfred Schutz Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (pp. 140-149). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1962b). Phenomenology and the social sciences. In M. Natanson (Ed.), *Collected Papers: The Problem of Social Reality* (pp. 118-139). Dordrecht: Springer.
- Schutz, A. (1966a). The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl. In I. Schutz (Ed.), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* (pp. 51-83). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1966b). Type and eidos in Husserl's late philosophy. In I. Schutz (Ed.), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* (pp. 92-115). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Simon, H. A. (1992). What is an "explanation" of behavior? *Psychological Science*, 3(3), 151-161. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1992.tb00017.x>
- Spiegelberg, H. (1982). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Third and revised ed.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 2002: Daniel Kahneman - Facts. (2022). Retrieved from <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/2002/kahneman/facts/>
- Tversky, A., & Kahneman, D. (1974). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science*, 185(4157), 1124-1131. doi:<https://doi.org/10.1126/science.185.4157.1124>
- Walsh, G. (1967). Introduction (G. Walsh & F. Lehnert, Trans.). In *The Phenomenology of the Social World* (pp. xv-xxix). Evanston: Northwest University Press.
- Zaner, R. M. (1961). Theory of intersubjectivity: Alfred Schutz. *Social Research*, 28(1), 71-93.

Received 26 Dec 2022 – Accepted 31.08.2023



SOBRE A FILOSOFIA SOCIAL DE ALFRED SCHÜTZ: O COMEÇO DE SEU PENSAMENTO

Sobre la filosofía social de Alfred Schütz: el comienzo de su pensamiento.

LUCAS PISSETTE DE LIMA*
ADRIANO FURTADO HOLANDA**

On the social philosophy of Alfred Schütz: the beginning of his thought.

Resumo: A partir da leitura da obra de Alfred Schütz, o presente trabalho visa explorar o começo de sua filosofia social. Para tanto, é apresentado um breve panorama da vida de Schütz, bem como do contexto em que se inserem seus escritos. Como marco do começo do pensamento de Schütz, é apresentado no texto a obra Fenomenologia del mundo social (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, publicada originalmente em 1932). O livro é construído a partir do diálogo entre a sociologia compreensiva de Max Weber, mais especificamente sua teoria da ação social, e as filosofias de Henri Bergson e Edmund Husserl. Schütz (1972) parte de uma crítica à falta de sustentação filosófica de alguns conceitos de Weber, e busca em Bergson e Husserl tal sustentação. Desta proposta inicial, Schütz constitui uma possibilidade original de leitura de mundo.

Palavras-chave: Alfred Schütz; fenomenologia; filosofia; sociologia.

Abstract: From the reading of the work of Alfred Schütz, the present work aims to explore the beginning of his social philosophy. To this end, a brief overview of Schütz's life is presented, as well as the context in which his writings are inserted. As a milestone in the beginning of Schütz's thought, the text presents the work Fenomenología del mundo social (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, originally published in 1932). The book is built from the dialogue between Max Weber's comprehensive sociology, more specifically his theory of social action, and the philosophies of Henri Bergson and Edmund Husserl. Schütz (1972) starts from a critique of the lack of philosophical support of some of Weber's concepts and seeks such support in Bergson and Husserl. From this initial proposal, Schütz constitutes an original possibility of reading the world.

Keywords: Alfred Schütz; phenomenology; philosophy; sociology.

Resumen: A partir de la lectura de la obra de Alfred Schütz, el presente trabajo pretende explorar los inicios de su filosofía social. Para ello, se presenta una breve reseña de la vida de Schütz, así como el contexto en el que se insertan sus escritos. Como hito en el inicio del pensamiento de Schütz, el texto presenta la obra Fenomenología del mundo social (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, publicada originalmente en 1932). El libro se construye a partir del diálogo entre la sociología comprensiva de Max Weber, más específicamente su teoría de la acción social, y las filosofías de Henri Bergson y Edmund Husserl. Schütz (1972) parte de una crítica a la falta de apoyo filosófico de algunos de los conceptos de Weber, y busca ese apoyo en Bergson y Husserl. A partir de esta propuesta inicial, Schütz constituye una posibilidad original de leer el mundo.

Palabras-clave: Alfred Schütz; fenomenologia; filosofia; sociologia.

* Universidade Federal do Paraná, Email: lucas.pissette@ufpr.br. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-2870-5390>.

** Professor Associado e Orientador de Mestrado da Universidade Federal do Paraná. Email: aholanda@yahoo.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7171-644X>.



Introdução

Há pouco mais de um ano, comecei a entrar em contato com os escritos de Alfred Schütz, pensador austríaco que nos legou uma rica, porém desafiadora, obra. Diante de tal contato, percebo o quão importante é o conhecimento de tal obra, pois as reflexões de Schütz abrem a possibilidade de uma leitura de mundo original. Tal leitura é dita original pelo fato, como indicam Wagner (1989; 2012) e Natanson (1970a) de que Schütz formulou como seu objetivo a fundamentação filosófica, a partir de Henri Bergson e Edmund Husserl, da sociologia compreensiva de Max Weber, mais especificamente sua teoria da ação social. Apresento neste trabalho, então, um breve histórico da vida de Schütz e seu livro *Fenomenología del mundo social*¹ (1972). Penso que tal apresentação é fundamental para um primeiro contato com o pensamento de Schütz, filósofo social que foi além, tanto da sociologia de Weber, quanto da fenomenologia de Husserl.

Antes de apresentar o histórico e a obra propostos, penso ser pertinente esclarecer a escolha de chamar Schütz de filósofo social, para que tal fato não seja entendido como meras arbitrariedade e vontade minhas. Também, a exposição se faz precisa para evidenciar que o termo aqui é dirigido especificamente à obra de Schütz.

Natanson (1970b) menciona que Schütz escreveu para ele, em sua cópia do livro *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a seguinte frase de Hume: “seja um filósofo; mas em meio a toda sua filosofia, seja ainda um homem”. Natanson acrescenta que Schütz era os dois. Em outro texto (Natanson, 1970a), ele expõe que não seria certo caracterizar Schütz nem como um filósofo bem familiarizado com a sociologia, nem como um sociólogo que conhece um bocado de filosofia. Sendo assim, para o autor, a leitura de Schütz é justamente o encontro da intencionalidade e da consciência interna do tempo com a ação social significativa e a tipificação, a construção de “tipos ideias”. A possibilidade desse encontro é o produto do livro em análise; é o que justifica, também, a leitura original – colocada por Schütz – de mundo: um mundo significativo, cuja significação é constituída socialmente. Como outra evidência de tal ponto, cito Wagner (1989) comentando sobre Schütz:

[...] a chave para compreender seu lugar único no movimento fenomenológico: ele não era um sociólogo weberiano nem um fenomenólogo husserliano nos sentidos usuais. O que ele tentou criar, mas foi incapaz de terminar no seu tempo de vida, foi uma síntese, ou talvez uma estrutura paralela verdadeiramente congruente, das seções fundamentais da sociologia de Weber e da fenomenologia de Husserl, ambas transformadas por ele para seu propósito [p. 71]².

Nesse trecho, quatro pontos são importantes de serem destacados. Primeiro, a caracterização de Schütz enquanto fenomenólogo é possível – fato que Natanson (1970a) corrobora – se mantivermos evidente que não é uma leitura de Husserl *strictu sensu*. Segundo, Wagner aponta uma hipótese de correção, qual seja, o pensamento de Schütz não é mera síntese entre sociologia weberiana e fenomenologia husserliana: pode ser considerado uma estrutura paralela de fato congruente, ou seja, o pensamento de Schütz, como também nos remete Natanson acima, é justamente o que ocorre entre a sociologia e a filosofia (como campo maior à fenomenologia), não sendo possível pender para um lado – por isso a terminologia “filósofo social”. Terceiro, Wagner aponta para as transformações que Schütz opera em relação aos dois pensamentos que serviram como sua base; isso, por si só, já aponta para uma leitura original que não se encerra nem na tradição weberiana, nem na husserliana. Quarto, Wagner não abordou, no que chamou de estrutura paralela, a filosofia de Bergson; é importante, portanto, ressaltar a impossibilidade de deixar de lado tal autor, principalmente por causa de sua conceituação da *durée*, “duração” e da “simultaneidade”, expostas abaixo. Contudo, antes de expor o conteúdo da obra *Fenomenología del mundo social*, exponho um pequeno histórico da vida e obra de Schütz, bem como um breve síntese do quadro epistemológico no qual a obra de Schütz pode ser contextualizada: tanto na filosofia, a partir da fenomenologia, quanto nas ciências humanas e sociais em geral, e na sociologia em particular.

Schütz: Vida e Obra

Alfred Schütz nasceu em 13 de abril de 1899, em Viena. Logo após completar seus estudos escolares, Schütz serviu ao exército austríaco em decorrência da Primeira Guerra Mundial (Dreher, 2011). Como foi veterano de guerra, seus estudos na Universidade de Viena, na área do direito, foram de dois anos e meio, tendo

¹ O título original do livro é “*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*”, que seria traduzido como “A construção significativa do mundo social”. Utilizei a tradução argentina, feita por Eduardo J. Prieto e publicada em 1972 pela editora Paidós. Esta é a versão disponibilizada na Biblioteca de Ciências Humanas da universidade. Em edições de língua inglesa, como pode ser percebido a partir do texto de Natanson (1970a), a tradução do título em alemão também é “*The Phenomenology of the social world*”. Tal tradução é interessante, pois aproxima mais Schütz do movimento fenomenológico, sem deixar de fazer referência ao “[mundo social]”, mundo este que Schütz se propôs a analisar. Ressalto, também, que há uma tradução brasileira, publicada pela editora Vozes em 2018, fato que era desconhecido por mim até o momento da entrega desse trabalho.

² As citações diretas dos textos em língua estrangeira foram traduzidas livremente.



em vista a participação em um programa de estudo acelerado (Dreher, 2011). Ao concluir seu doutorado em direito, com foco em direito internacional, ele se tornou, em 1921, secretário executivo na Associação Bancária Austríaca; em 1929, Schütz ingressa na Reitler Bank (Dreher, 2011).

Acrescente-se, ao exposto, a caracterização de Schütz feita por Husserl: ele era bancário de dia, e fenomenólogo à noite; tanto o contexto social, quanto intelectual de Viena na primeira metade do século, influenciaram para tal arranjo (Dreher, 2011). O contexto social foi marcado, nos anos 1920 e seguintes, pelo antissemitismo. Devido à sua ascendência judaica, é possível que Schütz tenha seguido essa dupla carreira, bancário e filósofo, uma vez que as regras da Universidade de Viena inviabilizavam o seguimento de apenas uma carreira universitária (Dreher, 2011). Em 1938, ano em que a Alemanha nazista invade a Áustria, Schütz e sua família deixam o país e buscam exílio em Paris; dezesseis meses depois, eles emigram para os Estados Unidos. Mesmo em exílio, Schütz continua com sua carreira de bancário, a fim de ajudar familiares e amigos que também emigraram para os Estados Unidos, por causa do nazismo (Dreher, 2011).

Com relação ao contexto intelectual da época, este marcou a aproximação de Schütz com os escritos de Weber e Husserl, bem como alguns outros autores, como Kant e Bergson. Weber desponta na Áustria principalmente após suas lições em Viena em 1918, alcançando importância e influência para os intelectuais austríacos (Dreher, 2011). Os escritos do sociólogo alemão, principalmente sua teoria da ação social, podem ser considerados a influência inicial para a obra de Schütz, sendo que este começa suas reflexões a partir de uma crítica a Weber: há ambiguidades e falta de alicerce filosófico e psicológico em seus conceitos fundamentais (Dreher, 2011; Wagner, 1989).

Assim, é interessante pontuar que Schütz, com seus estudos da filosofia de Bergson, tentou escrever um livro que desse conta de erigir a fundamentação filosófica que, em sua visão, faltava na obra de Weber, entretanto a tentativa foi malsucedida – acabada em 1928. Nesse cenário, com a ajuda de seu amigo Felix Kaufmann, Schütz estudou intensivamente a obra de Husserl, e ali encontrou o solo filosófico que procurava (Wagner, 1989; Dreher, 2011), mas ainda assim manteve-se com Bergson. Assim, em 1932, Schütz terminou de escrever seu livro *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* e mandou, então, uma cópia para Husserl, o qual reagiu positivamente à obra, afirmando que Schütz era um fenomenólogo sério e rigoroso (Wagner, 1989).

Logo após a publicação de seu livro, a única publicação feita no período em que vivia na Europa (Wagner, 2012), Schütz teve oportunidades de visitar pessoalmente Husserl em virtude de suas viagens a negócios. Nestas viagens, Schütz conseguiu presenciar o desenvolvimento do último projeto de Husserl: os quatro volumes dos estudos da *Krisis* (Wagner, 1989). Aqui novamente é marcada a divisão de Schütz em relação aos seus dois ofícios: ele nega o convite de Husserl para ser seu assistente, por causa de outras obrigações (Wagner, 2012).

Além, então, da publicação de seu livro, Schütz publica mais de trinta artigos, todos durante sua carreira nos Estados Unidos. Entre 1962 e 1966 são constituídas as coletâneas de tais textos, publicados a partir de 1940, os *Collected Papers*. Esses escritos são marcados por sua diversidade: explicitação da fenomenologia husserliana; pontuações sobre seu pensamento; pontuações também sobre reflexões de outros autores (vários dos quais contribuíram para Schütz aprofundar seu pensamento)³. Tal corpo de textos se deve ao fato da tentativa de conciliar seu exigente cargo administrativo com sua negação de manter-se, intelectualmente, em pleno silêncio (Wagner, 2012). Diante do volume de publicações feitas por Schütz ao longo de aproximados 20 anos, resalto o que Natanson (1970a) afirma: Schütz, em sua carreira intelectual, foi uma figura importante para, tanto o movimento filosófico nas ciências sociais, quanto para a divulgação da fenomenologia em solo americano, mais especificadamente, nos Estados Unidos.

Apenas em seus últimos dois anos e meio de vida, Schütz não exerceu cargos comerciais (Wagner, 1989). Quase passado um quarto de século, Schütz começa a esboçar um segundo livro, cujo título é *Die Strukturen der Lebenswelt* (As estruturas do mundo-da-vida), para que fosse uma reunião de anos de pesquisa e aprofundamento de suas investigações, como o caracterizou Wagner. A organização de tal tarefa, entretanto, passa para seu aluno, Thomas Luckmann, e o livro é publicado em 1973 (Luckmann, 2003). Alfred Schütz morreu precocemente em 20 de maio de 1959, devido a uma condição crônica cardíaca e outros problemas de saúde (Dreher, 2011).

Breve Síntese sobre o Quadro Epistemológico

A partir da leitura de Schütz, deparamo-nos com um quadro epistemológico⁴ que aponta para uma discussão⁵ nas ciências humanas e sociais, principalmente da sociologia, referente tanto a epistemologia, quanto a metodologia dessas ciências. Deparamo-nos com uma pergunta desafiadora, qual seja, como nos aproximar cientificamente dos fenômenos humanos e sociais que pretendemos estudar? A resposta a essa pergunta pode

³ Wagner (1989) cita alguns autores que realizaram alguma contribuição, entre eles, John Dewey, George H. Mead, Charles H. Cooley, William I. Thomas e William G. Sumner. Tal exposição marca o desenvolvimento do pensamento de Schütz para além de seu livro publicado, sendo um campo para estudos posteriores.

⁴ Tal quadro epistemológico não é objeto do presente estudo, ainda assim, as referências colocadas nessa seção são possíveis começos para o debate que aqui cito, referente às diferenças tanto epistêmicas quanto metodológicas presente nas ciências humanas e sociais, especialmente na sociologia.

⁵ Ao comentar sobre essa discussão epistemológica, refiro-me a uma definição presente em Japiassu (1992;1994), a qual aponta que a epistemologia constitui uma forma de refletir sobre o conhecimento produzido cientificamente, não apenas em sua origem ou em seu fim, mas sobretudo em sua *démarche*, ou seja, em seu processo de constituição, localizando tal conhecimento em sua dimensão histórico-social.



nos dar diretrizes de como constituir conhecimentos científicos sobre tais fenômenos, e é a partir dessa pergunta que nos aproximamos de um debate que encontra suas raízes na disputa entre o positivismo francês e o historicismo alemão⁶ (Barros, 2012). Na sociologia, tal disputa é exemplificada pelas diferenças dos pensamentos de Émile Durkheim e Max Weber, sendo o primeiro herdeiro de algumas reflexões positivistas de Auguste Comte; o segundo, das reflexões historicistas e hermenêuticas do pensamento alemão, como, por exemplo, das reflexões de Wilhelm Dilthey (Domingues, 2004).

Diante dessa disputa, é possível localizar a obra de Schütz como continuadora da linhagem do historicismo alemão e da hermenêutica. Tal fato se dá, principalmente, pela influência da proposta compreensiva de Dilthey para as ciências “do espírito” presente em Weber, ainda que este também se aproxime da tradição racionalista (empírico-científica) da Escola de Baden (Cambi, 2021). Em Weber, esse conflito entre tradição compreensiva e racionalista se faz presente, por exemplo, ao abordar tanto a questão da compreensão do significado subjetivo “atribuído” a ações, quanto a questão da criação de tipos-ideias e a colocação da primazia por ações racionais (Cambi, 2012). Em Schütz (1972) tal conflito se coloca, por exemplo, no movimento de distinguir significado subjetivo e objetivo, contribuindo para a possibilidade de estudo científico das significações a que apontam os atores sociais.

Outro modo de abordar tal quadro, seria a via da fenomenologia, constituída por Husserl. Podemos caracterizar a fenomenologia como a busca pelo sentido das coisas, tanto físicas, quanto abstratas que se manifestam a nós; interrogarmo-nos sobre o que são as coisas que aparecem para a consciência (Ales Bello, 2006). Então, ainda segundo a autora, Husserl elabora um método para compreender tal sentido. Aqui, novamente vemos também a presença de Dilthey: existe uma confluência entre ele e Husserl, marcada sobretudo por uma proposta descritiva da esfera das vivências (Peres, 2014). Schütz (1972) como exposto abaixo, busca em Husserl o auxílio filosófico e metodológico para abordar a questão temporal da constituição de vivências significativas. Principalmente por causa desse aspecto, podemos localizar Schütz como integrante do “movimento fenomenológico”, termo proposto por Spiegelberg (1960) para designar a riqueza da fenomenologia, começada por Husserl e continuada de formas singulares por diversos autores, como Schütz.

Esse quadro epistemológico permite compreender outras duas nomenclaturas para o que eu chamei aqui de filosofia social de Schütz: Sociologia fenomenológica, presente, por exemplo, em Wagner (2012), e Fenomenologia Social, presente, por exemplo, em Capalbo (1979).

Panorama Geral da Obra

Para um panorama geral da obra, refiro-me à exposição de Natanson (1970a):

No seu foco histórico, *O Fenomenologia do mundo social* é uma tentativa de justificar e aprofundar a teoria da ação social de Max Weber, provendo para ela uma fundamentação filosófica que deriva de algumas das ideias centrais de Edmund Husserl e Henri Bergson. No seu aspecto sistemático, *O Fenomenologia*, é um esforço de estabelecer os contornos de uma concepção do significado cujo caráter constitutivo é fundado na realidade da consciência interna do tempo. Na sua dimensão programática, *O Fenomenologia* é um esboço de uma filosofia da realidade social, não simplesmente uma metodologia, mas uma anatomia da existência do ser humano junto àquelas pessoas que o acompanham no meio da vida cotidiana, dentro daquilo que Husserl chamou “atitude natural”. O eixo no qual esse movimento gira é a fenomenologia mesma, tomada como método e como modo filosófico de compreensão (p. 102).

A partir da exposição de Natanson (1970a) podemos observar a abrangência da obra *Fenomenologia* em seu movimento filosófico não apenas como uma mera contemplação do “ser humano em sua vida cotidiana”, mas como uma metodologia, tendo em vista que Schütz se dirige também aos cientistas sociais, e uma certa ontologia, como podemos ver nas palavras de Natanson ao afirmar que podemos localizar na obra uma “anatomia da existência do ser humano junto àquelas pessoas que o acompanham no meio da vida cotidiana” (p. 102). Entretanto, podemos adicionar que o eixo em que gira o movimento triplo que Natanson se refere não é apenas a fenomenologia ela mesma, mas também a filosofia da duração de Bergson, como ficará evidente na exposição do capítulo II.

Uma outra forma de se aproximar de um panorama geral da obra, fica evidente a partir da definição de Weber sobre a ação social:

Por “ação” entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido*⁷ subjetivo. Ação “social”, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso (Weber, 2014, p. 3).

⁶ Barros (2012) situa a diferença entre esses movimentos a partir da tese universalista de [homem] buscada pelo positivismo e da tese “perspectivista/individualista” (referente à constituição de [pontos de vista]) do historicismo alemão.

⁷ Aqui, sentido e significado serão entendidos como sinônimos. Penso que as diferenças de traduções apontam para a dificuldade mesmo de diferenciação dos termos.



Nesse sentido,

A ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro (vingança por ataques anteriores, defesa contra ataques presentes ou medidas de defesa contra ataques futuros. Os “outros” podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas completamente desconhecidas (Weber, 2014, p.14).

A partir da definição de Weber, Schütz (1972) tece sua crítica às ambiguidades dos termos, por exemplo, o que quer dizer “orientar-se pelo comportamento do outro”? Também, com relação ao termo “visado” – também utilizada a expressão “ao qual se aponta” – presente na definição, Schütz (1972) aponta, no mínimo dos sentidos: significado visado pelo ator da ação ou visado por algum observador, como um cientista social. Assim, o autor elabora três perguntas que o orientam em suas reflexões – algo que podemos perceber pelo decorrer da obra:

1. O que significa dizer que o ator atribui⁸ um significado a sua ação? 2. De que maneira se apresenta o eu do outro ao eu, como algo significativo? 3. De que maneira o eu compreende a conduta dos outros, a) em geral, b) em função do significado subjetivo dos outros? (Schütz, 1972, p. 47).

Segundo o autor, essas questões são referentes “ao nível em que o mundo social se constitui em atos da vida diária com os outros (isso é, atos nos quais se estabelecem e interpretam significados)” (Schütz, 1972, p. 47). Nesses dois trechos pode-se vincular os problemas filosóficos que o autor pretende responder ao domínio investigado para encontrar as respostas. Esse domínio, em início, é aquele da vida cotidiana, pré-científico. No percurso do livro, então, Schütz expôs como tais reflexões seriam a base para a metodologia própria das ciências sociais em geral, e da sociologia em particular, com os devidos critérios de uma atividade científica. Tal movimento é justificado, porque “a estrutura do mundo social é significativa não somente para quem vive nesse mundo, mas também para seus intérpretes cientistas” (Schütz, 1972, p. 39). A partir disso, podemos perceber que Schütz coloca como diferença entre o cientista e aquele que meramente vive no mundo social a maneira de aproximação e distanciamento de tal mundo, fato que ficará mais explícito ao longo da exposição dos capítulos.

Schütz fundamenta seu ponto de partida

Iniciando a exposição da obra *Fenomenología del mundo social*, no primeiro capítulo, nomeado “A formulação de nosso problema: os conceitos metodológicos de Max Weber”, Schütz (1972) esboça a justificativa para seu empreendimento filosófico. Tal justificativa se dá em dois eixos: a primeira, evidenciar a problemática em que se encontra a sociologia alemã de sua época; a segunda, reconhecer tal evidência especificamente na obra de Weber.

Com relação ao primeiro eixo, Schütz (1972) argumenta, a partir do panorama de Freyer (1930) sobre a sociologia alemã da época, que os pensadores de diferentes escolas partiram de pontos muito distintos e deixaram de lado os “processos de estabelecimento e de compreensão de significado que ocorrem dentro dos indivíduos, processos de interpretação da conduta de outras pessoas e processos de autointerpretação” (Schütz, 1972, p. 41). Seu livro é, em síntese, uma elucidação de tais processos, partindo dos pressupostos da sociologia compreensiva de Max Weber.

Contudo, é importante notar que Schütz (1972) reconheceu a validade da concepção de sociologia compreensiva trazida por Weber: em seus escritos, ele reconhece a função da sociologia em “interpretar as ações dos indivíduos no mundo social e a maneira com que esses dão significado aos fenômenos sociais” (p. 36). Ainda, Schütz (1972, p. 36-37) reconhece a validade da metodologia weberiana, que consiste na formulação de “certas frases gramaticais teóricas conhecidas como ‘tipos ideais’”. O conceito de tipos ideais é abordado com mais nitidez ao longo da obra, mas afirma já Schütz (1972, p. 37) como tal método é aquele que pode desvelar “a estrutura do mundo social como uma estrutura de significados intencionais e inteligíveis”.

Volta-se, então, ao pivô de toda a discussão de Schütz: o problema do significado. Se toda sociologia alemã deixou sem resolver tal problema, como Schütz pretende resolvê-lo? O autor faz o convite a uma “laboriosa viagem filosófica, pois a estrutura significativa do mundo social somente pode ser deduzida a partir das características mais primeiras e gerais da consciência” (Schütz, 1972, p. 42). A partir disso, reconhece-se dois pontos de suma importância para a compreensão da obra em análise. O primeiro – já mencionado neste texto – diz respeito a quem Schütz escolhe como guia nessa laboriosa viagem: Henri Bergson e Edmund Husserl. O segundo ponto diz respeito à justificativa da escolha de tais filósofos, e seu resultado: “o problema do significado é um problema temporal: não um problema de tempo físico, que é divisível e mensurável, senão um problema de tempo histórico” (Schütz, 1972, p.42, grifos do livro), assim, Schütz busca em Bergson e Husserl a descrição de como são constituídas vivências subjetivas, e como é possível acessá-las; como consequência, tem-se que: “a filosofia da duração de Bergson e a fenomenologia transcendental de Husserl fizeram, por fim, possível a

⁸ A tradução de Schütz (1972) difere da feita em Weber (2014), na primeira utilizou-se o verbo “atribuir”, na segunda “relacionar”. O teor da crítica de Schütz, entretanto, permanece: o significado não é algo já pronto que se atribui a, ou se relaciona com, uma nova vivência (ação).



solução dos enigmas do estabelecimento e a interpretação do significado” (Schütz, 1972, p. 42).

Schütz (1972) passa, então, a uma crítica do conceito de ação social de Weber. Como central na crítica, estão alguns conceitos como a diferença entre ação (um tipo específico de conduta que está em curso) e ato (um tipo específico de ação, uma já realizada). Também são elencados os múltiplos referenciais que o termo “significado” da ação pode ter: esses vão de um mero reconhecer a ação, ou ter consciência dela, até a compreensão do significado estudada pela sociologia, os contextos objetivos de significado. Outro ponto criticado são os dois usos diferentes da expressão “significado a que se aponta”, que remetem a uma dupla interpretação: o significado da ação para seu ator (subjetivo) e o significado objetivamente interpretado (pelo cientista social, por exemplo).

Voltando-nos à questão de “atribuir significado a um ato”, Schütz se antecipa: “o significado é uma certa maneira de dirigir o olhar para um aspecto de uma vivência que nos pertence” (1972, p. 71, grifos do livro). Schütz, ao longo de sua obra, sustentará que o significado não é meramente um predicado que se adiciona a uma vivência, nem uma vivência que ocorre em paralelo à significativa. Significado é, como podemos perceber por essa citação, um processo de reflexão acerca de uma vivência.

Schütz (1972), então, marca que o conceito de significado subjetivo pode ser abordado de duas formas: ou como conceito limitativo, principalmente às ciências sociais, se entender que o significado subjetivo pode ser apenas referido a algo que apontam outras pessoas, e assim o torna inacessível; ou como possível chave analítica, se for feita uma referência, a partir de indicações ou objetividades (como as palavras) constituídas por uma pessoa, à sua consciência. Essa é a temática do capítulo III, sobre compreensão intersubjetiva.

Schütz (1972) evidencia as questões fundamentais que tratará em outros capítulos. Uma última que menciono aqui diz respeito à divisão de mundos (tema do capítulo IV): mundo dos congêneres (aqueles a quem vivenciamos proximamente); dos contemporâneos (aqueles com quem compartilhamos apenas uma mesma temporalidade); dos predecessores (aqueles que vivenciaram o mundo antes de nós); e dos sucessores (aqueles que vivenciarão o mundo depois de nós).

Ressalto, aqui, que quando Schütz fala de “mundos”, isso não significa, de forma alguma, realidades ou universos paralelos, mas colocar a possibilidade das pessoas de se vivenciarem, compreenderem-se e “atuar entre si, de maneira recíproca, nos diferentes modos em questão” (Schütz, 1972, p. 173). Modos esses que serão caracterizados por Schütz como diretos ou indiretos, sendo que a maior parte desses mundos são vivenciados apenas indiretamente, por meio de artefatos, produtos criados, como ferramentas, instrumentos e signos. Feitos os delineamentos iniciais sobre a temática do livro e temas específicos abordados nos capítulos seguintes, partamos a eles.

Schütz aborda as filosofias de Bergson e Husserl

Nomeado “A constituição da vivência significativa na corrente de consciência de quem a constitui”, o segundo capítulo traz com mais detalhes a problemática da temporalidade, sendo esta a fundamentação da constituição que visa tratar o capítulo. Nele vemos algo central para todo o pensamento de Schütz: o recorte temporal que precisa ser feito no fluxo de vivências para que dele se extraia a unidade de análise, que é a ação significativa. Nesse capítulo percebemos a localização da filosofia social de Schütz no encontro entre Weber, Husserl e Bergson, sendo essas três contribuições indissociáveis para o começo de seu pensamento.

Comecemos, portanto, com Bergson. Schütz (1972, p. 75-ss.) extrai da filosofia bergsoniana a distinção entre “a corrente interna da *durée* (‘Duração’), “um contínuo nascer e morrer de qualidades heterogêneas” e o “tempo homogêneo”, sendo que este carrega as qualidades de “especializado, quantificado e se torna descontínuo”. A caracterização da Duração enquanto fluxo/corrente é pertinente: “quando estou fundo na corrente de minha consciência, na minha Duração, não encontro, de nenhuma forma, alguma vivência nitidamente diferenciada. Em um momento uma vivência ganha vida e logo desvanece” (Schütz, 1972, p.77). Assim, a corrente da Duração é uma sucessão confusa de um Agora-e-assim ao seguinte, não sendo nítida a distinção entre o Agora-e-assim e seu predecessor; a única coisa que apreendemos com certeza desse fluxo, expõe Schütz, é que envelhecemos, experienciamos a passagem do tempo.

Essa “confusão” aparece como temática na obra e nela podemos compreender a tensão entre vida e pensamento; é nessa tensão que Schütz (1972), concordando com Bergson, afirma ser possível identificar a vida com a Duração, e o pensamento com a objetivação do tempo vívido da corrente. Assim, conclui-se que nossas vivências não existem já “isoladas”, divididas em unidades de análises, todas elas pertencem ao fluxo indiviso e indiferenciado de consciência de uma pessoa. Assim, a partir de Bergson e Husserl (ainda que este coloque a questão com outra terminologia), Schütz (1972, p. 77) afirma que “a consciência mesma da corrente da Duração pressupõe um voltar-se contra a corrente, uma classe especial de atitude dirigida contra essa corrente, uma ‘reflexão’”.

No trecho acima, está o princípio filosófico que culmina na possibilidade do estudo temporal da ação social significativa, seguindo a proposta da sociologia compreensiva de Weber. Esse princípio é a reflexão: um retorno às próprias vivências para compreendê-las. Para compreender tal proposição, ressaltar que é aqui que Schütz se volta a Husserl; é aqui que Schütz começa a tecer a teoria da ação social significativa com a fenomenologia.

Sendo assim, Schütz (1972) expõe três momentos da ação (como partes de uma vivência): 1) a ação en-



quanto puro projeto; 2) a ação como tal, começada e em curso de realização; e 3) a ação finalizada, um *fait accompli*, a qual Schütz denomina ato. Aqui conseguimos distinguir conduta de ação. Para Schütz (1972), a ação é um tipo específico de conduta, a qual é constituída a partir de um projeto. Com relação aos três momentos, o autor constrói seu raciocínio para entender como podemos estar conscientes da ação, e como podemos compreender essa sequência temporal. Para que os dois processos sejam possíveis, a intencionalidade é algo imprescindível.

Lembremos, portanto, que a consciência, para a fenomenologia, é direcionamento (Zahavi, 2003): o ato de amar, imaginar, julgar, não existe sem a referência ao objeto amado, imaginado ou julgado. Tal direcionamento é o que Husserl chama intencionalidade. A temporalidade é um tema importante, apesar de ter sido trabalhado apenas pelo “Husserl tardio”, para analisar a intencionalidade (Zahavi, 2003) por causa da seguinte pergunta: como identificar um objeto temporal, como a ação, que se estende no tempo?

É a partir dessas considerações que compreendemos que as três caracterizações de Schütz sobre a ação dizem respeito a um mesmo objeto, estendido no espaço: tal objeto apresenta múltiplos “perfis”, que são possíveis formas com que o objeto aparece em um instante para a consciência, mas é sintetizado em uma identidade (Sokolowski, 2012). Mas no caso de um objeto extenso temporalmente, não basta afirmar que perfis diferentes se referem ao mesmo objeto intencionado, é preciso compreender a passagem, por exemplo, do puro projeto até a ação em curso: mesmo com mudanças bem marcantes, o curso de uma ação continua sendo percebido como o mesmo curso, ao menos para esta ser considerada significativa.

Para exemplificar tal passagem, é interessante o recurso utilizado por Cerbone (2012) – com respeito à teoria da temporalidade husserliana: a vivência em que alguém escuta a Quinta Sinfonia de Beethoven. Como escutamos as notas de tal sinfonia? Escutamos cada nota por vez em uma sequência de substituições pontuais? Entenderemos que não é assim a partir da estrutura da consciência interna do tempo: impressão primária – retenção – protensão (Cerbone, 2012; Zahavi, 2003). A impressão primária seria equivalente a escutar a primeira nota da abertura da Sinfonia. Quando escutamos a segunda nota, a primeira nota é percebida como “recém soado”, isso significa, como afirma Cerbone (2012, p. 40), “que elas [as notas] ainda são experienciadas em um sentido, não como continuando a soar, mas como tendo recém-soado, ou seja, elas são experienciadas como evanescendo no passado”.

Sendo assim, é a retenção que “abre as portas” para a possibilidade da rememoração, não podendo as duas serem confundidas (Cerbone, 2012; Zahavi, 2003): a retenção é parte da estrutura da consciência, o lembrar ou a rememoração é um “chamar à mente”, expressão de Cerbone (2012). Entretanto, isso é apenas parte: falta a protensão. Esse termo diz respeito, utilizando outro termo de Cerbone (2012), às expectativas latentes que, de uma forma particular, intenciona para experiências futuras. Para entender essa “expectativa latente”, é interessante o exemplo de Cerbone (2012): ao escutar uma nota da Sinfonia que foi tocada errada, podemos rir ou desaprovar, tendo em vista essa “quebra” na experiência. A protensão, entretanto, não deve ser confundida com uma expectativa “assumida” – na qual é possível localizar um objeto “esperado”. Utilizando uma expressão recorrente na exposição de Schütz, a partir de Husserl, a protensão é de certa forma “vazia”, sem conteúdo específico.

Cabe, agora, retornar a Schütz e entender como ele faz uso dos conceitos de retenção e protensão, aliados àquilo que ele quer analisar: o processo de constituição de uma ação enquanto objeto intencional – que o autor chama de ato. Um objeto, portanto, que podemos nos dirigir a partir da reflexão e reconstituir seu significado.

Começamos, então, pelo que Schütz (1972) chamou “puro projeto”, nesse momento, começa-se por uma direção ao futuro. Tendo em vista um exemplo de Schütz (1972), sobre a ação “ir fechar a janela”, imaginemos alguém que está em uma sala com as janelas abertas e uma forte ventania começa. Logo, a pessoa começa a andar para fechar tal janela. Schütz mostra com esse exemplo, o modo gramatical com que o projeto se estabelece: de certa forma, ao projetar a ação “fechar a janela”, já nos orientamos para o fim da ação, ou seja, fantasiemos (termo usado por Schütz) a janela como já “tendo sido fechada”. Schütz chama tal estrutura “*modo futuri exacti*”, tempo futuro perfeito, ou seja, projetamos uma ação já concluída no futuro. Cito um exemplo com tal: “quando o prazo chegar, eu já terei enviado as cartas”. Podemos notar nesse exemplo, o que Schütz (1972) afirma sobre uma certa “nuance de passado” (*pretericidade*), havendo representação de passado e futuro.

Contudo, Schütz (1972), e ressalta esse ponto, faz uma importante ressalva: o grau de nitidez de tal projeto pode variar em uma escala de totalmente nítido a total/parcial opacidade. Seguindo, temos o curso da ação, nele o projeto ficará retido (no sentido fenomenológico – retenção), mas poderá ser evocado a qualquer momento da ação, e até após o ato, a ação concluída. No curso da ação, podemos, portanto, perceber o movimento da estrutura temporal: uma sequência fluída de impressões primárias, retenções e protensões. Nesse curso, as expectativas “vazias” (protensão) vão ganhando certo conteúdo e, durante ele, pode-se relacionar aquilo que se projetou como ato planejado e o que de fato está ocorrendo no Aqui-e-agora – momento presente. Como afirma Schütz (1972, p. 88): “o que era expectativa vazia para o ator, é expectativa completada ou não completada para aquele que recorda”. Ainda assim, em ambos os casos o caráter temporal futuro da expectativa, do projeto, é conservado.

Passando para a terceira parte da divisão feita por Schütz (1972) acima, tem-se o ato. Aqui retornamos



à possibilidade colocada anteriormente, sobre ser possível “nadar contra a corrente da Duração”, ou sobre ser possível que a consciência interna do tempo se constitua como objeto para si mesma (Zahavi, 2003). O que isso tem a ver com o ato? “O olhar reflexivo isola uma vivência transcorrida e a constitui como significativa” (Schütz, 1972, p. 100), ou seja, é pelo Ato de voltar-se para uma vivência transcorrida que podemos reconstituir seu significado: podemos reunir todos os momentos da ação em um só e, assim, dar-nos conta de um processo finalizado. Como no exemplo sobre “fechar a janela”, a partir desse retorno, poderia afirmar, por exemplo: “fechei a janela”, “a janela foi fechada por mim”.

Na obra, Schütz utiliza palavras como reflexão, memorização, para indicar esse movimento de síntese. Síntese, aqui, entendida – seguindo também Zahavi (2003), Cerbone (2012) e Sokolowski (2012) – enquanto a união de diferentes momentos como “perfis” de um mesmo objeto. Podemos agora afirmar que tal objeto é o ato, ação concluída. Tais palavras acima, também auxiliam a compreender o próximo ponto exposto por Schütz (1972): aquilo que Husserl chamou de “modificações atencionais”.

Para esboçar sua compreensão sobre atenção, Schütz, a partir de Husserl, coloca que existem graus diversos em que podemos nos atentar às nossas vivências, desde deixar passar batido até a plena compreensão. Novamente está-se diante da tensão entre vida e pensamento: “a atitude do Eu perante à vida – sua *attention à la vie* – determina, por sua vez, sua atitude perante o passado” (Schütz, 1972, p. 102, grifos do livro).

Schütz coloca a questão da atenção para analisar outra classe de problemas: “reconhecer a existência de configurações dentro de nossa vida consciente” (Schütz, 1972, p. 104). O autor passa a analisar, assim, como que os significados são organizados em tais configurações, ou contextos de significado, como Schütz as chama. Nisso, recordemos a “ordem” da ação que Schütz (1972) esboçou: 1) projeto; 2) ação – realização do projeto; 3) ato, aquilo que foi feito, ou ação completada; e 4) ato enquanto em si mesmo um contexto de significado – aquilo que dá unidade a realização de uma ação mediante o seu projeto. A quarta parte, seguindo as *Ideias* de Husserl, é o acréscimo de Schütz para compreendermos a noção de “estoque de conhecimento” e de “autointerpretação”.

Schütz, então, analisa que esses contextos de significado de experiências particulares vão se organizando em esquemas de interpretação: uma nova vivência é, então, interpretada a partir da parte disponível daquilo que “armazenamos”, totalidade a que Schütz chama de “estoque de conhecimento”. Com relação a autointerpretação, esse é um primeiro sentido da palavra interpretação, que indica um movimento de compreender nossas novas vivências a partir de nossos contextos já “bem estabelecidos”.

Assim, essa exposição do ordenamento de vivências diz respeito a uma “função especial” dos esquemas da experiência, essa função “se vincula com a constituição do significado específico de uma vivência, quando esta última cai sob o olhar da atenção” (Schütz, 1972, p. 112). A discussão sobre o ordenamento de vivências em diferentes esquemas culmina, assim, nas perguntas sobre o que o motivou

O tema final explorado no capítulo é, então, o contexto motivacional enquanto “contexto de significado próprio dos projetos” (Schütz, 1972, p. 115, grifos do livro). Tal contexto é dividido em dois: o “motivo-para” e o “motivo-porque”. Para analisar tais motivos, o autor elenca duas formas temporais gramaticais distintas com as quais se pode apreendê-los: em um caráter futuro, motivo-para; e em um caráter passado, motivo-porque.

Schütz (1972) caracteriza, então, o motivo-para em função de expectativas, ou antecipações, por isso seu caráter futuro. Se começar a chover, é possível abrir meu guarda-chuva para não me molhar. Agora, Schütz adverte que o caráter futuro não indica que a “meta final” esteja, estritamente no futuro, porque se “acabo de voltar de minha visita a meu amigo e me perguntam por que saí (...), posso responder ‘saí para ver A’” (Schütz, 1972, p. 118). Notemos que “ver A” é algo que acontece depois da saída, por isso ainda há a conservação do caráter futuro.

Para explicar, então, o motivo-porque – e Schütz (1972) o chama “explicação de fato” – o autor recorre novamente a um tempo verbal específico, qual seja, o tempo *plusquamperfect* (tempo que se assemelha ao futuro mais-que-perfeito do português, trazendo a ideia de um evento que ocorreu antes de outro no passado). Segundo ele, “somente utilizando o tempo mais-que-perfeito, posso dizer algo acerca do verdadeiro ‘porque’ de uma vivência” (Schütz, 1972, p. 122). Utilizando novamente seu exemplo do guarda-chuva, poderia dizer “abri meu guarda, porque começara a chover”. Aqui, ressalto que Schütz recorre a tal tempo verbal, pois esse expressa um evento que ocorreu antes de outro no passado. Entretanto, no português, pode-se dizer “abri meu guarda-chuva, porque estava chovendo”, o tempo verbal é diferente, mas a ideia é a mesma: a chuva começou antes de eu abrir o guarda-chuva. Lembremos que o fundamental é, seguindo Schütz (1972), isto: o momento presente (o Aqui-e-Agora) que determina o modo como se dirige a atenção para que seja possível intencional o ato, ação já concluída, enquanto uma unidade coerente de análise.

Schütz explora o tema da intersubjetividade

Nomeado “Fundamentos de uma teoria da compreensão intersubjetiva”, o capítulo dá sequência à reflexão do capítulo II considerando agora o contexto em que o “eu” não é mais considerado em sua esfera solitária. Tendo em vista o caráter compartilhado do mundo, aquilo que é trazido no capítulo II é continuado deixando de lado o ponto de vista ao qual se refere estritamente à fenomenologia transcendental – principalmente o “eu transcendental” e o “outro eu transcendental”. Schütz (1972) busca realizar, então, uma análise do ser humano a partir do ponto de vista deste de sua vida cotidiana, na qual está imerso e dá a existência dos outros como “garantida”.

Assim, voltamos-nos a uma afirmação e uma problemática que Schütz aponta logo no início do capítulo.



A afirmação diz respeito àquilo que o autor chama de Tese geral do Eu do outro; tal tese, em síntese, indica que, ao percebermos o Eu do outro na atitude natural, percebemo-lo como alguém cujas consciência e vivência se estruturam de maneira similar a minha – estrutura que foi analisada no capítulo II. Aqui notamos, então a problemática: o mundo é ordenado significativamente para mim em minhas vivências, e isso é válido também para o outro, contudo tal significado só é, em princípio, acessível àquele que é “dono” de tais vivências significativas.

Para responder a essa problemática, Schütz recorre ao conceito de simultaneidade (sincronismo) de Bergson. Esse tema será importante, porque revela o modo como Schütz abordará as diferentes maneiras de se experienciar o mundo social. Examinemos algumas passagens que caracterizam o conceito de “Simultaneidade” – que provém de Bergson, e Schütz assim o explicita: “tu e eu somos, em um sentido específico, ‘simultâneos’, que ‘coexistimos’, que nossas respectivas correntes de consciência se intersectam. (...) Vejo, então, minha própria corrente de consciência e a tua em um só Ato intencional que abraça a ambas” (Schütz, 1972, p. 132).

Uma palavra importante, que é indiretamente mencionada no trecho, é a coexistência: não existimos sozinhos no mundo, e a obra de Schütz sempre nos remete a tal fato. Cabe aqui, frisar, contudo, que o autor faz um alerta de que a imagem que está usando – a intersecção de duas correntes – aqui é inadequada, tendo em vista que é espacial. Entretanto, deve-se relevar a beleza de tal metáfora, que tem consequências importantes – e isso principalmente no conceito de situação face a face, exposto no capítulo IV. Em um sentido mais adequado, temporalmente, Schütz afirma: “o que queremos dizer, então, com a palavra simultaneidade de duas Durações, ou correntes de consciência, é simplesmente isso: o fenômeno de *envelhecer juntos* (Schütz, 1972, p. 133, grifos do livro).

O conceito de simultaneidade também aparece nos modos distintos de experienciar o mundo social e aqui Schütz novamente se adianta: “posso localizar, imaginativamente, as mentes de pessoas de épocas pretéritas em uma quase-simultaneidade com a minha, compreendendo-as observacionalmente através de seus escritos, sua música, sua arte” (Schütz, 1972, p. 134). Entendemos nesse trecho a oposição que Schütz extrai dos conceitos, elaborados por Weber, de compreensão observacional e compreensão motivacional: a primeira é exercida nessa esfera da simultaneidade, quando estamos “atentos à vida”, para usar o termo de Bergson, e nos dirigimos ao outro e a suas ações; a segunda é exercida na esfera da reflexão, método que será usado, principalmente, na sociologia compreensiva, para que seja, compreendidos atos, ações já transcorridas, e constituídos os “tipos-ideais” (conceito abordado nos dois capítulos seguintes).

Schütz aborda, então, várias possibilidades que o termo “compreender” abarca, para chegar a uma aproximação do que seria uma compreensão genuína do outro. Antes dessa aproximação, Schütz dividirá sua exposição em dois cenários: uma pessoa que observa “um lenhador”, e duas pessoas que conversam em alemão. O critério para tal divisão é que na segunda situação existe algo a mais: o uso de signos e a intenção comunicativa.

Schütz (1972) argumenta que, em ambas as situações, não basta a interpretação das próprias vivências para a compreensão genuína. A partir delas vai-se além: direciona-se às “indicações” manifestas de vivências e significações do lenhador e da pessoa que fala alemão. Por exemplo, no caso da pessoa que fala alemão, não basta localizar as palavras em um esquema interpretativo geral, “a língua alemã”, mas é possível ir além a partir de perguntas como “o que a pessoa quis dizer?” ou “qual o significado para ela de tal palavra?”. Em ambos os casos, também, reconhecemos que as pessoas não estão “voando”, então localizamo-las em um contexto significativo. Por exemplo, se o lenhador estiver em casa, talvez nem seja um lenhador, só esteja cortando lenha para a lareira – Schütz (1972) indica tal ideia, mas é interessante notar que o exemplo já começa com tal signo “lenhador”; aqui o exercício de abandonar os pressupostos é importante.

Disso, é importante extrair um ótimo resumo que Schütz (1972, p. 145) dá para a compreensão intersubjetiva genuína: “devo ‘fazer meus’ todos os contextos de significado que constituem o sentido dessa ação, sobre a base de meu conhecimento passado dessa pessoa em particular”. Nesse exemplo, extraído de Weber, Schütz estava se referindo ao contexto de observar a pessoa cortando lenha. Contudo, coloca-nos, implicitamente, uma excelente pergunta: o que sei sobre aquela pessoa, ou pessoas, cujas ações pretendo compreender? Isso é algo que Schütz reiteradamente nos faz refletir: sobre a necessidade de investigar os “esquemas interpretativos e expressivos” daqueles que se pretende compreender, pois, se houver partes incompletas, corremos o risco de utilizar nosso próprio estoque de conhecimento. Isso é um perigo que Schütz alerta principalmente aos cientistas sociais (e outros leitores também).

Vamos agora aos termos que necessitam maior explanação, e para isso, Schütz recorre à diferenciação de ato expressivo e movimento expressivo. Schütz (1972) evidencia tal diferenciação apontando para o fato que apenas para o observador o movimento expressivo de outra pessoa tem significado, tendo em vista que a pessoa que “se movimentou”, no presente, não identificou a vivência, não a constituiu como significativa.

Como exemplo de movimento expressivo, Schütz (1972) expõe as expressões faciais. Ele argumenta que a compreensão de tal movimento, uma vez que aquele que o expressa não formulou um motivo-para, parte da simultaneidade: o observador atenta-se às vivências do tu como simultâneas às suas próprias e apreende a raiva. Isso é possível, também, pelo fato de o observador ter experienciado, de alguma forma (real ou imaginativa), expressões similares. Schütz (1972), entretanto, faz uma ressalva, porque qualquer conduta externa desse tipo pode ser uma mera encenação, por exemplo, e necessita-se de um contexto de significado maior. Um exemplo que o autor dá é



sobre alguém que finge “hipocritamente certos sentimentos para obter vantagem de nós” (Schütz, 1972, p. 147).

Partindo para os atos expressivos, a comunicação, Schütz expõe, inicialmente, a distinção entre “signos/símbolo” e “indicação/sintoma”. Para isso, recorre a Husserl (como citado por Schütz, 1972): indicação será um termo utilizado para designar algo que serve como motivo para a crença de outro algo, em uma relação puramente formal e geral, por exemplo, os movimentos corporais de alguém podem ser indicações de certas vivências subjetivas para quem os observa. Os signos, por sua vez, são representativos de algo a mais, porém guiados por esquemas interpretativos: “quando compreendemos um signo, não o interpretamos como por meio de um esquema adequado a ele como objeto externo, mas mediante esquemas que são adequados àquilo que ele significa” (Schütz, 1972, p. 148). Para entender tal afirmação, convide o leitor a pensar o que é isto: A.

Seguindo, Schütz (1972) busca responder como um signo pode significar algo, e aqui reside uma noção fundamental para a compreensão de sua exposição sobre a teoria dos signos: um signo só terá “significado objetivo’ dentro de seu sistema de signos quando puder ser coordenado de forma inteligível com o que designa dentro desse sistema, independente de quem o utilize ou o interprete” (Schütz, 1972, p. 152). A partir de tal afirmação, é pertinente explorar o que Schütz aponta como a distinção entre significado objetivo e subjetivo, conectando-os à distinção entre esquema expressivo e esquema interpretativo (ou significativo) do signo.

Assim como outras vivências, ao usar, aprender ou interpretar um signo, tais vivências serão acumuladas em esquemas. Esses esquemas podem ser tanto expressivos quanto interpretativos: podemos, por exemplo, planejar um ato expressivo, ou interpretar o ato expressivo de outra pessoa. Sobre isso, Schütz (1972) argumenta, ainda, que uma palavra sozinha, por exemplo, não pode ser totalmente compreendida, sem antes ter sido exposta a última palavra dita, no caso de um discurso, ou escrita, no caso de um livro.

Schütz (1972) retoma, finalizando a teoria do capítulo, que o intérprete de um produto – gestos, movimentos, instrumentos, ferramentas, signos: objetivações de atos – pode o inserir em um contexto subjetivo de significado, e então poderia refletir sobre o significado subjetivo de tal produto, ou pode o inserir em um contexto objetivo de significado, e assim, a reflexão passaria a, não levando em conta seu produtor, ser inserido em um contexto objetivo de significado. Schütz (1972, p. 167) dá um exemplo que se insere no Direito: há a possibilidade de interpretar uma lei de acordo com as proposições dos cânones, ou interroga-se sobre a “intenção do legislador”. A arte também é um exemplo citado: posso olhar uma pintura e interpretá-la localizando-a em uma “corrente artística”, ou interrogar-me acerca do que, por exemplo, o artista quis expressar.

Schütz apresenta as características da estrutura do mundo social

Nomeado “A estrutura do mundo social: o domínio da realidade social diretamente vivenciada, o dos contemporâneos e o dos predecessores”, o quarto capítulo é, principalmente, uma discussão sobre “as mudanças sofridas pelo estabelecimento de significado, pela interpretação de significado, pelo contexto motivacional e pela perspectiva de compreensão” (Schütz, 1972, p. 44) nos domínios citados no título do capítulo e no domínio dos sucessores – domínios que serão explicitados abaixo. Schütz ainda afirma que este é o núcleo central da sua obra. Para compreender tal divisão, Schütz (1972, p. 172, grifos do livro) construirá sua justificativa pela premissa: o “*domínio da relação social diretamente vivenciada*” é só um fragmento de toda a experiência possível do mundo social. Por isso, é apresentado, de início, uma compreensão desse primeiro domínio para que possamos compreender as mudanças sofridas na relação de uma pessoa com pessoas “localizadas” nos outros domínios – vivenciadas, então, indiretamente e com traços menos nítidos – em função daquilo que se expõe sobre o primeiro.

Para demonstrar as afirmações anteriores, Schütz se volta para o conceito de ação social, mais especificamente a noção de “orientação a conduta de outros”, exposta por Weber. Schütz irá marcar que seu ponto de partida são as “*vivências intencionais conscientes dirigidas para o Eu do outro*” (Schütz, 1972, p.174, grifos do livro). Esse início é importante para que se torne nítido que há possibilidade de “orientação a conduta de outros” não somente na ação social, como coloca Weber, mas também na conduta social. Dessa forma, é importante destacar uma reformulação: é preciso compreender que “orientação segundo a conduta do outro’ seja equivalente à nossa ‘tese geral do Eu do outro’. Em outras palavras, seria orientar-se segundo o fato que o *tu tem Duração*, que tem certas vivências e está consciente delas” (Schütz, 1972, p. 175, grifos do livro). Schütz chamará, então, essa orientação de “orientação-ao-outro”. Ainda, o autor cita um tipo específico de ação – o “*atuar-sobre-o-outro*” que consiste em, a partir de um projeto, ter como “motivo-para a produção de uma certa vivência consciente na outra pessoa” (Schütz, 1972, p. 177).

Como exemplificação de tais conceitos, o contexto comunicativo pressupõe tanto o atuar social quanto a orientação-ao-outro. Schütz (1972, p. 178) afirma que o componente “social” de uma ação é justamente a “atenção às vivências do outro em sua estrutura constitutiva”. Ao constituir uma pergunta, o projeto (e motivo-para), segundo a terminologia do autor, se volta, ainda que de forma vazia, à pessoa ter respondido tal pergunta após sua formulação. Da mesma forma, quando volto minha atenção a uma resposta que dei, localizo o motivo-porque no contexto em que meu interlocutor formulou a pergunta (“respondi à pergunta desse jeito, porque ele assim a formulara”).

Seguindo a exposição, Schütz dedica a continuação do capítulo aos diferentes “mundos” elencados mais acima. Começando pelo mundo da realidade social diretamente vivenciada, o mundo dos congêneres, é importante destacar que esse “mundo” é caracterizado pelo compartilhamento imediato de um mesmo tempo e de um mesmo espaço. Nesse cenário, então, Schütz (1972) passa a analisar a “situação face a face”. Nessa



relação, continua o autor, a “orientação-ao-outro” passa a receber o nome “orientação-ao-tu”, ao participante da relação. É nessa relação que há, com maior evidência, a simultaneidade: pode-se adotar então a perspectiva de “Nós”, se ambas as pessoas “coordenarem” suas vivências. Ressalto que é nessa situação que há a forma mais concreta de comunicação. Também, é interessante notar que, assim como na autorreflexão, existe a possibilidade de se refletir sobre essa “relação-Nós”, entretanto, Schütz (1972) argumenta que quanto mais reflexão houver, menos a relação será vivida, e, portanto, o “tu” se tornará cada vez mais apenas um objeto de pensamento.

Como uma primeira modificação de tal relação, Schütz expõe a “observação social direta”. Essa situação é marcada pela unilateralidade da “orientação-tu”, portanto o observador, simultaneamente às vivências do “tu” observado, fará interpretações baseadas nessas vivências que consegue captar “em um só olhar” e em seus próprios esquemas interpretativos. Schütz (1972) afirma que um critério para saber se a situação social é direta é a possibilidade de se fazer perguntas para confirmar as interpretações realizadas, entretanto adverte que, ao se iniciar a formulação de perguntas, o observador deixa de ser mero observador, e “ingressa” numa situação face a face.

Em ambas as situações diretamente vivenciadas, portanto, percebe-se a importância da discussão anterior – no capítulo III – sobre a forma genuína de compreensão, em que há a necessidade não somente de uma compreensão daquilo que se dá objetivamente, mas também de uma compreensão dos processos que ocorrem tanto na relação entre duas pessoas conversando, quanto na relação entre a pessoa observada e o contexto em que se insere. Tencionado, assim, aquilo que é percepção própria do que é indicação do contexto significativo do outro.

Schütz passa, então, a explorar a “passagem” da realidade social diretamente vivenciada para a indiretamente vivenciada. Em tal realidade, o primeiro “mundo” analisado é o mundo dos contemporâneos. Nele, há apenas o compartilhamento de um tempo comum. É a partir desse estudo que podemos compreender os conceitos de “anonimização” e os processos de tipificação que ocorrem na relação do ator com o mundo social. A tese central de Schütz (1972) se baseia no fato de que, quanto mais nos distanciamos de realidade social diretamente vivenciada, tanto maior será a nossa orientação ao mundo por meio de “tipos-ideias”, que vão se tornando cada vez menos “concretos”.

Para compreender tal argumento, Schütz distingue uma forma específica que um ator se dirige aos seus contemporâneos, que seria a “orientação-a-eles”. Tal nome evidencia o caráter impessoal daquele a quem me dirijo. Schütz (1972) exemplifica isso com o ato de mandar uma carta pelos correios: suponho que o “funcionário dos correios” enviará minha carta corretamente e que, assim, chegará ao destino. Aqui lembremos que “tipos-ideias” são construtos gramaticais, e assim, como aborda o autor, a forma da relação com os contemporâneos nunca será “pré-predicativa” (como na situação face a face): sempre será mediada por algum tipo.

Por meio de tal exemplo, pode-se analisar, também, a “anonimização”. Tal termo se refere ao fato de que, ao orientar-me por meio de um tipo-ideal, este nunca será referência a uma pessoa em específico, mas a alguém que “faz parte do eles” (Schütz, 1972) – faz referência a alguém que agiria como qualquer outro. Ao nos relacionarmos no mundo social, portanto, sempre haverá esse “jogo” entre reconhecimento e anonimato.

Para dar uma breve explicação do processo de construção e de reconhecimento do “tipo” e seus diferentes níveis de concretude, recorro a dois exemplos, a partir de Schütz (1972): posso me perguntar, como agiria meu amigo A nessa situação específica? A partir de tal pergunta e de meu conhecimento de A, construo uma certa “imagem” daquilo que, tipicamente, A faria ou penso que faria. Posso, também, perguntar-me o que decidirá amanhã a câmara de deputados estaduais? E aqui entram tipificações como: pensar o que decidiriam os “deputados de partido x”, até mesmo pensar em alguma pessoa específica, que entretanto posso nunca ter visto como “congêneres”. Nota-se aqui, como o primeiro exemplo é mais “concreto”, tendo em vista que já estive na presença de A, conheço-o e, assim, tenho mais conhecimentos que embasem a tipificação. O segundo exemplo, portanto, estaria mais próximo de um “tipo-ideal”, de uma pura abstração.

O outro “mundo” analisado é o dos predecessores, que faz referência àquelas pessoas que não mais podem ser consideradas congêneres. Tal definição remete ao que Schütz (1972) aponta: ao caráter fluido dos limites de tais mundos. Assim como alguém que estava numa situação diretamente vivenciada pode se tornar um contemporâneo, um contemporâneo pode se tornar predecessor. Com relação ao acesso a tal mundo, tem-se principalmente, a história, os objetos culturais (esculturas, monumentos, artes...), registros escritos, entre outros. Por meio de tais artefatos, podemos ser influenciados pelos predecessores, mas jamais atuar sobre eles.

Passando para o último “mundo”, o dos sucessores, Schütz (1972) afirma que podemos influir muito pouco sobre tal mundo e apenas elaborar conjecturas a respeito dele, antecipá-lo de maneira abstrata. O mundo dos predecessores é completamente determinado e acabado, comenta Schütz (1972), o atual é livre (dos congêneres) ou provável (dos contemporâneos), e o dos sucessores é indeterminável e indeterminado (aqui eu acrescentaria um parcialmente).

Schütz analisa potências e limitações da teoria

Nomeado “Alguns problemas da sociologia compreensiva”, Schütz expõe primeiramente um resumo do que foi exposto nos capítulos anteriores. Então, passa a discorrer sobre o problema do conhecimento nas ciências sociais, orientados pela observação social indireta. Nesse ponto, existe uma semelhança entre a postura do cientista social e aquela de uma pessoa que observa indiretamente o mundo de seus contempo-



râneos. Entretanto, Schütz (1972, p. 249) diferenciara o contexto total de conhecimento entre o cientista e a pessoa imersa no mundo social e coloca uma distinção fundamental: “nenhuma realidade social diretamente vivenciada é pré-dada à ciência social como tal”. O autor acrescenta que apenas o “mundo dos predecessores” é pré-dado à ciência social (há postulados anteriores ao cientista, que orientam sua prática). Ou seja, o cientista social se insere em um contexto científico que, em partes é já constituído, e ele não pode se valer somente de um conhecimento “intuitivo” da realidade. Tal argumento fica evidente quando Schütz (1972) distingue, a partir de Weber (1904), a diferença entre a psicologia científica e a psicologia do *Menschkenner* (observador intuitivo dos outros): Weber aponta que este observador baliza o conhecimento a partir daquilo que resulta pertinente para seus propósitos imediatos, obtendo um conhecimento parcial e superficial.

Para elucidar tal argumentação, Schütz (1972, p. 249) recorre a Husserl: “como este autor mostrou em seu *Lógica formal e transcendental*, todo juízo científico tem como meta o conhecimento do mundo com um máximo de clareza e distinção explícitas”. Schütz coloca aqui um problema a sua anterior afirmação acerca do conhecimento pré-dado do “mundo dos predecessores”, pois todo conhecimento, criado ou em criação pelo cientista, deve ser submetido a uma minuciosa análise para que haja validade do conhecimento. Ele cita, como exemplos de objetos de tal análise: juízos próprios do cientista, enquanto também é pessoa que vive no mundo social, juízos de outros, muitas vezes aceitados sem críticas. Coloco aqui, portanto, que cabe ao cientista fazer também uma crítica à tradição em que está inserido.

Schütz passa, então, a explicitar como é possível que ciências de contexto subjetivo de significado consigam representar cientificamente o mundo social. Como ele mesmo define: “*todas as ciências sociais são contextos objetivos de significado de contextos subjetivos de significado*” (Schütz, 1972, p. 268, grifos do livro). Isso significa, segundo o autor, que o conhecimento sistematizado das ciências sociais é indireto, mas faz referência àquilo que é possível apreender da realidade. Aqui podemos notar o movimento duplo da construção de “tipos-ideais”, porque são constituídos a partir de dados coletados no mundo social, direta ou indiretamente, mas são aplicados à realidade após constituídos, para poder ser analisada a validade do construto. Para conseguir analisar essa validade, Schütz (1972) discute o termo, abordado por Weber, chamado de adequação (causal ou de significado): a análise do construto feito pelo cientista social necessariamente precisa passar por tal processo, senão seria apenas uma tipificação do ser humano em sua vida cotidiana. O construto precisa (e essa é minha leitura) assim, ser adequado tanto a nível de significado – aquilo que o ato analisado representa em sua unidade –, quanto a nível de causa – na terminologia de Schütz, o construto deve identificar corretamente os motivo-para e motivo-porque.

Schütz finaliza com algumas considerações acerca de problemas não resolvidos pela sua teoria exposta no livro. Primeiro, faz uma consideração acerca dos limites fluidos entre a relação-Nós e relação-Eles: por exemplo, posso conversar com o maquinista de um trem a partir somente dessa orientação e na medida em que minha dúvida seja atendida; oriento-me, portanto, à “pessoa que responderá minha pergunta” e, depois, tal pessoa será mera contemporânea.

O segundo problema diz respeito à relevância (pertinência): responder como ocorre a seleção dos conteúdos dos projetos, por exemplo; compreender, em uma situação, como é selecionado um esquema interpretativo dentro de vários possíveis. E o terceiro problema elencado, diz respeito a uma questão irresoluta: como o tu é constituído como tal. Schütz (1972) coloca aqui a necessidade – e aponta que Husserl daria uma solução – de uma ontologia, sobre a base fenomenológica, do ser humano.

Considerações Finais

A título de conclusão, perguntei-me como seria uma forma concisa de resumir o livro *Fenomenologia*, em algumas palavras que dessem conta da profundidade das reflexões trazidas por Schütz. Ao reconhecer a quase impossibilidade de tal feito, pensei que seria melhor deixar, por meio de seus escritos, o próprio autor falar:

Ao viver no mundo, vivemos com outros e para outros e orientamos nossas vidas para eles. Ao vivenciá-los como *outros*, como contemporâneos e congêneres, como predecessores e sucessores, ao unir-nos com eles na atividade e no trabalho comum, influímos sobre eles e recebemos, por nossa vez, sua influência, ao fazermos todas essas coisas, *compreendemos* a conduta de outros e supomos que eles compreendem a nossa (Schütz, 1972, p. 39).

Schütz, como busquei retratar por meio da presente exposição, constituiu uma leitura original de mundo. A partir de tal leitura, um dos pontos-chaves que encontramos é a centralidade das atitudes de compreensão e interpretação que são empreendidas, não somente no meio da ciência, como também na esfera cotidiana da vida. Assim, o autor vienense nos deixa, como um de seus principais legados, a importância de refletirmos: como são orientadas hoje nossas atitudes de compreensão e interpretação, principalmente ao nos dirigirmos aos nossos semelhantes? Tal pergunta é uma possível justificativa para fazer presente as reflexões de Schütz, trazendo junto a ela as especificidades do tempo em que estamos inseridos, porque partirmos em nossas reflexões, como bem mostrou o autor, do mundo da vida cotidiana e de suas significações socialmente constituídas.

Referências



- Ales Bello, A. (2006). *Introdução à fenomenologia* (J. T. Garcia e M. Mahfoud, Trad.). Bauru: Edusc.
- Barros, J. D. (2012). *Historicismo: notas sobre um paradigma*. *Antíteses*, 5(9), pp. 391-419.
- Cambi, F. (2021). *Note sul "Verstehen": tra Dilthey e Weber*. *Studi sulla Formazione*, 24, pp. 89-96.
- Capalbo, C. (1979). *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schütz*. Rio de Janeiro: Antares.
- Cerbone, D. R. (2012). *Fenomenologia*. (C. Souza, Trad.). Petrópolis: Vozes. [Edição digital].
- Domingues, I. (2004). *Epistemologia das ciências humanas, Tomo I: Positivismo e Hermenêutica, Durkheim e Weber*. São Paulo: Loyola.
- Dreher, J. (2011). Alfred Schütz. In G. Ritzer and J. Stepnisky (Ed), *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists* (eds G. Ritzer and J. Stepnisky).
- Japiassu, H. (1992). *Introdução ao pensamento epistemológico*. (4ªed.). Rio de Janeiro: F. Alves.
- Japiassu, H. (1994). *Introdução às ciências humanas*. São Paulo: Letras & Letras.
- Luckmann, T. & Schütz, A. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida* (N. Miguéz, trad). Buenos Aires: Amorrortu.
- Natanson, M. (1970a). Alfred Schütz on social reality and social science. In M. Natanson (Ed), *Phenomenology and social reality: essays in memory of Alfred Schütz* (pp. 101-119). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Natanson, M. (1970b). Introduction. In M. Natanson (Ed), *Phenomenology and social reality: essays in memory of Alfred Schütz* (pp. IX-XI). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Peres, S. P. (2014). *Husserl e o projeto descritiva e analítica em Dilthey*. *Memorandum*, v. 27, pp. 12-28.
- Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social* (E. J. Pietro, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Sokolowski, R. (2012). *Introdução à fenomenologia* (A. O. Moraes, trad.; 3ª ed.). Loyola jesuítas: São Paulo.
- Spiegelberg, H. (1960). *The Phenomenological Movement: a historical introduction. Volume I*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Wagner, H. T. R. (1989). The place of Alfred Schütz in phenomenology and his contribution to the phenomenological movement in North America. In E. F. Kaelin & C. Schrag (Eds). *American phenomenology: Origins and developments. Vol. XXVI* (pp. 60-71), Kluwer, Dordrecht.
- Wagner, H. T. R. (2012). Introdução: a abordagem fenomenológica da Sociologia (R. Weiss, trad.). In H. T. R. Wagner (Ed), *Sobre fenomenologia e relações sociais* (pp. 11-62). Petrópolis: Vozes.
- Weber, M. (2014). *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, volume I (R. Barbosa & K. E. Barbbsosa, trad.). (4ª ed). Brasília: Universidade de Brasília.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press: Stanford.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO



SOBRE EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME *

Marc Richir

Resumen: ¿En qué consiste el sentimiento de lo sublime? ¿Cual es su naturaleza, su estatuto? ¿Qué tipo de relaciones teje con la imaginación y la intuición intelectual del “elemento de lo inteligible”? ¿Cómo están presentes allí afectividad y *Gemüt*? ¿Cómo entender su relación con los afectos, lo afectivo, el sentir y el sentimiento? Las respuestas a estas cuestiones son emprendidas por Richir en este corto texto en el que comenta y analiza detalladamente algunos de los párrafos más notables de la *Crítica del discernimiento* de Kant; se detiene magistralmente en la “Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”, con la que Kant cierra la “Análítica de lo sublime”, para concluir con tres observaciones que no sólo constituyen una visión general del texto sino, también, los trazos generales de su propia propuesta: i) los afectos como sensaciones, temporalizados en presente y situados en relación al espacio y al *Leib*, son siempre acogidos por el *Gemüt*, no como una “señal” física, sino como algo ya incorpóreo y capaz de constituir, en los actos intencionales, la *hylé* fenomenológica (por lo demás inmaterial); ii) las afecciones son, en el *Gemüt*, aquello en lo que éste experimenta sus movimientos, de suyo ajenos al presente y al espacio, y que se despliegan sin trayectoria en un “elemento” que no es el elemento de lo inteligible, aunque no es ajeno a él. iii) finalmente, el *Gemüt*, que tiene relación con la afectividad, con el alma e incluso con el espíritu, es algo así como la raíz, “la fuente de todo”, una de cuyas dimensiones es la afectividad, primordial o arcaica, el corazón (*thymos*) o la intimidad que puede resonar con el elemento de lo inteligible por ser lo radicalmente externo (aunque de una exterioridad no espacial), y esto, por la mediación del esquematismo y de su interrupción. Estas tres posiciones llevarán a Richir muy cerca de la definición Kantiana del *Gemüt*: “el ánimo es por sí solo; es todo vida, el mismo principio de la vida”.

Palabras clave: Sublime, afectividad, *Gemüt*, afecto, imaginación, Kant

Abstract: What does the feeling of the sublime consist of? What is its nature, its status? What kind of relationships do you weave with the imagination and intellectual intuition of the “element of the intelligible”? How are affectivity and *Gemüt* present there? How to understand its relationship with the affections, the affective, the feeling and the feelings? The answers to these questions are undertaken by Richir in this short text in which he comments and analyzes in detail some of the most notable paragraphs of Kant’s *Critique of Judgement*; Richir masterfully stops at the “General Observation on the Exposition of Reflective Aesthetic Judgments,” with which Kant closes the “Analytics of the Sublime,” to conclude with three observations that not only constitute a general vision of the text but also the general outlines of his own proposal: i) affections as sensations, temporalized in the present and situated in relation to space, and the *Leib* are always received by the *Gemüt*, not as a physical “sign”, but as something already incorporeal and capable of constituting, in intentional acts, the phenomenological *hylé* (otherwise immaterial); ii) affections are, in the *Gemüt*, that in which it experiences its movements, in itself foreign to the present and space, and which unfold without trajectory in an “element” that is not the element of the intelligible, although not foreign to him; iii) finally, the *Gemüt*, which has a relationship with affectivity, with the soul and even with the spirit, is something like the root, “the source of everything”, one of whose dimensions is affectivity, primordial or archaic, the heart (*thymos*) or the intimacy that can resonate with the “element of the intelligible” because it is radically external (although of a non-spatial exteriority), and this through the mediation of schematism and its interruption. These three positions will bring Richir very close to the Kantian definition of the *Gemüt*: the mood is by itself; It is all life, the very beginning of life.

Keywords: Sublime, affectivity, *Gemüt*, affection, imagination, Kant

* (NdT) Traducimos de Richir, Marc: “Sur le sentiment du sublime”. Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie. L’Harmattan, coll. Ouverture philosophique, Paris 2000, pp. 1-7. https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/08_198-Sur-le-sentiment-du-sublime.pdf. Agradecemos al Director de los Archivos Richir en la Universidad de Wuppertal Prof. Alexander Schnell y a Pablo Posada Varela por su gestión. También quiero agradecer a Dina Sofía Maldonado por su inestimable ayuda en la revisión del texto. Traductor: Jeison Andrés Suárez-Astaiza (Licenciado y Mestre en Filosofía por la Universidad del Valle (Calí, Colombia), Doctorado en curso en Filosofía por la Universidad Federal do Ceará (Brasil), y Colaborador del Laboratorio de Fenomenología y Subjectividad (Universidad Federal del Paraná, Brasil).



Entre los elementos revolucionarios del pensamiento crítico de Kant, uno de los más impactantes en relación con la filosofía clásica, claramente, es el abandono -o el rechazo- de toda intuición intelectual; abandono que se articula no obstante al supuesto de la posibilidad de un conocimiento objetivo, libre de todo escepticismo, que podría ser radical, y de todo empirismo en el que podría reconstruirse intelectualmente el conocimiento objetivo. Si el conocimiento objetivo ya no pasa, como en el platonismo, desde Platón hasta Descartes y sus sucesores, por el conocimiento de las ideas, es porque existen, según Kant, articulaciones discursivas *a priori* o formas puras *a priori* de la discursividad que portan, de antemano (de modo trascendental), sus posibles referencias objetivas. Estas articulaciones, como lo muestra la Analítica Transcendental en la *Crítica de la Razón Pura*, son reguladas por las categorías, conceptos puros del entendimiento, y más particularmente, dado que los objetos de conocimiento son accesibles sólo por las intuiciones sensibles de sus apariciones (*Erscheinungen*), por los esquemas de las categorías que, de esta manera, son determinantes. Si nos remitimos a la enseñanza platónica, esto es, al hecho de que la *doxa* consiste en una “parada” del diálogo (*dialegesthai*) del alma consigo misma, la cual hace parte, respecto a lo inteligible, de la *dianoia*, es como si, en la parada de la discursividad del *Gemüt* sobre un objeto de conocimiento, la *doxa* se transmutara en conocimiento objetivo por el solo hecho de estar transida por una u otra de estas formas *a priori* de la discursividad, y como si, por ello, muy paradójicamente para un platónico, la *dianoia* científica correlativa fuese una *dianoia* sin *noûs* y sin *noeton*. El objeto de conocimiento, como objeto de experiencia posible antes del paso por las intuiciones sensibles determinadas en la experiencia efectiva, es “objeto trascendental = X”, sin que sea necesario presuponerle una idea, un noúmeno, como el de la cosa en sí, idea que sería objeto de una intuición intelectual, de una *noesis*, por la mónada que sería el sujeto cognoscente o por la mónada divina -al menos así ocurre en el conocimiento teórico.

Como sabemos, la filosofía crítica no puede reducirse a una teoría del conocimiento, el “campo” inteligible no es rechazado o dejado simplemente al yermo de lo imaginario, sino que es retomado en el campo práctico. Simplemente, por teoría o intuición, está vacío. Esto significa -lo que resulta asombroso para el platonismo-, que el *chôrismos* de lo sensible y lo inteligible subsisten en la filosofía crítica, pero que, si lo sensible, por fuera del campo regulado del conocimiento objetivo, permanece más o menos en el estado de inestabilidad en el que se encontraba en la tradición -inestabilidad limitada únicamente por su inscripción en el espacio y en el tiempo, susceptible además de ser puesta en formas (todas provisorias) por la *Einbildungskraft* que, aquí, reemplaza frecuentemente la sensación pura que ya es una abstracción-, sin que ocurra lo mismo con lo inteligible, cuyo “vacío” aún se debe interpretar correctamente. Si lo inteligible es intuible, incluso intelectualmente, si está desprovisto de toda intuición, esto significa que no puede constituir un “lugar”, ni siquiera inteligible -no hay *topos noetos*, según Kant, sino únicamente la Razón como fuente u origen de las ideas, pero de las ideas destinadas a permanecer radicalmente *indeterminadas* y no individuadas (a no ser por la ilusión trascendental del ideal trascendental), a menos de que puedan “convertirse, hacerse, pasar a ser” (*retournées*) arquitectónicamente en ideas reguladoras (el alma, el mundo, Dios, naturaleza)- es decir, si no pueden “convertirse” en horizontes unificadores de la experiencia y del ejercicio regulado de la Razón (incluida, por tanto, la Razón práctica).

El *chôrismos* se mueve, por tanto, en la filosofía crítica, entre sensibilidad/imaginación y Razón, cuyas ideas son individualmente *inintuicionables* (a menos que en ellas haya una mezcla transcendentemente ilusoria de la *Phantasia*, como lo muestra, por ejemplo, la idea de virtud), pero también *undarstellbar* en cualquier discursividad cognitiva que sea. Ahora bien, pese a todo, de este *chôrismos* hay experiencia: es la de lo sublime, y ésta, a través del sentimiento (*Gefühl*).

Indudablemente pasará mucho tiempo antes de que terminemos de analizar completamente este sentimiento en toda su complejidad, y lo más importante es que sólo podremos encontrar su estatuto cuando no haya, en el campo filosófico, nada de intuición intelectual -intuición que, en nuestra opinión, se ha vuelto imposible. Por un lado, tanto en el caso de lo sublime matemático, de la inmensidad del espacio (y del tiempo) como en el caso de lo sublime dinámico, de la inmensidad de la potencia (*Macht*), la imaginación *se siente* (en una *Fühlung*) fascinada por esta inmensidad y busca igualarla, pero al mismo tiempo esta fascinación es como un movimiento in-finito de aspiración en un abismo (*Abgrund*) en el que la imaginación se siente atemorizada (*fürchten*) por su aniquilación. Se siente atraída y repelida por algo -hablaremos del elemento (en el sentido presocrático) de lo inteligible para bautizar en nuestros términos la Razón como fuente de las ideas en su indeterminación-, algo inmaterial que la sobrepasa absolutamente, pero sin estar, no obstante, “más allá” del espacio (este más allá seguiría siendo espacial) y de la potencia (no sabemos en qué podría consistir esta “omnipotencia” (*toute puissance*) que sólo podemos imaginar en el fantasma o bien por extrapolación). Por otro lado, es precisamente el movimiento de la imaginación el que *se siente* en lo que sólo puede ser su esquematización, y esto, en un “momento” que tiene todo del instante (*augenblicklich*) en el que ella oscila, en una *Schwingung* que llamamos parpadeo, desde el impulso irresistible hacia elemento de lo inteligible hasta su rechazo fuera de él, pero donde, en este mismo rechazo, la afectividad del *Gefühl* (advertida¹ por el *Gemüt*) se siente conducida (*eroben*) a su destino (*Bestimmung*) suprasensible -el fracaso de la imaginación en su impulso es apertura al llamado práctico del elemento de lo inteligible, es decir, apertura a lo que la afectividad advierte (con arre-

¹ (NdT) Aunque en otras ocasiones hemos optado traducir *apercevoir* por ‘advertir’ y nunca directamente por ‘apercibir’, nos permitimos en este contexto el uso del mismo término como traducción para *ressentir*. No consideramos ‘sentir’ o ‘experimentar’ como posibilidades de traducción, pues Richir dispone de conceptos muy precisos para estos usos.



glo, antes que nada, al sí-mismo) como lo que acogerá el llamado de la voz irreductiblemente silenciosa del deber (de la ley moral). El elemento de lo inteligible, que Kant llama un tanto desafortunadamente “substrato suprasensible”², está tanto en nosotros, constituyendo la *intimidad* más íntima de nuestro *Gemüt*, como fuera de nosotros, en una *exterioridad* radicalmente trascendente, no espacial y no temporal, cuya potencia se hace sentir pero no como pre-potencia (*sur-puissance*) u omnipotencia abrumadoras, como si la potencia *salvaje* de ciertas manifestaciones de la naturaleza encontrara allí su máximo determinado. Esto significa, por un lado, que el elemento de lo inteligible, no espacial o inextenso, y no temporal, es el que, de una manera que falta por entender, *mantiene* fenomenológicamente el espacio y el tiempo como exterioridades, y que, por otro lado, es este mismo elemento el que, como trascendencia radical, mantiene la humanidad del hombre en relación a sí mismo como un exceso que la supera absolutamente. Finalmente, cuando Kant insiste repetidamente en el hecho de que no es el “objeto” suscitando lo sublime lo que es sublime, sino propiamente el sentimiento así suscitado, esto significa, por decirlo así, que el “objeto” indebidamente llamado sublime es una especie de *Darstellung* de lo inteligible “a lo imposible” (si ser nunca de hecho, salvo en la ilusión de lo imaginario, una idea), y que, en la medida en que está transido por caracteres que lo hacen informe y que impiden además apreciarlo (*beurteilen*) como bello, fenomenológicamente, no es objeto de una *Wahrnehmung* o de una serie de *Wahrnehmungen*, sino el objeto de lo que Husserl acertadamente llama *phantasiai* “perceptivas” (*perzeptiven Phantasien*) que no “captan” en él un sustituto simbólico de lo inteligible (fue un error común interpretarlo de esta manera), sino que lo “captan” con la indeterminación desde siempre y para siempre incoativa de las ideas, la *Darstellbarkeit* del objeto “*perzipiert*” siendo indisociable del *Undarstellbarkeit* que parpadea allí desde siempre y para siempre, fuera del espacio y del tiempo. En resumen, y para retomar esta vez los términos del psicoanálisis de Winnicott, el “objeto” sublime es un “objeto transicional”. Cualquier “objeto” que suscite lo sublime, que lo haga sentir sin exhibirlo nunca (*darstellen*) en una u otra intuición, es el elemento de lo inteligible como “atractivo” y “repulsivo”. En este sentido, la distinción kantiana entre sublime matemático y dinámico es analítica y arquitectónica: fenomenológicamente, ambos siempre actuando juntos.

En otras palabras, en relación a este objeto (representado, *vorgestellt* como el de lo sublime), el *Gemüt* (del que no hay equivalente en francés) se siente (*fühlt*) puesto en movimiento (*bewegt*), y “este movimiento (sobre todo en su comienzo) puede compararse con una conmoción (*Erschütterung*), esto es, con una atracción (*Anziehen*) y repulsión (*Abstossen*) rápidamente cambiantes (*schnellwechselnd*) provocadas, precisamente, por idéntico objeto”³ (KUK, 98). Este modo “rápidamente cambiante” que podríamos tomar, una vez más, en perspectiva fenomenológica, denominado por nosotros como parpadeo fenomenológico, es interpretado por Kant de la siguiente manera: “Lo excesivo (*das Überschwengliche*)” para la imaginación (hasta donde es impelida en la aprehensión de la intuición) es, por así decirlo, un abismo (*Abgrund*) donde ella misma teme perderse. Sin embargo, producir un esfuerzo tal de la imaginación no es excesivo para la idea de la razón de lo suprasensible, sino que es conforme a su ley (*gesetzmässig*): por tanto, es de nuevo atractivo en exactamente la misma medida en la que era repulsivo para la mera sensibilidad”⁵ (KUK, 98-99).

Destaquemos en primer lugar que el movimiento del *Gemüt* no es, evidentemente, el movimiento de un cuerpo, ni siquiera el de una “entidad inmaterial” como el afecto, y es, por lo tanto, un movimiento *sin trayectoria* -si no queremos llegar hasta el parpadeo fenomenológico, al menos podemos hacerlo hasta la vibración, la oscilación (*Schwingung*) o la fluctuación (*Schweben*). Nótese, pues, que este movimiento es doble según se lo tome desde la sensibilidad-imaginación o desde la Razón (el elemento de lo inteligible). Por un lado, la imaginación misma es impulsada (*getrieben*) a asir (aprehender: *auffassen*) el exceso, fascinada o atraída por él, pero hasta el abismo donde ella retrocede y desde donde es re-impulsada: este movimiento propio es contra-fin (*Zweck-Widrig*), y sólo se puede sentir (*geföhlt*) como el displacer (*Unlust*) de un fracaso por “cumplir” o “franquear”, en cierto modo, el *chôrismos*. Por otro lado, este movimiento -que es un movimiento de esquematización que se interrumpe- parece “inspirado” por la Razón, el elemento de lo inteligible, que no está, de nuevo, “más allá” del espacio y del tiempo esquematizados, sino que atrae la imaginación, no para envolverla en una trampa, sino para hacer reconocible para sí misma (*zweckmässig*) este elemento de lo inteligible *en nosotros*, para hacer que el sí-mismo se refleje en él mismo como la intimidad más íntima, no espacial y no temporal, en relación al exceso de la naturaleza misma (ni espacial ni temporal) como exterioridad radicalmente trascendental. Es a través de la experiencia (*l'épreuve*), por la imaginación, de la “realidad” del *chôrismos*, es decir, a través del desacuerdo (o el conflicto) de la imaginación y la Razón, que se siente (*s'éprouve*), en la reflexividad del sentimiento (y del “juicio”) de lo sublime, el acuerdo armónico de ambos, cuando el sí-mismo accede, por esta reflexión, a su condición “racional” (su “destino supra-sensible”), esto es, a su propio enigma como enigma tanto de su libertad como de su autonomía. Enigma porque nada se especifica de las ideas y nada se especifica del sí-mismo: la reflexión es *estética*, es decir, sin idea (concepto) previamente dada que propor-

2 El concepto de substrato evoca la idea de algo sub-yacente que a su vez evoca una superficie.

3 (NdT) Seguimos en este punto la traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas. Cf. Kant. Crítica del discernimiento. Manchado Libros, Madrid 2016. \$27, p. 188.

4 (NdT) Pablo Oyarzún (Monte Ávila, 1991) y Philonenko (Vrin, 1968) traducen *das überschwengliche* por “trascendente” y “transcendant”, respectivamente, para referirse a lo que “está siempre en exceso respecto de la imaginación” (*ce qui est en excès pour l'imagination*), según la versión citada por Richir. Roberto Aramayo y Salvador Mas están mucho más cerca del énfasis que Richir quiere darle a esta ‘excedencia’ a la que siempre se ve empujada la imaginación. Otras traducciones castellanas como la de García Morente (Espasa Calpe, 2007) o la de José Rovira Armengol (Losada, 2005) insisten en el uso de ‘trascendente’ para *überschwengliche*.

5 (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, p. 171-172.



cione un *télos* -no me reflejo como tal o cual, sino como abierto o expuesto, en mi insondable singularidad, indeterminable por conceptos, incognoscible por cualquier psicología, en la voz silenciosa del deber y de la Ley. Y este “descubrimiento” del sí-mismo, del “verdadero sí-mismo” (Winnicott) como no representado y no representable, es lo que constituye una especie de reencuentro del sí-mismo por el sí-mismo donde se siente el placer (*Lust*) -placer, de hecho, del *contacto* de sí a sí en y a través de un desajuste (*écart*) que es nada de espacio y tiempo. “Inmortalidad” si se quiere, a condición, no obstante, de que ni el sí-mismo ni lo radicalmente trascendente sean puestos: todo se juega aquí, en el “espacio transicional”, como *no posicional*. Poner al sí-mismo es alterarlo, deformarlo al representarlo como sujeto u objeto, e igualmente, poner lo radicalmente trascendente (el elemento de lo inteligible), es distorsionarlo como Dios, y un Dios que es. En resumen, es asignarles indebidamente a uno u otro determinaciones. Si aquí es posible pasar por conceptos o ideas, es a través de un cambio de registro (el paso a la filosofía práctica) donde estos son reguladores, funcionan como horizontes simbólicos de la experiencia.

Es cierto que aún quedan muchas cosas por decir y precisiones que aportar. Será suficiente, para fundar mi objetivo y concluir, con leer y comentar las bellísimas páginas 116-118 de la “Observación General” con la que termina la Analítica propiamente dicha de lo sublime.

“la satisfacción en lo sublime de la naturaleza es tan solo *negativa* (mientras que la satisfacción en lo bello es *positiva*), a saber, un sentimiento (*Gefühl*) de privación de la libertad de la imaginación por medio de ella misma, en la medida en que se determina teleológicamente (*zweckmässig*) según otra ley que la del uso empírico. Gracias a ello recibe una ampliación (*Erweiterung*) y un poder (*Macht*) mayor que el que sacrifica, pero cuyo fundamento (*Grund*) está oculto para ella misma, y en su lugar siente (*fühlt*) el sacrificio o la privación y al mismo tiempo (*zugleich*) la causa a la que se ve sometida”⁶ (KUK, 117).

En las pocas líneas (KUK, 116-117) que preceden al texto recién citado, Kant explica que, en el campo de la moralidad (*Sittlichkeit*), lo que a-parece (*parait*) como una violencia (*Gewalt*) que la Razón ejerce a la sensibilidad, en el caso de lo sublime, a-parece, “se representa”, como “ejercida por la misma imaginación en tanto que herramienta (*Werkzeug*) de la razón”. Por lo tanto, en la medida en que la imaginación, con ocasión del encuentro con objetos que suscitan lo sublime, es *impulsada* a extenderse (*erweitern*) imaginando (esquematisando) cada vez más en el espacio y en el tiempo, y donde, en el mismo movimiento, se ve siempre impulsada a figurarse más potente, es como excede su “uso empírico” y pasa, por así decirlo, por transmutación, al servicio de la Razón (del elemento de lo inteligible) -sin tener ningún concepto o idea ya que no es capacidad (*Vermögen*) de conceptos. Lo único capaz de hacerle “sentir” (*fühlen*) la Razón es lo que llamamos la *interrupción* de este movimiento, y esto en una “satisfacción negativa”, un displacer (*Unlust*) o un sentimiento de privación (*Beraubung*) de su libertad para esquematizar, como si su violencia (la huella de la Razón en ella) se volviera contra ella misma, pero para hacerle sentir, en el sentimiento de lo sublime, lo *inimaginable*. En este último caso, la razón o el fundamento (*Grund*) de su ampliación y de su mayor potencia le son hurtados y no aquellos que parecen haberla impulsado -su impulso es irresistible y ciego-, pero por la interrupción que le a-parece como un sacrificio que ella siente en su transmutación, *siente* igualmente cuál es la causa que, pese a todo, no puede imaginar ni concebir. De esta forma, la reflexión estética que allí se produce es efectivamente *estética*, es decir teleológica pero sin *télos* determinado en modo alguno. De aquí surge, como una caracterización más concreta del sentimiento de lo sublime, la sorpresa, el asombro (*Verwunderung*) que linda con el terror, ante el caos montañoso, los desfiladeros profundos, etc., cuando ninguna amenaza física pesa sobre el espectador (cf. KUK, 117). Este tipo de asombro no engendra miedo, pues se trata “sólo de un intento de introducirnos allí con la imaginación, para sentir (*fühlen*) precisamente el poder de la misma capacidad para enlazar el movimiento del ánimo (*Gemüt*), excitado por tales visiones, con el estado sereno del mismo, y mostrarse así superior frente a la naturaleza en nosotros mismos (en esa medida, también fuera de nosotros) en tanto que esta pueda tener influencia sobre el sentimiento de nuestro bienestar, pues la imaginación, según las leyes de la asociación, hace depender nuestro estado de sosiego de condiciones físicas. Pero precisamente el mismo estado, según los principios del esquematismo del discernimiento (en consecuencia, en tanto que subordinado a la libertad) es herramienta de la razón y de sus ideas, pero en tanto que tal es un poder para afirmar nuestra independencia frente a las influencias de la naturaleza, para menospreciar como pequeño aquello que según aquellas leyes de la asociación es grande y, así, poner lo grande sin más tan solo en su propia determinación (del sujeto). Esta reflexión del discernimiento estético para alzarse hasta conseguir adecuarse (*Angemessenheit*) con la razón (mas sin un concepto determinado de ella) representa (*vorstellen*) al objeto -incluso mediante la inadecuabilidad (*Unangemessenheit*) objetiva de la imaginación- en su máxima ampliación para la razón (en tanto que capacidad de ideas), mas como ampliación subjetivamente teleológica”⁸ (KUK, 117-118).

En la medida en que el miedo puede acarrear un movimiento de retroceso, o incluso congelar cualquier movimiento afectivo, el asombro supone la “decisión”, o el acto de *ceder* al impulso de la imaginación para *sentir*, en la afección de su movimiento, su potencia, para asegurar el vínculo entre este movimiento y el reposo de la afectividad, por lo tanto, para sentir igualmente su continuidad, y esto, finalmente, pero de un modo oscuro u oculto, para escapar de lo que, dentro y fuera de nosotros, puede influenciar nuestras afecciones. Lo que

⁶ (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, pp. 199-200.

⁷ (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, p. 199.

⁸ (NdT) Cf. Kant. “Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”. *Crítica del discernimiento*. Manchado Libros, 2016, p. 200.



revela la trascendencia (el elemento de lo inteligible), que de hecho impulsa de manera oculta a la imaginación a esquematizar, más allá de las leyes de la asociación, es la interrupción, como hemos visto, de este impulso; interrupción que no se puede situar en el espacio y el tiempo esquematizados, ni medir por algún límite de potencia, sino que, más bien, lleva a la imaginación así impulsada a trans-mutar-se en sí misma y *reflejarse* como el “signo” o el instrumento del elemento de lo inteligible. En efecto, en la vuelta sobre sí en que consiste esta reflexión es que *sentimos*, en el sentimiento propiamente dicho de lo sublime, la *mutación* del movimiento ciego de la imaginación en su impulso en movimiento de afirmación de independencia del sujeto de la afectividad con respecto a cualquier influencia, por así decirlo, exógena y condicionada por las asociaciones. Ahí, la imaginación como impulso ciego a esquematizar revira en la imaginación como instrumento de algo radicalmente distinto de sí misma, porque, como tal, este algo es radicalmente *undarstellbar*, sin medida común, en extensión (espacial y temporal) y en intensidad (en potencia) con la imaginación. Es decir que la *afección* (el sentimiento) que es del reposo (en lo bello) o del movimiento (en lo sublime) de la imaginación, se la toma aquí en un *exceso radical sobre sí misma* que muestra, como lo hemos visto, la intimidad absoluta de sí a sí y la exterioridad absoluta (trascendencia) en relación con este sí-mismo. Este “en relación con” es nuestro modo de decir cómo a través del desacuerdo (*Unangemessenheit*) de la imaginación con el elemento de lo inteligible se puede reflejar sin concepto o idea su acuerdo, pero como acuerdo de lo íntimo y absolutamente trascendente. De hecho, más allá de cualquier concepto o idea, este acuerdo constituye el *télos* del “juicio” estético reflexionante de lo sublime. En este sentido, el objeto es indebidamente llamado sublime sólo en la medida en que sea tomado como objeto de *Wahrnehmung*, o como *Darstellung* de una idea determinada. Pero si es tomado por lo que fenomenológicamente llamamos *phantasia* “perceptiva”, lo que es de este modo “*perzipiert*” por la *Phantasia* funge, en un *fenómeno* (en nuestro sentido) que llamamos fenómeno sublime⁹, como el polo naciente/desvaneciente de un parpadeo fenomenológico cuyo elemento de lo inteligible constituye el otro polo. El revirar fenomenológico de un polo al otro (sin que ninguno de los dos sea afectado) es lo que “sucede” con la interrupción del movimiento de esquematización de la imaginación, como un revirar de este movimiento ciego a este mismo movimiento pero abierto a lo que a-parece (*parait*) como su propio vacío o abismo, pero que es en realidad el punto de paso o la apertura a un registro completamente diferente, el del elemento de lo inteligible, fuera del tiempo, fuera del espacio, y de un salvajismo que excede cualquier salvajismo concebible (que para Kant sólo podía ser el de la naturaleza). El enigma decididamente radical o insondable de nuestra condición es que pueda haber, en la experiencia afectiva de lo sublime impulsada de alguna forma hasta lo imposible, *acuerdo* entre nuestra intimidad más íntima y esta exterioridad que “excede” en imaginación todo salvajismo. Hay ahí, para la experiencia cotidiana, una violencia literalmente inaudita -de la que los rigores de la Ley y del imperativo categórico son ya ecos debilitados por la Razón determinada como práctica, esto es, por una cierta coherencia (ética) disciplinada de la acción. “Lado oscuro” de la *Aufklärung*, estaríamos tentados a decir, cuando con mayor frecuencia se ha tratado de dar a lo sublime una imagen muy idealizada, irénica, en última instancia, moralizante y bastante insulsa. Pero la genialidad de Kant fue habernos abierto el acceso al enigma que siempre seremos para nosotros mismos y para los demás, y esto, en una sobriedad extrema que constituye, para mí, el auténtico espíritu de la *Aufklärung*, alejado de todo *Schwärmerei*.

Además de esta violencia salvaje y sorprendente de nuestro enigma, que nada tiene que ver (sería otro estudio para demostrarlo) con todo lo que el siglo pasado (y el que comienza) nos ha mostrado como barbarie extrema (que pertenecería más bien al Mal radical), estos textos nos parecen de una gran riqueza para el esclarecimiento fenomenológico de la afectividad: Kant habla en ellos de los movimientos del *Gemüt*, y de los sentimientos (para nosotros: las afecciones) que son de *estos movimientos*, al menos mientras continuemos la investigación por fuera de la receptividad de las sensaciones (dentro y fuera de nosotros) que caen bajo el *pathos* en sentido griego, esto es, bajo lo pato-lógico. Estos son los problemas extraordinarios que nos legó y que nos llevan a proponer, más allá de su herencia, la siguiente terminología: 1) Los afectos como sensaciones (*Empfindungen, pathè*), temporalizados en presente y situados en relación al espacio y al *Leib*, son acogidos por el *Gemüt*, no como una “señal” física, sino como algo ya incorpóreo y capaz de constituir, en los actos intencionales, la *hylé* fenomenológica (por lo demás inmaterial). 2) Las afecciones son, en el *Gemüt*, aquello en lo que éste experimenta sus movimientos, que ya son ajenos al presente y al espacio, y se despliegan sin trayectoria en un “elemento” que no es el elemento de lo inteligible, aunque no es ajeno a él. La *afección* es, pues, la del movimiento del *Gemüt*, aquello en lo que éste ingresa y entra en contacto consigo mismo, pero como este contacto no es ni espacial ni temporal, es un contacto de sí a sí en y por un desajuste (*écart*) que es una nada de espacio y tiempo, que no es un intervalo de tiempo o de espacio, incluso si estuviera “muerto”. Por esto la *afección* nunca puede ser, sino por la confusión arquitectónica de registros diferentes, auto-afección, y menos aún auto-afección pura que presuponga una continuidad imposible de compenetración entre actividad y pasividad -que no son tratadas aquí en absoluto. 3) Queda el *Gemüt*, del que no hay absolutamente ningún equivalente en francés, pero que tiene relación con lo que llamamos afectividad, e incluso con el alma (cf. la expresión: “complemento del alma”) y con el espíritu (cf. la expresión: “tener el espíritu bien o mal orientado”). Es algo así como la raíz, la fuente de todo esto, una de cuyas dimensiones es la afectividad, para nosotros primordial o arcaica, el corazón (*thymos*) o la *intimidad* bañada “en” el “elemento” del que acabamos de hablar, y que puede

⁹ Este fenómeno comprende, pues, la afectividad del sentimiento, el “objeto” que es “*perzipiert*” y por supuesto la *phantasia* “perceptiva” en una única y misma estructura. Precisemos que la *phantasia* “perceptiva” en sí misma *nada tiene de intencional*, y el “objeto” *nada de imaginario*.



resonar con el elemento de lo inteligible por ser lo radicalmente externo (aunque de una exterioridad no espacial), y esto, por la mediación del esquematismo y de su interrupción. Kant ofrece casualmente (KUK 129) una especie de definición del *Gemüt*: “el ánimo es por sí solo, es todo vida (el mismo principio de la vida) (*das Gemüt ist für sich allein ganz Leben [das Lebensprinzip selbst]*)¹⁰. Quedaría por mostrar, lo que sería demasiado extenso, que el “elemento” en cuestión es el equivalente arquitectónico de los elementos correspondientes a la *chôra* en el *Timeo* platónico: es él quien se esquematiza en la esquematización de la *chorà*, sabiendo que ni él ni la *chôra* son todavía del espacio, y mucho menos de la “materia” o lo “material”.¹¹

10 (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, p. 209.

11 Añadamos que no hemos tratado aquí la cuestión del “juicio”, cuya intervención, en Kant, en el registro de esta problemática, que va mucho más allá, se debe, según nuestra opinión, a su coherencia arquitectónica. Es evidente que optamos, en fenomenología, por la dimensión antepredicativa de este “juicio”, y que las distinciones analíticas, según los cuatro títulos de la tabla de las categorías, tienen algo de artificial, de mucha sistematicidad. Todo esto viene de una larga historia que sería demasiado larga de mostrar aquí, y cuya raíz es la mal comprensión de la *doxa* y del *doxazein* platónicos, transformados críticamente por Kant en la medida en que tienen para él las formas puras *a priori* de la discursividad de un conocimiento que no es *noesis*.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO



THE EXHIBITION OF WORDS: A (POLITICAL) IDEA OF THEATRE*

DENIS GUÉNOUN **
 TRANSLATED BY DUANE H. DAVIS

Translator's Introduction

It is with great pleasure that I undertake this project. I gain pleasure not only from performing a labor of love for a dear friend, Denis Guénoun, but also to provide a gift for all for all Anglophones. Not since Sartre has such an original voice emerged upon the French scene. Guénoun writes with authority across many disciplines in the grand tradition of French intellectuals: philosophy, theatre, history, literature, theology; yet he writes with the irreverent and powerful voice necessary to command attention from experts in every one of these fields.

For works that Guénoun cites that remain untranslated, I have left the citations in French. However, when the author has chosen to include a quote from these works in a footnote or in the body of the text, I have translated the passages. Words to note:

représentation—representation [the performance] re-presents like re-assembles

récit—recitation, (telling of a story), narrative

l'attroupement—gathering

la salle—(1) auditorium

[but Guénoun also uses *l'auditoire*]

—(2) house, when the context indicates the room *and* the audience

l'assistance—audience [that plays a role. helps perception and understanding]

la tribune—gallery

mise-en-scène—directed, but literally put-on-stage

mise en jeu—putting in play

jeu—play, but also act—*joueur*, player, actor

Guénoun is an accomplished playwright, actor, and director who led his own company for many years. His analysis of theater is an informed description. Because of this, I suggested this term, *phenomenology of theatre*, to Guénoun, and he did not object to it. But it is not the case that he explicitly calls attention to the phenomenological tradition nor that he is bound up with whatever metaphysical baggage the reader may think is associated with this tradition.

I.

Theatre requires a reassembly of spectators. Some other arts ask for this like theatre—music, dance; but others do not—literature, painting, sculpture.¹ I do not intend to say that these arts dispense with the public. That much is evident. But their public must not necessarily be reassembled in a single common place and time for the work to reach them: marble, frame and book can wait for a visitor or a reader who will come, alone, when he or she wants. Objection: theatre can be read. But this reading is not that which constitutes it. Theatre is not—only—dialogical literature. It requires a public that is collective, effectively reunited. This is the determined mode of its presentation.

This meeting [*réunion*] is called for by public convocation. One could cite some contrary cases—private theatre, theatre in one's family. There again, it is a question of exceptions, even antiphrasis: a use of the term by a sort of passage to the limit, as one could do against any definition. An auto-mobile moves itself, and yet sometimes one has to push it. Theatre is public: the same word serves to designate the assembly of spectators.

(We speak of the word *public*, but also of the word *theatre*. We recall that, in the Greek place from which the term theatre comes to us, *theatron* does not designate the stage—that is the *skênê*—, but the tiers where the people sit. This will change: later, in fact the word comes to denote the area of the play. Classical French language sees the actors “on theatre.” And this sliding from one space to the other is sign of a history. For us, “theatre” designates by extension

* Denis Guénoun (nascido em 1946) é um teatrólogo, diretor, acadêmico e escritor francês. Professor Emérito de Literatura e Teatro francês no Centre d'Études de la Langue et Littératures Françaises, Sorbonne-Paris, é autor de obras teatrais e de filosofia. A tradução para o inglês – aqui destacada – foi realizada por Duane H. Davis (Nota do Editor), do original publicado em 1992, intitulado *L'Exhibition des mots, Une idée (politique) du théâtre*, essai (Ed. de l'Aube).

** To Robert Abirached

¹ For the moment, we are considering each of these arts before their mechanized reproduction was rendered possible.



the whole building. But from the beginning theatre is the place of the public—of the assembled people.)

Let us formulate a thesis here: no matter what the purpose, a convocation summoned by public appeal, the reassembly taking place, is a political act. It is political by virtue of the reassembly itself (which, as the assembled, contains all the seeds, developed or not, of the political) and by its publicity (“public” designates at first, according to *Robert*,² that which concerns the people taken ensemble, the social and political collectivity, the State). This is a thesis: discussable, decided. I pose it here.

Theatre is therefore an intrinsically political activity. This is so not only by reason of what is shown or debated there—although all of this is not without relevance. But, in a more ordinary fashion, prior to its content, it is political by the act, the nature of the reassembly that establishes it. What is political, regarding the origin of theatre, is not the *represented*, but the *representation*—its existence, its bearing, its “physique” if one wants to say it this way, as assembly, as public meeting [*réunion*], as convocation, and as a gathering [*attroupement*]. The purpose of the assembly is not irrelevant; but the political is at work before the posing of any such purpose. It is political by the fact that some individuals are rejoined, reconnected, publicly, overtly, and that their confluence is a political affair—an affair of circulation, fiscality, propaganda, or the maintenance of order.

*

This determination is as fundamental as it is easily forgotten. One is surprised to note to what extent thought on theatre barely addresses it: a thought whose history could be told as the development of a neglect of representation—of the act, of the event of representation—for the sake of the attention borne to the represented, to the content.

As we shall see, this evolution—amnesia, blindness, or censorship, as one wishes—doubles a line of the history of theatre itself. It is a displacement of the center, of the heart, of the home of this art—an obscuring of the hall [*salle*], and an illumination of the stage.

*

The political act of convoking a representation can call the public into a street or an edifice—even into a field, although this is rare. In the street, this is a gathering: it is political by virtue of the choice of the place (in a city or a town, on the outskirts or at the center), of the time (day, night, leisure time or work time), likewise by virtue of the composition and form of the assembly. Each of these characteristics conveys a very precise rapport with the organization of the city and formulates a sort of discourse through this rapport—conscious, deliberate, explicit or not, this is for now irrelevant to the business at hand. These positions are taken publicly—and physically occupied—in the space of the political.

Something remains of these determinations in an edifice. The first inscriptions of the political are: the site of a building (suburb or old-town?), its form and the system of its internal functions, which implies a decision regarding the chosen hour; the duration, and the unfolding of the performance. First and foremost, the political urgency that orders theatre is architecture. This does not mean that that which is played in the theatre is without political signification, without bearing. Simply, that which is played out is preliminarily ordered by architecture³—literally put on stage [*mis en scène*] by it. As one knows, architecture is architectural-political: it is art instituted by the political, which perhaps institutes it in return. To think theatre beginning from that which happens on the stage, unaware of that which the existence, form, place, and space [*volume*] of this stage owe to a construction—which is not universal and does not go without saying—this would be to think theatre by forgetting the political which orders it: the prescription, the political convocation which directs it to the stage [*qui le met-en-scène*].

*

Now, a voyage to the land of theatrical architecture (a voyage in time as well as in space) suggests the following assertion: the immense majority of theatres have been built according to a circular plan.

The object here is not to argue for this point. It suffices to recall that, even only to consider occidental theatres, the three principal architectures that mark history—Greco-Roman, Elizabethan, and that which is called the “Italian style,”—have produced round areas [*volumes*]. Why?⁴

First of all, it seems, because the circle is well-disposed for people to see and to hear. By this fixing

2 This is the name of a standard French dictionary.—[trans.]

3 Prescribed, directed, asked—formulated as a command.

4 Let us specify, however—for the sake of the reader who might think only of “theaters in the round,” types of circular arenas which have been made the object of diverse experimentation, and who would be astonished at our thesis, since indeed they are rarely strong. The rotundity designates here the ancient amphitheater, for example, constructed on the arc of a circle; the perfect cylinder of Elizabethan theater—the celebrated design of the Globe—where the galleries rejoin the scenic space and even seat certain spectators behind the stage; or also a majority of our theatres said to be in “the Italian style,” although more often they are bastardizations, where the circularity is assumed mainly by the balconies, which return to reach the delimited edge [*qui reviennent jusqu’aux bords du cadre*] (and by the orchestra, where the seats are often set up in very wide curved lines). Perhaps that which we call circular theater here can be defined just as well in a negative fashion: this is a theatre where one does not see lateral walls hidden by spectators. In a rectangular house [*salle*], the rows of chairs lead, to the right and to the left, to large walls, empty or decorated. On the contrary, in the houses [*salles*] that we call round, all differences aside, one sees only the sides of the people [*du public*] (in balconies, or in the tiers of the amphitheater), whose most lateral seats almost reach the stage.



of space, theatres recommence the spontaneous agency of a gathering. Anyone who has set a platform in a public place knows that the passers-by arrange themselves along the arc of a perfect circle—at least if the space permits of no obstacle.

This explanation does not suffice. Due to the evolution of shows, theatres in the round no longer offer the best visibility, no more so than others. Now, all attempts to construct halls [*salles*] of a more rigid frontal orientation [*frontalité plus dure*] (rectangular constructions, where each spectator is made to face the stage), if, indeed, they produced places where all the public is supposed to see well, made some theatres detestable—frigid, to say the least. What reason is there from that time for this preeminence of the circular?

Is it necessary to think that our two senses contradict one another? Since in the halls [*salles*] that are entirely oriented toward the front [*entièrement frontale*], if the spectators toward the back see well (better than the lateral extremities of the balconies in our old theatres, places reputed to be quasi-blind), in return they hear much less.⁵ This is true. However, there exist some rectangular halls [*salles*] with excellent acoustics, but which nonetheless suffer from that which we will provisionally call coldness—the absence of this mysterious “good rapport” between stage and hall [*scène et salle*], to which all actors make reference, without ever being able to define it other than by a sort of sensation which is enigmatic but incontestable.

*

What is important is somewhere else. One looks for it—the reader expects as much—in the political origin of theatrical representation. It is founded upon an ingenious observation: the circle is the disposition that permits the public to see *itself* [*qui permet au public de se voir*].

In a group, in order that everyone should see all the others, it is necessary to be in a circle. The circle is not the arrangement that permits one to be heard (one can hear something behind one’s back); rather, it permits one to be seen, and even to distinguish others—not as a mass, but as a reunion of individuals. It permits one to see faces—to recognize one another [*de se reconnaître*].

Now the public of the theatre is not a crowd. Nor is it a juxtaposition [*côtoiement*] of isolated individuals. This public requires a concrete feeling of its collective existence. It wants to see itself, to recognize itself as a group. It wants to perceive its own reactions, the emotions that course through it: the contagions within its breast, of laughter, affliction, and suspense. This is a voluntary reunion, founded on a sharing. This is a community—at least of hopes and dreams.

In the years following the Liberation, one wanted to build halls [*salles*] in France where the whole public would see well. There was here a preoccupation that was said to be democratic, and that was defined more exactly as egalitarian. Sometimes, for reasons of modernism as much as for economy, one also hoped to present theatre and cinema in one single place. This was a complete failure. Theatre and cinema do not reunite their publics in the same manner. Cinema authorizes an individual relation between the spectator and the screen. At certain periods of its history, it even encouraged this. Thus for the past twenty years in these little halls, comfort is elaborated for each one, sunk into an armchair, forget the entourage.⁶ In this case, the rectangular shape is suitable: it privileges the best possible vision of each chair facing toward the image. It does not hinder, but neither does it encourage communication within the public. One can see a film alone in a movie theater [*salle*] and find great pleasure there.

One cannot enjoy theatre alone. If the hall [*salle*] is deserted, the play suffers. The spectators want the perception of their collective being-there [*être-là*]. The public wants to feel, to hear, and to approve its appurtenance*****, its reunion. It wants to be stared-at.⁷

This is why theatres need to be circular.⁸

*

What is political about this necessity?

Let us forget theatre for an instant. The circle permits a group to recognize itself. Therefore, this is also to say: it is the form of assemblies—at least of free assemblies. This presupposes a self-conscious community that decides its own fate. The amphitheatre expresses this idea of the city: it reunites the entire people, or its representatives. But in either case, its rotundity designates the community itself—its unity, its autonomy. It

⁵ Very simply because they are far away. In two halls [*salles*] of equal capacity, the spectators least well-situated are found at either of the extreme lateral limits of the balconies (and therefore, in an execrable relation for vision but very close to the stage): this is the case of circular theater. Or else they are relegated to the back ranks (in the frontal hypothesis), and therefore face the stage, but are very distant. The price of the tickets often expresses this hierarchy.

⁶ This relation is possible at the cinema, and it is dominant there today. But it is not obligatory: it does not enter into the definition of cinema. At the beginning of the century, the “cinematographic theaters” held more of a popular, fun, and festive reassembly. And today no one would give to the spectacle of film again this lost dimension (more collective, pleasant) in order to combat the disaffection of the movie theaters.

⁷ This demand exists outside of theater—in a stadium, for example. This is a common point between theater and sport. Here is an exercise: to look—for the difference—elsewhere.

⁸ We do not pretend that in theater each spectator sees and recognizes all the others. Theatrical architecture is complex. It results from concurrent necessities. The circle finds it, but in multiple fashions. One can say here that if the arc shape is generally widespread, it is necessary to look for the primary reason for this adequation of the circle in the communitarian recognition. From this, the circle is acknowledged or distorted, triumphs or retreats, is accomplished or fragmented.



is the condition of the deliberation, as well as its figure—the proper scheme of the collective in democracy.

Inversely, an assembly that reunites in straight rows favors the vision of the spectacle by each participant. Here one is poised in the gallery [*la tribune*] as in an old classroom, which cares little about giving rise to a communitarian consciousness in the audience—rather, one would fear it. Preference is given to a direct relation of authority, between master and disciples. The frontally-oriented reassembly, arranged in straight rows and parallels, wants to combat and to deconstruct the consciousness belonging to a group that deliberates its own history. It dismembers the community; it subjugates it. It regroups the community in the manner of soldiers gathered under revue in the heart of the barracks. Do we ever see a Parliament disposed in rectilinear rows, aligned facing a gallery? This is the infallible image of an authoritarian regime. Likewise for Congresses and colloquia of all sorts. Their symbolic effect is all the more directive the less round their disposition.⁹

Let us return to theatres. The circular architecture that predisposes them therefore gives a glimpse of a cardinal relation for our remaining purpose here (a complex relation, which it will be necessary to observe without reducing it—but a relation all the same): an original affinity between theatre and democracy.

*

It is not a question of pretending that theatre is democracy, nor the inverse. This comparison [*rapprochement*] concerns the forms: it points to a resemblance between the original form of theatre and the form of the democratic assembly. At least this is so in the sense in which this word is meant here: an assembly that deliberates—and therefore decides—its own history. What does this resemblance tell us?

It says that democracy wants to express the City as a community. It says that this is truly the question of the community (desire, nostalgia, will of the community, one will see) that acts in the convocation of a group as the public of theatre. We will try to understand *why* this question is at work there. But we know *how*: in the form of the assembly of the public, in the circular arrangement that permits it to recognize itself.

And without doubt this leads us to give a little more substance to our determination of the political implication of theatre (of the act, of the holding of the theatrical representation, before all examination of its contents or its unfolding). Indeed, we have said it already: the convoking of spectators is a public act—which is undertaken [*s'engage*] in the space of the organization of the city. And it is never indifferent: whatever may be the form of the State and its regime, whatever it may be called publicly; it is a gathering [*reunion*] where it will become a matter of the desire for community. Perhaps this desire will arise in a feeble manner, in a veiled [*voilée*] or fearful fashion. Perhaps it will be a matter of constraints or diversions [*détournements*]. But it will arise there [*il s'y agitera*]—or else it will not be theatre. And the State cannot be indifferent to the public provocation of a reassembly of this sort, whether it be the object of its smile or its alarm.

*

The circularity of theatre is a political predisposition. This announcement calls for two complements.

Let us observe the mock-up of the Globe: it is a nearly perfect cylinder. Let us also look at the plan of an authentic Italian theatre: the hall [*salle*] is quasi-circular, until rejoining the stage. All the more, it looks like the first Greek theatres—made of wood—from what we can know of it. In all of these cases, the space of the public is reclosed by the sides towards the place of the actors. That can be reformulated otherwise, after a slight shift of focus: the actors are part of the circle, they are the complement of it, the closure. They act at the place where its rotundity is achieved.

The purity of the layout does not meet with our interest in this consideration. But it has an immediate corollary: the actors are members of the reassembled community. The stage is in the hall [*salle*]. That which is played on the stage is not heterogeneous with that which takes place in public. The stage is occupied by a fraction of the community, who find themselves there—originally—through the effect of a sort of delegation. Or if one pleases, it happens by election (according to the double resonance of the word—the affinitive and the political).

(Saying this, one does not intend to affirm that the actor is a member of the community by provenance or by origin. No: the actor enters into the assembly through the act—the political act—of representation. From the very beginning of theatre, it often comes to pass that the actor is a travelling stranger. This does not exclude the actor from the reunited community. On the contrary, the moment of theatre knows when to be this strange story's and storyteller's invitation into the city [*de ce récit et de ce récitant, étranges*].)

*

Here is another corollary: the history of theatre seems to be made of a succession of alternating inverse episodes. In certain epochs, one sees the circle surge forth, to form itself in its complete roundness. Then come times—longer—when it appears embattled, divided, and flattened.

It is divided at first. The stage is opposed the rest of the circle. It is elevated and separated: it is instituted. Its limit within the hall [*salle*] is changed, from the approximation that it was, a provisional and practical

⁹ There would be more to say of the mixed forms, such as the monarchical assemblies of which, initially at least, the orders are made to face one another in compact groups. What the city sees of itself, there, is its division, its structure. It represents itself for its own gaze not as a reunion of individuals, but as composition of Bodies.



passage [*couloir*], into a bar, a barrier.

Next, it is flattened. The separated stage wants to be stretched out: in breadth, in depth. One sees less well from the sides. The arc of the circle that is henceforth the hall [*salle*] (since it has been amputated into a fragment) widens irresistibly. The curve attenuates. The theatre becomes a little more frontally-oriented. Face to face, forehead to forehead, spaces are affronted.

This narrative, in the form that we give to it here, is evidently a story of origins. The succession is not factual at this point nor is it so linear. And yet, the history of theatre knows in truth these moments of brute irruption, of intense invention where the art seems to regenerate: the Greek moment, for sure, the Elizabethan moment, and the Italian moment. One also could point to a sort of revolutionary moment in the Europe of the twenties. These are the times when the political of the representation (in the sense we approach it here—as agitation of a communitarian desire, and public proclamation of the vivacity of this desire) is affirmed without prudence, often with gaiety. And these are the moments where the circle is reformed.

After which comes the return of order: the circle expands and the fissure defining the stage hardens.

But, to follow this analysis, it is necessary to deduce that, even in the worst epochs of the flattening of theatre, this process cannot be carried out to its end. It cannot reduce the play [*représentation*] to the face to face, accomplished by an authoritarian stage and for a defeated community. Had it succeeded, at that point theatre would have vanished. And so long as theatre subsists, as feeble as it may be, something remains of the desired community, of the recognition, of the sharing—and therefore of the circle.

*

The widening of the arcs of the circle—the flattening of the theatre—is not the only witness of this sort of repression of the representation [*représentation*] for the sake of the represented—of this forgetting, this censure of the political origin. Here is another example: the direction of light and shadow.

In the great epochs of theatre (the political meaning of which we are beginning to sketch), the assembly of the spectators is visible. Therefore, it is illuminated. Sometimes the performance [*représentation*] takes place in open air and in the light of day—as in the time of the Greeks. It is the same at night; the street theatre is bathed in the lights of the village. The halls [*salles*] are luminous: fires, lamps—and the Globe Theatre has no roof. It is only for certain periods, and in some defined contexts, that the audience plunges into shadow. The effect—the political effect—is determined: the hall [*salle*] is lost for the sake of the stage, as one can lose one's body in a dream. The hall absents itself. The stage appears alone even though it is not—at least because the public can hear its own noises and its own silences. But it does not see itself. It is imaginarily excluded from the performance [*représentation*], of which it is, however, the primary foundation.

Nor can this obscuring annihilate the political fact of the performance [*représentation*][—]it only darkens the experience it has of itself. The performance [*représentation*] remains a political act, but it knows it—sees it—less. No more than the repression of a desire destroys it or suppresses its role (it disguises its figure), the act of plunging the hall [*salle*] into darkness does not dissolve the public. This would be to absent theatre from itself. The repression of the political is political also. Here, it has the effect of covering the agitated community of gathered [*réunis*] individuals with a veil—only to let a little part of it appear, intensely illuminated, which emerges on the stage. This often plants an idea of theatre as a sub-species of magic.

*

In order to finish with these comments on roundness, let us look here at one last trait of this history, one of its most distinctive traits: the destiny of the orchestra.

The arrangement of the public in circular tiers results in the clearing of a floor space—also circular—between the first rows and the stage. Evidently this is not arbitrary, it is forced. One observes a clown or a singer in the street and one will see the audience spontaneously re-distribute [*répartie*] into a circle, allowing a great empty space to form in front of the singer or the mime. There again, the closest spectators are on the sides. In theatre, we have become habituated to having this place filled by seats. But this is a recent evolution.

The Greeks make use of this place through a sovereign equilibrium of coherence and invention. They inscribe the evolution of the chorus there. From what one knows of it, the chorus is a group few in number (with regard to this large space) whose activity clearly differs from that of actors: they sing and dance. As such, it seems to us that they constitute the most attractive and popular element of the performance [*représentation*]. Above all—and therein lies the invention—they are not comprised of show business “professionals.” Unlike the stage actors, the members of the chorus are everyday people [*gens du peuple*]. They are recruited for a very limited period in order to participate in the festival. They only act in the play in a provisional way. They issue directly from the assembly of the public.

The actor is too, as we have affirmed; but this is not at all according to the same regimen. The actor enters into the assembly by virtue of taking part in the play. His existence—as a member of a professional brotherhood—bears witness to an original evolution that distinguishes the narrator from his audience. In tragedies, most often the principal actor is also the poet. His function on the stage ought to be made the object of profound analysis—a political analysis, since he often plays the king, or one who holds power, or his messenger, or his spokesperson, his interpreter. The poetic speech that is announced on the stage is an



interpretation of political signs, even though this interpretation is not itself political, that is to say internal to political discourse. But we are not getting ahead of ourselves on this point. The stage figures [*figure*] authority and power. It speaks, fictively, in its own name. And the actor to be found there is already distinct from the hall [*salle*], like the power in the city. Simply, the act of performance [*représentation*], and the circular arrangement that organizes it, integrates this authority and its discourse as a part of the reunited community. It poses it as a detached fragment of its circle, and not as an external irruption, celestial incident, or divine graft. The stage is in the theatre like Olympus is in Greece: eminent, but circumscribed. It is the same way that Greece is represented, less here than outside it: not as alterity of essence, but as an altered fragment of itself. The stage is the figure—architectural and poetic—of an exteriority thus set within the assembly. It is the community's sign for what is foreign [*l'étrange*].

The chorus emanates directly from the people. Its members are part of the community of citizens who are provisionally delegated to sing and dance. The public sees it, and thus sees itself by delegation, figuration, and metonymy. The chorus is exactly a representation of the public—in the political and mimetic sense of this term. One will not resist, here again, a little anticipation of the remarks to come—regarding the content and that which is represented in theatre. Since it is really necessary to remark, without waiting, that this delegation of the chorus by a community has its inscription legible in the text. The chorus represents the people—in the narrative. The stage is the figure of the assembled citizens before the King. They interrogate him, looking to him for meaning, accounts, and answers [*réponses*]. Tragedy recounts the King's responses [*réponses*] to the people—his responsibility. This is the invention of Greek theatre: the projection on the central area, disengaged from the ground by the circular constitution of rows, of a group of singers and dancers issued from the people by direct delegation. And so the people see, as they see themselves, at the feet of the authority that hangs over them. It is the calling upon from below, demanding speech and meaning from authority.

This circular floor space placed between the theatre and the stage is called the orchestra. The word comes from a Greek verb that means to dance. It is the place where one sees the chorus who dance. But why do they dance? Why does it define this space? Why does it leave its trace (imperceptible, forgotten) in the etymology of the orchestra? To respond to this, for once, one anticipates too much.

*

Let us only note, for now, the destiny to come of this astonishing place. Little by little its void will be occupied by two sorts of crowds.

First, it was occupied by the public in the armchairs of the orchestra. The occupation of this space by the seats came late. In the Elizabethan theatre, and often still in the nineteenth century, the public stood there. It was a strolling space, often animated and noisy. The actors deplored the indiscipline of the “pit” [*parterre*]. It was the territory of the least fortunate among the public—in contrast to the way it would become when the front seats were fixed.

The other occupant that comes to settle there after the disappearance of the chorus is the group of musicians (which kept from this its name of orchestra). For a long time the orchestra maintained the trace of an ensemble emanating from the people. One could see this in small villages, for example, where the orchestra reunites local musicians—when the singers on stage are frequently travelers coming from the capital or from another land. Their cooperation evokes these religious functions, where the choir—the chorus—is composed of parishioners; meanwhile the officiating person lends his voice to the all-powerful discourse of the Other.

*

Indeed—why maintain that the actor is on the stage by delegation or by election? The same goes for the chorus, which emanated directly from the people. But what about the actor, if he or she is a foreigner, traveling?

Let us make new use of a fictitious story of origins: a public reassembles itself in the festival halls of a small village. The space is empty, the ground bare. The night before there was a ball, the chairs were piled against the wall. Someone raises a platform. Before that, two risers were folded in a corner. Some chairs are set up in a circle. Everyone sits. The president of the association thanks the mayor, the fireman. Next he invites the actor to climb up onto the platform. The actor climbs up. Perhaps he or she is a resident of the town who is known by many—this is not very probable. More often the actor is a traveler who just arrived that morning. They ask him to ascend to the stage: the group, that is, by its representing voice [*par la voix de son épresentant*], calls upon him, delegates him to the place of narration, of the maker of histories. The original constitution of theatre answers to this story. The actor is only on the stage by invitation, by election of those assembled—even if he is a visitor for one day.

*

It remains for us to think what strange bond knots together the authority with the outside, the other—so that the community so often calls upon a stranger often to take the role (bear the mask, pronounce the speeches) of the holding of power.



*

What can we conclude from this? Theatre takes place in a politically predisposed space. Why? What sort of affinity (of the theatrical with the political) expresses this relationship of the sites?

At first, it is this: theatre reunites a public that has, or believes it has, the capacity for political decision. In the time of the Greeks, the public was the entire city. All the citizens are brought together. The state helps them, allows to them a tax deduction [*un anti-impôt*], a subvention owed to the public. All the people, potentially, would be seen on the tiers—which are the same ones used there for the political assembly, temporary and removable wooden rows put back up for the occasion. The charm of the moment is so strong that the village remains deserted. Aristophanes says that thieves' hearts jump for joy at abandoned houses. This is the political itself, the reunited *polis*, that therefore constitutes the space of theatrical action [*l'espace du fait théâtral*]. This is the instance of political power—apt for political decision—attending the performance [*qui assiste à la représentation*].

The observation also goes for theatre of the royal court. The court reunited at the theatre is that which, by its proximity to the king and his influence on it, exercises authority on public life. It comprises the family, the ministers, the counselors, and the coterie. The King himself can appear there. The modern public validates this assessment [*constat*] again. The generations that exert themselves in street theatre are those who believe that the Street makes the political decisions (the place of insurrection, the place of revolution). The bourgeois public of the Boulevard want to hold the reins of the city. The assembly of notables who fill certain provincial halls [*salles*] see themselves as directing local public life. And the teachers, the middlemen [*cadres moyens*], or amateurs who support the theatre of Art think of themselves as active subjects of the modern liberal democracy. Even the coming of the public “worker”—most often composed of cadres or agitators and union members—which made for a certain theatre said to be popular after the Liberation, cannot be understood without the hope and the will of participation in political decision in these sectors of a society, in a phase of strong unionization [*syndicalisation*].

(One can deduce it from this, which holds for current times: if the correlation is exact, one will not be astonished at the decline in theatre attendance in this period of political disaffection. The abstention simultaneously affects the two spaces. Theatre could only see its recovery in an epoch of reanimated democracy: because a public only comes to the theatre when it believes, know or wills—for that matter—when it is politically active.)

For all of these assemblies, convened in their own political capacity [*habilitation*], the circle permits self-recognition. On the tiers, the Greek city finds itself and sees itself.¹⁰ In the Italian halls [*salles*], the bourgeois public likes to exhibit itself. The balconies there are favorable—the standing house [*salle*] can applaud a conspicuous arrival. Certain loggia are juxtaposed to the stage. The view from there is disastrous, but one can be seen very well. On the stage of the royal court, the King shows himself. Sometimes he, along with the nobility, was seated on the stage at the edge of the action.¹¹ At the theatre, an idea (a view) of the reassembled city is exhibited. This is a theatre of the world: the city is seen as an analogue of the cosmos—and theatre figures its spherical unity—the Globe.

*

Theatre comes to be in the space of the political. It is a space marked, occupied, and pre-disposed by the aptitude (real or fictitious) for political deliberation and decision.

Is this to say that the theatre participates in politics? No, precisely not. Theatre takes place in political space, but makes emerge there something other than that which would make it the political itself. Theatre is there in place of the political (in its space [*place*], but also in the place of the political—as usurped.) Theatrical performance [*epresentation*] consists in producing, in the area prepared and determined thusly, other speech, other signs, and other emergent meanings.

*

Now we see what is borne of this first line of thought—a provisional conclusion, a hypothesis: theatre comes to be in the space of the political, and it produces there something else (than the political).

What?

||

We have noted many times that the development of thought here above concerns the theatrical performance [*représentation*]. This is first of all an examination of what is shown and announced there, and above all represented. It is necessary to come to this point now, and to ask for what activity the public reunites [*se*

¹⁰ Collectively, to be sure, bear in mind the dimension and the number. For the size, one thinks rather of our modern stadia—where the recognition plays out also, but with different rules, those of simulated combat, around which the inhabitants of the cities manifest this brutal desire to affirm their appurtenance—sometimes found again in the game as a real war.

¹¹ The disposition of the theater of the court was not necessarily round. This is because the society was extremely hierarchical. If the King is on the stage, one sees of the city what is necessary to see of it—like a Stalinian parliament.



réunit] in this theatre. What is that communal attraction that takes place elsewhere with regard to other public reunions of comparable aspect—at the concert, at the stadium, at mass? An audience reassembles at the theatre—to do what?

In order to see. To see and to hear, to be present, to perceive—all are essential. But without doubt, to see is the most essential aspect. Theatre is derived from the Greek verb that means to look at something. And if, in ancient architecture, the word designated the place of the public (even better than the stage or the orchestra), it is mainly for this root: theatre (the tiers) is the place from where one sees it.

A current expression propos of a well-performed play or a talented actor is that it is a good reading of the text [*qu'il donne à entendre le texte*]. This is a misuse of language. To give a reading of a text is to give a reading out loud. But a reading, even a public reading, is not theatre. It is an activity that is tied up with theatre in bonds that are profound and complex. We will see this shortly. But it is infra-, extra-, or proto- theatrical, as one wills, and not exactly theatrical.

Then how do we make sense of the fact that certain readings give the impression of theatre (and sometimes that a play that is performed again is done as well as before in intelligence, pleasure, and one might even say in theatricality)? It is that something is given there to see that can be eminently theatrical. We imagine the listening public to be a tape recording.¹² Indeed, this is the destiny of the ear alone. All theatre is proscribed by it. The public reading produces the effects of theatre because the reader, who is supposed to make the text meaningful [*qui à supposé donner la texte entendre*], is seen. Theatre arises in this vision.

Theatre arises only when something is presented for viewing. But this showing alone is not enough, since there are other gatherings that give us something to see, and not only theatre (i.e., at the stadium, at mass). Accordingly, we must make a more precise determination. This is not to say any more than that theatre is tantamount to its showing. Bringing-to-view does not exhaust its nature. Theatre does not show things indifferently. But for theatre to take form, it must be visible. It is the home, the heart of its coming to be [*son avènement*].

*

(So, is there never theatre for the blind? Yes, there is; but only in the extreme sense that gives them vision [*leur donne à voir*].)

*

The public reassembles itself. It is to see. Next question: what do they come to look at? What shows theatre to them?

We will proceed by approaches, by approximations—narrowing in little by little, if all goes well. We will observe the most frequent case (before coming to it through limit-situations, through confines, through borders). Generally, the text is what is brought to the stage. A text is a sequence of words. Words are the elements of language. And language is not of the visible order.

Here it is a question of indicating two plans of reflection. First, it is a fact—empirical, if one wills—that language is established first in speech, and therefore in the sensory realm, in the element of hearing. Originally, words appertain to the sonorous universe. They are not seen. That which wants theatre, that which it produces, that toward which it works, is the making-seen. It is the showing of words, which are, by nature, in the element of the invisible. Theatre wants to exhibit the invisible, to give it to vision [*le donner à voir*].

Let the reader be assured: I am aware that there is something called writing, and that writing is precisely the visual transcription of language. I even believe that I understand that this transcription initially traverses speech, and thus that it marks the origin and does not authorize some non-sonorous space for it—any sort of pure, pre-scriptural space anterior to the effectuation of its traces. But writing produces determinate signs and graphics, even pictorials—and I want to affirm that this visibility in writing is not that for which theatre aims. Theatre does not work to make words become visible by exposing numbers and letters to be looked at. Staging a production [*Une mise en scène*] is not the presentation before the public of big, traced characters. This difference is profound and essential. First, it means that theatre is not visual in the same way that painting is. A painting, positioned on the stage, is not theatrical. This kind of pictorial work of the first importance could pass by nearly unnoticed there. Good scenery paintings, considered on their own, are most often poor paintings. And the good painter-decorators know how to play to this difference. The giving-to-vision that delivers painting and that which calls theatre forth are heterogeneous. By this theatre diverges from the way that writing participates in the pictorial, and therefore from this sort of making-seen of words.

But writing is not only a region of painting. It produces a visual dimension that traverses and exceeds the space of painted works or sketches. It is an archi-system of traces, at the same time abstract and physical, but obviously, it is not the object of this study to (re)produce this theory. I will note only that the recourse to the visible that takes place in writing emerged bound with the absence of speech. It takes place with the departure of the interlocutor, the default of his or her effective presence, the absence or the indisposition of one who speaks to pronounce this discourse at the place and the time where writing leads it. Theatre does not

¹² It is the destiny, for example, of listening to the voice of one who has disappeared, or to listen to a recorded work in the theater where stereophonic circuits were placed on the stage. (This is not a fiction. I have participated in a presentation [*séance*] of this sort.)



give to vision the traces, deposits, or substitutes of a part of speech. Theatre wants the body and the voice. It wants speech itself in the act of its utterance. And it wants to see it.

(This does not lead to the hasty conclusion that theatre is bereft of writing—a visible event of pure, immediate presence. Hell no!)

*

In this sense, therefore, language is not in the element of the visible. It is the first plan of the reflection: the words are in-visible because they announce sonorously. This concerns their materiality, their body—the order of signifiers, to speak roughly.

But words participate also in the non-visible by the element of their signified. Indeed, this is of the intellectual order—of the intelligible, and as such distinct from the sensible of which the visible is a part. One tries to guard oneself against the effects of sliding: first because the contents of intelligibility can well include some signifiers whose referents are visible things, signifiers that therefore deal with the visible, which think it. Thus we have the word *red*, whose signifier is neither itself red nor therefore visible (no more than the concept of dog barks).

Moreover, in the traditional topics of meaning, the intellect has recourse to a visual metaphor to designate its own status: thought as the mind's eye. But this, at least at first approach, remains a figure of speech. And, even if in the end it is difficult to imagine a concept of the intelligible entirely disengaged from this visual metaphor, one is justified in respecting the distinction—if only to mix them completely. I maintain, therefore, on an operative basis, that the words, by their signifiers as well, (and therefore in all that they open toward the intelligible) participate in an element fundamentally non-sensible—and therefore, non-visual.

The words are sounds and meanings—doubly “un-showable” [*immontrables*]. And theatre wants to give them to vision.

*

Because, according to theatre, it does not use the visual as a metaphor—in the same way as the act of thought, which pretends to see, but only with the analogical eye of the *logos*. Like theatre, theory conceals a reference to sight in its etymological core. But, in this point, the relationship remains remote: what theatre wants is visibility itself in its sensorial effectiveness. This is truly to see. It is to make something happen—to make something really and physically presented in front of the tiers—to the point that, as we will see, this effectiveness of the presentation will little by little become synonymous with theatre itself. Theatre wants the body and things to be exhibited under our eyes. It wants the visible as sensation, aesthetics itself.

And this body that it wants to look at, scrutinize, this visible material of which it wants to make its theatrical object—it is the body and the material of words, which by essence are unsuitable to vision, un-showable (because they are made of sounds and of ideas). Theatre wants to see the invisible; and it is to this singular impossibility that it has been devoted for at least twenty-five centuries in Europe—but without doubt also before that, and elsewhere—all the ingenuity of its artists: actors, painters, costumers, stage designers, musicians,¹³ dancers, stage managers, workers—the whole art of its staging [*mise-en-scène*].

*

What is the utility of this assertion? Is it pure pleasure in paradox? Does one want to endow theatre with some sort of utopianism, of a vaguely Promethean disposition, which would destine it to always attempt the impossible? No, nothing of the sort. This determination of theatre—to give to vision a materiality of words [*une matière de mots*—directs us to look precisely at the activity that is played out there. And, I think perhaps this could even shed some light on the meeting of its actors and of the public that regards them.

Therefore, what theatre does is to produce something visible from words. That is exactly the content of direction [*la mise en-scène*]. Directing is an art—or know-how—that links two ends: the linguistic and the visual. This art is deployed in the space delimited by these two tenants. It is the art of passing from the one to the other, the putting in relation of the textual with the extended body. If theatre should lose anything of one of these two links it would undo itself [*il se défait*] and renounce its essence. I have said it *a propos* of the reading: theatre without visibility is not itself. It is an appendix of writing and a protuberance of literature. And the temptation always inhabits theatre such that it would be only dramatic literature or a proliferation of words. It would be a theatre without body: refolded, reabsorbed in pure vocality—but a vocality itself mutilated and deficient because the import of the voice is not reducible to its sonorous productions. It is not exhausted by listening. The actor who speaks, who proffers, who “projects” [*sort*] his voice is also an actor who offers himself to view, in the exposition of his physical effort, the corporeal action of his mouth, of his throat, the enrootedness of the breath that affects the entire body. That is also offered to the eyes—*theatre shows it*. Reduced to sound and meaning, it becomes disincarnate, emaciated, deprived of all of its charm—even those of the visible flesh of sound and of meaning.

But theatre can also lose the other link, reducing itself to the visual, to the pure remonstrance. I will propose to call *spectacle* the scenic activity that produces the visible for its own sake, without giving to vision

¹³ The music of the theater is not simply music. It is of the music ordained for the art of showing, to make seen. One could say the same remarks appropriate to painting: the force proper to a musical score does not make for much theater [and vice-versa].



its provenance in the in-visible of the text and the words.¹⁴ The spectacle is the detached body of theatre.¹⁵ This is what a certain theology calls the flesh: not the body opposed to the spirit [*l'esprit*], but the body lacking spirit, the uninhabited body, the empty body.¹⁶ It is not matter, therefore, but matter orphaned of its rapport with meaning. The spectacle is the visual without the invisible text that calls for it. And as this text is always already there, even for the spectacle, the spectacle is this effect of the stage that aspires to be without speech, without ordinary language, without written foundation. This is not the body, but the ideology of the corporeal—the effect of illusion that veils and covers-over the provenance of the theatrical in language and in the un-showable [*l'in-montrable*] of words.

There is a double temptation, therefore, where theatre is solicited to renounce itself twice: as literature or spectacle. Theatre remains properly between the two—between the invisible words and the extension [*l'étendue*] of the stage. It remains in this radical impropriety that de-natures the text in exhibiting it, tricks the eye in offering the words to it, and indefatigably makes seen what is improper in this display.

*

The essence of the theatre is the putting/on/stage [*mise/en/scène*]. This is a provocative thesis—I already hear the cry of the leagues of virtue. We must be more precise. What makes us say this brutal affirmation? Is it an insult to the actors and a denial of their preeminence? No, quite to the contrary—if one wants to read well. This is to assert the position of their fundamental and symmetrical necessity to the principle of the act of theatre.

First, we must consider the author. So that theatre can be put/on/stage [*mise/en/scène*], it is necessary that it be directed [*mise en scène*] from something. We affirm this unambiguously: theatre is the coming to the stage of an original text, of a materiality of words [*une matière de mots*]. It is not the management of the stage, the arrangement of colors and forms, the pure disposition of the visible: this is an matter of spectacle. No theatre is produced like this. Putting/on/stage [*mise/en/scène*] is the art of bringing to view language, the verbal, and the textual. Theatre is only true to its essence insofar as it poses the anteriority of a text, distinct from the act of representation, and of which the performance [*représentation*] is the coming to be visible. The theatrical, being this coming itself (the direction, the bringing to the stage [*la mise en scène, la mise à la scène*]), cannot dispense with the first anterior text, which is distinct from it and is endowed by an autonomous existence. In this it differs from cinema, whose initial text is an instrument engaged in the production of the film. Film is achieved by the work, whereas in theatre it is writing. The text of cinema is not autonomous—this is why its rapport with publishing is more uncertain; and this is why it does not enter into the definition of its status of being suited to many successive versions. Whereas the text of theatre posits itself from the outset as distinct from all manifestations that it will embody. It is essentially apt to be brought to the stage many times, in divers countries, in divers epochs, with different actors and managers. As such it is in fact a part of the literary corpus: it exists autonomously as text and as book.

In this sense, the text of theatre is necessarily written: not that the direction [*mise en scène*] aims to reproduce its scriptural character; but it distinguishes itself from the act of its successive enunciations in that writing [*l'écriture*] poses it in this necessary autonomy with relation to the voices that would bring it.¹⁷

The text is a written work [*un écrit*], a written literary work, like a book. The author is a writer. Everything begins with the text; in it all is originated and is founded. But the text does not produce the theatricality of theatre by itself. Theatricality is not in the text. It is in the text's coming to be seen [*au regard*]. It is by this process that the words go out from themselves to produce the visible. Theatricality is the putting/on/stage [*mise/en/scène*] itself.

*

Next, the actors. Many crafts work toward the exhibition of the text. Thus the scenery is judged to be good if it manifests something of the written work—and so much better if this something is more hidden, less patent. But the scenery is the object of suspicion because its relation to the text is aleatory, able to appear exterior. All theatre is “exterior”—theatre is the very movement of the exteriorization, of the becoming exterior of words. For the scenery, one fears nevertheless that the bond that unites this external figure is cut or dis-tended [*dé-tendu*].

¹⁴ Cf. Denis Guénoun, *Après la révolution*, Éditions Belin, Paris, 2003, ch.4 for further discussion of this point. [trans.]

¹⁵ Debord has written: separated.

¹⁶ Evacuation that does not render the body to its first essence (separated matter); on the contrary, it deprives it of a part of its being—the ordinary language that inscribes it and that calls for it. The spectacle is the body of theater—aphasic, decapitated.

¹⁷ There are some notorious exceptions. Recently, works by Bob Wilson or Tadeusz Kantor, for example. We indicated it above: all characterization may be demoted by the effect of its own passage to the limit. According to Hegel, “This is not in characterizing a species by any definition whatsoever that one would attain the concept of this species.... In defining, for example, the animal by free movement, by its power of displacement, one is soon aware that the oyster and all other animals do not fit under this definition; in defining it by its sensibility, one is aware that the mimosa [a sensitive plant—trans.], which is not an animal, nonetheless possesses this sensibility.” Is this the effect of the relativity of all things, rebels from the concept? This would be limited. For the case that concerns us, rather, it would be a work of the concept itself: the theatricality of these two inventors plays exactly as polemical confrontation with the essence of theater (seen as going out beyond the self of language). Theatre, as all art, is haunted by a desire to make a test of its limit, by the dream of overflowing of self of its own essence—and the dream is productive. Kantor or Wilson stretch, up to the point of rupture, the paradoxical bond of the body to the visibility of language—the estrangement of the text to the visible, the strange physique of words—the gaze of the deaf, if one wishes.



The first and the most necessary modality of the becoming-visible of language is the body of the actor who speaks it. This is the principle, the beginning of this sortie of the words before the look of the audience. This is archi-theatrical; because the bond that unites this exteriority—there with the text is necessary, stretched [*tendu*]. This bond begins in the voice, of which the ambiguity is foundational here: taking part in the sonorous universe, and therefore of that which theatre aims and looks to show. The voice is at the heart of sound and of sense [*sens*]. But, we have already said it: by his or her very body, its cords stretched in the body of the actor, this wealth of vibrant and shaken resonance originally participates in the visibility of the stage. The voice is doubly inscribed in sound and expanse. It sets and institutes their very limit. Because of this, it is at the heart and home of theatre. Not that theatre is reduced to vocality so as part of the world of sound. But theatre is produced on the exact limit of sound and body, precisely where the voice is lodged.

The actor is the source of theatricality. He or she is the point of passage from word toward body, the place of irruption, the gushing of the word onto the visible space of the stage. This is what the activity of the actor participates in very essentially—the putting/on/stage [*mise/en/scène*] as the heart of the production of theatre.

And this determines the very foundation of the actor's own proper activity: the play. The play is in no way the pure enunciation of the text for its own sake (according to the regime of literalness), any more than it is the installation at the heart of the simulated, the factitious, or the image. The play is exactly the activity that leads from the one to the other, and that makes this passage visible. The play is the passage to the play. What is properly theatrical about the play is the play of this impropriety that passes to the play, which gives birth to the play, and shows its irruption before the gaze. It is in this sense that the play is essentially ludic: the play is not its own domain, defined, circumscribed at the heart of what one would establish by *savoir-faire*. The play is the putting in play [*mise en jeu*].

To say this in another way, there is always a certain quantum of improvisation at the home or heart of the play. If the play fixes or establishes itself—whatever the directions, the imitations, and the intonations are that seem to define it at an instant—then it ceases to be a play and exhausts itself in mimetic reproduction. Certainly, the play is no stranger to imitation, but that which finds it as play is the act of imitation not the figure (the mimicry) that results from it. Without this action [*Si n'agit pas*] in the moment of the play, in some aleatory manner the coming free of a word toward the visible, if the tension that conducts from the one to the other is exhausted, if the act of playing—the passage to the play—disappears in its result, the play is eclipsed, and with it, theatre. Theatre is always the coming from the text to theatre. It is the coming from the text to the visible—itsself becoming object of the gaze.

What we are trying to determine here as the archi-theatrical of the play, its birth and the beginning of the theatrical in the play, which founds the theatricality (the putting in play, the passage to the play), has perhaps some bond with that which common language calls “natural.” Indeed, how does one explain that the public immediately disapproves of all manner of play that appears to it to be “theatrical”? For theatre, this is the limit.¹⁸ How is one to understand the frequent reproach that if one sees that the actor is acting, then it is not natural? I propose here the following translation: we see the result of the play, and not the passage to the play. One does not see the play coming [*venir*], coming from [*provenir*] the non-play. One does not see the birth of the play, the birth of theatre, that is to say theatre itself. One only sees the represented—not the representation.

(Here is an unanticipated rapprochement between the question which we are considering here and that by which we raised our subject above—the political question. One could well say that the passage to the play is that which shows that the actor on the stage is a member of the community of spectators. He is natural; he is like us. He is not an actor by essence, but because at one moment he begins to act, he enters into the play. The passage to the play—this is the trace on the stage of the gesture of invitation by one who has invited the actor to take the floor [*à monter sur le plateau*]. This is the beginning of theatre, its principle, its production beginning from the city. It is its communitarian and political foundation. And the effacement of the passage to the play in pure mimicry would be like the corollary of the eclipse of the house [*salle*] for the sake of the stage, of the forgetting of the assembly of which the stage is only a part. We see why popular actors—comedians for example—play well: they do not cease passage to the play, going back and forth between [*de faire l'aller-retour*] the play and the non-play. This determines their political direction of the performance: they never forget the house [*salle*]. They bring it to witness, address the house in long monologues, multiply the asides, and ceaselessly review the feeling the house has of itself—it is one of the principle effects of laughter—and therefore are little suspected of enclosing the house within the image-space of the stage. They play from the representation, against the represented—often to the point of including this in their writing. Molière does it endlessly.)

Next, the passage to the play does not happen only in its most explicit form (the breaks and recommencements of the comic play, for example). It works at the heart of the play, always—even in the moments that are the most simulated, the most exterior, and the most fixed. It is like a home for improvisation, even at the knot of the most repetitive directions [*conduites*]. It is this art of finding the aleatory provenance in the most intimate return of the same. It is the witness of the birth of the visible from the non-visible, like a black hole, an abyss at the base of the image, attesting to its coming from nothing, and without which it is no more an

¹⁸ Cf. Denis Guénoun, *Le Dénudement*, in *Les Temps Modernes*, (Jan. 1991).



image, but a thing. Deprived of the activity within it from the imaginary, of the becoming-image of image, of the fiction—it is deprived of play.

*

Nothing in all of that makes an attempt upon the dignity of actors and authors. It is a question of saying that, in their activity itself, the whole of theatre consists in the staging [*mise en scène*], that is to say in this singular function that wants to open the dark and blind matter of words to the visible. Actor and author are the founding poles of theatre: the verbal, literary, and textual pole, and the physical, and corporeal pole exposed to view. All of theatre stands between them. There is nothing other than what is from them, if not for their interaction. But neither the one nor the other can do without this voyage or this passing [*parcours*] through this space which separates and unites them at the same time. To ignore it is to damn the author to the books and the actor to the spectacle. Theatre takes place in the voyage that leads from the one to the other. This is the space of interpretation and the open space of meaning. Interpretation is this coming to the sensible of meaning [*sens*]. Meaning is not contained in the words before which one proposes to them an aleatory and changing body, nor in the bodies called for by any text. Meaning is in the interpretation—broken down, provisional, and open. It lies in the passage to the play, the putting in play [*mise en jeu*] of the writings—the putting on the stage [*mise à la scène*].

And this is what the public looks at. The public does not look only at the bodies and the images—or, in that case, it would be to look at the spectacle, not at theatre. The public of the theatre wants to see the passage from the text to the stage. It is this demand that undergirds its very unique gaze [*regard*]. This gaze presupposes the text. It probes the stage to exhume the buried (invisible) text. Here, the gaze of the spectator is a very strange overture to listening. Not in the sense that one ought to have closed one's eyes to hear. On the contrary, one ought to open them wide to scrutinize the stage to discern there the (invisible) signs of passage from the text. That which the spectator looks at is the play of traces and imagery which attest to the physical and corporeal presence here of a text stirring in the shadows. It is obscure and whose omnipresence is a sort of active absence. The text is a book that each actor has held in hand for a long time, and the public knows it. The public looks at the conduct of the actors as it is all entirely ruled by an absent book.¹⁹ The public will be profoundly deceived by theatre, misled by its own expectation, if it perceives nothing of the coming to the stage of a previously existing text. This is why new productions of classic texts have often played the role of manifesting epochal changes of theatricality—because, in a detached clearness, they give to vision the work of the text that is absent in the visible bodies and mouths. This is why new plays are so difficult to direct, and why it takes so long to read their own theatricality: because the first look dissociates in a difficult manner the text from the signs which carry it. And nevertheless this distinction is necessary so that the way from the text to the stage should be visible—so that there should be theatre. Beckett is arriving there only today.

And for all that, it is easily, all too easily won by a classic. It is more difficult—and more joyful also—to produce at the time of one's contemporary. It is this distance, this journey of the text to the stage that must be read and be seen—looking at this grounds the pleasure and the singular jubilation of the public of theatre. This is what it looks for and waits for. This is what it came to see when it assembled on the circular tiers. This pleasure is extinguished; and sometime one will be able to use again the buildings of theatre, but it will be used for something other than its vocation: the detached spectacle, the attraction of the visible to itself—the plays of blood and circuses.²⁰

*

Therefore, what they come to do at the theatre is to see the passage from the text in bodies—a curious idea.

Indeed, this activity of theatre is deployed in a very determined region. It is the place where the question is posed of the rapport of the visible with the invisible and of the sensible with the non-sensible. It is a space of interrogation with regard to the foundation of sense beyond sensation, with regard to the journey of sense toward the body. It is a place of a limit, or a passage—of a passage to the limit. It is a place where the question is opened of the rapport of the body with its other, of the founding and instituting rapport that poses the visible and the sensible—the physical—in the question of its other, of its rapport with the other. The space of theatrical activity is the space of the opening of the physical to its active and absent other. One sees that it is the space of the question of metaphysics itself.

One can henceforth advance a little along the way of determining that which founds and does theatre—of that which theatre founds and does. We remember that theatre is a political reassembly, which takes

¹⁹ This is why one can take a particular sort of pleasure to see an actor perform with his or her text in hand. Thus one sees some of these performances—often memorable—where a hindered comedian is brusquely replaced by another, or by the director. These are very rare moments of theatre. That also makes with good reason the success of certain "readings" [*lectures-spectacles*] attempts a sort of incomplete or provisional theatre, and instead produces archi-theatre. If it is made visible there, eminently corporeal—the tumble onto the stage of these words lurks between the pages that hold the actor by the hand.

²⁰ One certainly thinks of the Roman circus—not of circuses popular in yesteryear, places of a deserving art, as much as it was, even if very different from theatre. The circus games have their analogue in our world, but elsewhere—wherever the search for the attraction of the visible for itself leads to the spectacle of blood. That attracts the eye, indeed.



place in a politically commanded space, but in order to produce there an activity that differs from the political itself. Now we know that this activity consists in giving to vision the provenance of the visible in language, the becoming visible of the un-showable [*in-monstrables*] words. That is to say that it is to attempt to open the non-sensible itself to the sensible. That which makes theatre (in the space of the political) poses the metaphysical question under the gaze of the reassembled community.

We will admit that it is a funny (political) idea.

*

So, when we say that the activity of theatre is thoroughly metaphysical, do we not force the meaning of the words? No—if we understand carefully, it is not a question of announcing the question in the (philosophical) terms of what is agreed to be the discourse and the history of metaphysics. It is a matter of putting this question to work under the very particular form of a recourse to the visible of words before the reunited community. Moreover, the explicit reference to metaphysics as a genre of discourse is not necessary and it guarantees nothing that the question should be powerfully active on stage. In this regard, sometimes it is even the worst of indices. But it remains true that by nature theatrical activity wants that the question should be posed there. Here is one last confirmation of this.

Because theatre is no longer what it was. The conditions of its practice have been profoundly transformed by the possibility of its mechanical reproduction.²¹ As one knows, Walter Benjamin, and others afterward, has ventured out according to a new problematic—the consideration of that which changes in art when the work no longer is presented according to the singular radiation (the aura) of a unique original. A painting differs by its aura from the series of its copies. In return, a photograph is only a multiplicity of copies of variable quality but of equivalent dignity with regard to the rapport with “the essence” of the work. In the strict sense of the word, there is no original photograph, but only a copy-witness, a standard. Now, the possibility of an indefinite mechanical reproduction produces in turn an effect on the conditions of the practice of art. The invention of the photograph modifies the history of painting. What does this say for theatre, considered under this rapport?

Since the beginning of this century,²² theatre has come to know the brutal and menacing irruption of its mechanical reproduction: the cinema. Cinema, in at least one of the ways opened by its birth, assumes its place as photographed theatre. Sometimes, but they are few, theatre prepares itself for this rivalry by appealing to the prevalence of the original before the multiple (and, it thinks, feeble) copies. Here, this defense does not hold. For economic reasons and soon for artistic reasons as well, the competition between the two “theatres” becomes tough. Cinema seems to enjoy all of the advantages, and especially in its aptitude in figuring all of that which escapes theatre: races, mountains, crowds, and animals.

This concurrence demands each of the two arts to affirm its originality. For cinema, it leads to the elaboration of a lexicon, of a syntax of its own that relates to it—close ups, camera movements, and montage. And for theatre? What effect do the appearance and subsequent quasi-universal diffusion of filmed images have on theatre?

They call theatre to deepen its essence. Soon theatre becomes the position before the observer of that which is not filmable. That is to say, it is that which eludes all reproduction—the position of the thing itself or of the being-there of the thing. Theatre becomes the gesture of showing [*monstration*], inasmuch as it aims not at the form of the object shown, its figure, its pattern, its color—all that which the camera would capture and indefinitely reproduce; but it becomes this gesture inasmuch as it puts before the gaze, there, before our eyes, the thing itself in its phenomenality, the appearance of its being-there, the there of its being-there, that which once would name its appearing-there. The appearing-there of the thing is its theatricality.

Evidently this can only reinforce the metaphysical determination of the theatrical. Henceforth, theatre is no longer content with summoning forth onto the stage the visible arising from words. It interrogates the appearing-there of the thing itself, making use of the unique (political) condition of its appearance (-there). It is that which makes the words produce this visible-there, as an is there [*en tant qu'il est là*]²³—this gushing forth of visibility, of sensibility, there before the reunited people, before its eye, in the actuality of its reassembly, on these tiers, in this city, on this very day and this very hour.

It is for this reason, and only from now on, that one can emancipate theatre a little from its rapport with the eye, with ocularity as the conspicuous sensation. This rapport (the showing [*monstration*] of the appearing-there, of the becoming-sensible-there of words) is indeed extendable to listening, but at the limit. One can imagine—but as a sort of extreme—a theatre of sounds, a theatre of shadow. It would be theatre of the night, of eclipse, of the moment of obscurity that opposes the light as silence lives in music. This moment where, by the ear also, the appearing-there of a body is made proof—of a breath, of a voice—a moment that indeed can be heard blindly. But this is the brink of sensation, its confirmation by the extreme—should the eyes even search the dark. Besides, there is no theatre of the nose or of the hands.²³

21 The development which follows makes evident reference to Walter Benjamin: *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, whose diverse publications in French are: WB, *Écrits français*, Nrf 1991.

22 The author refers to the twentieth century here.—[trans.]

23 In the sense of an impossible theatre of odor or of touch.



★

What is, therefore, this strange (political) idea of theatre? This idea that has theatre and that it puts on stage [*met en scène*] in the space of the political? Why is the assembly of spectators convoked publicly, to reunite in place of the political in order to see the metaphysical question posed there? What is the bearing [*portée*], the (political) signification of this reassembly?

We can say it in one phrase: the bearing of this reassembly would should be to direct the community to consider the non-political foundation of the political. This brings us to observe that the political does not have its foundation in itself, but that it is the respondent to some other thing. The political results from a necessity that surpasses it, which it must serve, before which it must respond. The political is not its own proper horizon, and this is to work away at its indignity, that which encloses it only in consideration of itself. Without this it never would have to open itself to this other that it inscribes and which it names. This is the (political) idea of theatre: to reassemble the city, to reunite publicly in the actualization of its desire for community, to invite to sit [*siéger*] in place of political assembly in order to open the political to the something other than itself.²⁴ This is, therefore, to do a little metaphysics, no doubt; but not in the obliged production of the words and syntax of metaphysical discourse. It is metaphysical in the looking upon visible signs that exhibit a hidden speech, an absent book, to expose it to view as the sensible play of texts and of bodies.

In order to be apt there, without doubt it is necessary for theatre to have the dignity never to believe it to be simply a play on a stage, a titillation to see. It must keep in mind that it only shows itself here because it has been invited there by a reunited community. It must never obscure this, nor forget this in the shadow of admiring itself, nor ever yield to the political desire to reduce it to silence and to put it in line. Now it is this community that institutes it in its mad desire to look at the invisible. And so that there can be theatre, the community must be free, at least a little, for its reassemblies, for its narratives, and for the injunctions that it chooses to address to itself by inviting strangers to take their place within its circle—in order to exhibit the unshowable [*l'inmontrable*] in words.

La Chartreuse, Villeneuve-lez-Avignon

April, 1991

²⁴ This is where the political of theatre is not measured by the politicization of its content. Its political bearing resides precisely in its capacity to produce a non-political question, and to interrogate the political in its name. This can figure in the text—or not (solely to work the assembly). Perhaps it is necessary to see there a reason to sing and to dance. The song marks this speech as poetic, and therefore non-political: the political does not sing. And the dance is like a physical exposition of the song. It makes the poetic of speech—the musical, the rhythmic—come to be visible in the body.



FOUR OBJECTIONS

1.) *Can theatre really convoke a political community?* No: I do not mean to say here that theatre convokes it. Rather, it is convoked. This is not a task for it—to convoke that which it is. (But what is “it”? Is it someone? I doubt it; “The” theatre is no one. It is neither a subject nor an actor; it is just an act, or acts, occasionally an event.) A convocation occurs [*se produit*]. The convocation is public. And the convocation unmistakably makes a political affair of the representation. Rather, that which convokes theatre comes from the side of the political itself. Then is it the political? It will be supposed that the political convokes, which I also doubt. Something convokes (and the political, and theatre). The distribution of their difference is instituted from this common provenance.

2.) *Does the essence of the political really lie in the community, or in something else (the rapport with the state)?* This objection is evidently cut from another cloth. It traverses, as one knows, a debate in process. One thing strikes me: the difference of reflection that is revealed there (between a thought that can re-think the community and another that wants to free itself of it). This marks again an old political opposition with regard to revolutionary democracy—as if, in the end, it replayed the confrontation between those who were of the council [*conseillistes*] and those who were not.²⁵ Is this nostalgia [*Passéisme*]? Not at all. Fidelity works. It simply appears to me that it is not only to pose a question of the political—but as a political question, also.

3. *Does not this characterization of theatre also work just as well for painting?* Will we have inadvertently perched ourselves on the *topos* of all art as the coming from thought to the sensible? Perhaps. But the invisible convoked here is that of words and not of ideas, of the ineffable, of the interiority of the subject. As for painters, I would readily risk this thesis: painting does not proceed from the invisible to the visible. It begins with the visible, fair and good, founds itself in the gaze. It ends there as well. But it does so by a necessary detour, an obliged *sortie* beyond the space given to view. This trajectory, this between-times, I would well see there its invisible producer—rather the unseen, the no longer seen that always projects it. From the visible to the visible: it is the trace of this step outside of the world (of the seen) that perhaps proposes itself to be looked at—as gesture of painting, as dab, as stroke.

4. *Is the non-political founding of the political, in essence, religious?* No, decidedly not. Theatre only happens this exact moment that a becoming where the space of the city differs from religious space (of the cult). I only see theatre, decidedly, at the precise point of this becoming-profane. This is where theatre crosses over in extreme proximity to the cult from which it proceeds, from which it exits (and it is without doubt the place of some imaginary confusions). But it exits from it, literally: to Athenians where the performance [*représentation*] is displaced leaving from the temple (and institutes itself in this displacement); as in the medieval moment where the “mystery” is produced on the church square, without doubt all right next to the church, but beyond it. And the assembly must exit from the cult for theatre to take place [*ait lieu*]. There is no theatre in occupied space, saturated by the cult (or the rite). Theatre comes in the movement, the moment—the space opens by separation from the city. And it emerges in its vicinity, therefore, and often in this nostalgia—or even this ideology of a cultural, ritual, and mystical theatricality. But nothing can be done: theatre is tied to the advent of a city separated²⁶ from the assembly of the cult, to the production of the profane or the civic—of the political itself. If it were a religious matter, the political would need nothing from theatre in order to interrogate its political foundation. Its own mythical ascendance (its legends, epics of origin) from its own genealogy in the cults (the rites, the myths) would suffice for this. And regarding the dream of re-foundation and a return: if politics and theatre are convoked side by side, it is because the religious has fallen into the past. The theatrical is there to bear witness of this passage, of this step. Theatre can only witness the religious in its fall, never in the restoration of its origin. The exposé of this decrepitude of first religion unceasingly exhibits the production of the theatrical—and, from the *Orestae* to the *Ring*, it is often that which theatre recounts.

In the end, I want to address to myself this final objection: is the becoming-visible of words the incarnation after all? Is it the Word become flesh? Is all of this business therefore theological? Permit me to respond (to me) in this way: perhaps. But not in the sense that theology would in the end assign the place found at the foundation of the political, but of which the idea, on the contrary, that theology, in certain of its periods, conceals the risk of an interruption²⁷ of the religious, of a holiday given to the cult, of a profane opening. In this sense, the word [*verbe*] is not simply all divine. The word [*verbe*] is the divine fallen [*tombé*]*—fallen* [*déchu*] from its being: the death of God, without doubt. It is rather an atheology that lurks there, even if it does not claim to forget that which it leaves. But it does take leave of it.

²⁵ Sovietists, federalists, Rousseauists, as you will. Assemblists, ecclesiasts. “And therefore, you?” you ask. Ah, I rather have been. Something of the commune moves me, where, to me, the dispersed singularities (and republican regulation) cannot suffice.

²⁶ Here I am reading *sortie* instead of *sotie* in the text. [trans.]

²⁷ I am borrowing (it is a little like saying: I am pilfering, I am stealing) the idea for this term from Daniel Payot.



Editor – Adriano Furtado Holanda

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