

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume V - N° 3
2024

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 5 – N. 3

2024

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências - Vol. 5, n. 3 (2024) - Curitiba, 2024.

73p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 5 n.3, 2024. 73p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 5 – N. 3 – 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)

Ileno 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)

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

Angústia Existencial e Pandemia: Uma Análise dos Conteúdos Televisivos emitidos pela Igreja Universal do Reino de Deus – IURD.	161
Gustavo Alvarenga Oliveira Santos (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba), Bruno Borges de Castro (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba), Bianca Pereira (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba), Mariana Pereira de Souza (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba), Bruna Tostes Alves (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba) & Gabriela Vieira Murali (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba)	
A Husserlian Perspective on the Phenomenon of Time and its Contribution to Health Psychology	170
Gillianno José Mazzetto de Castro (Universidade Católica de Brasília / Universidade Paranaense – Campus Umuarama)	
A Noção de Serenidade no Pensamento de Heidegger	179
Lucas Caminha Cândido Vieira (Universidade de Fortaleza, Ceará) & Francisco José Rodrigues (Prefeitura de Fortaleza, Ceará)	
Interpretation, Intentionality, and Sociological Conditions for Content Identification: The Study of the Mind and its Methodological Tensions	192
Lucas Ribeiro Vollet (Universidade Federal de Santa Catarina)	
Desenvolvimento da Escuta Clínica na Abordagem Centrada na Pessoa: Relato de Experiência Discente	201
Matheus Matos Franco (Universidade Federal de Mato Grosso), Isabelly Dias Vieira (Universidade Federal de Mato Grosso) & Rosa Angela Cortez de Brito (Universidade Federal de Mato Grosso)	

Tradução - Texto Clássico

A Repetição de uma Singularidade: Fenomenologia do Déjà Vu.....	212
Stefano Micali (Katholieke Univesiteit Leuven), Trad. Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS)	



EDITORIAL

Leszek Kolakowski¹ afirma que: “Frequentemente, a fenomenologia parece ao leitor um programa interminável (...)”; e, de fato, ela parece ser uma busca constante, ou – como designa um de seus “antípodas”, Heidegger – “ela é a possibilidade do pensar que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que se há que pensar-se”². Talvez por isto tudo possamos dizer que a fenomenologia lida, essencialmente, com a diversidade.

E é esta diversidade que ora apresentamos neste novo número do projeto *Phenomenology, Humanities and Sciences*, no esforço de apresentar a leitores um conjunto de manuscritos de qualidade, buscando ainda democratizar o conhecimento fenomenológico em nosso contexto e, ao mesmo tempo, abrindo perspectivas com um público de língua franca³.

Principiamos esse número com um manuscrito a várias mãos – assinado por Gustavo Alvarenga Oliveira Santos, Bruno Borges de Castro, Bianca Pereira, Mariana Pereira de Souza, Bruna Tostes Alves & Gabriela Vieira Murali, todos vinculados à Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Campus Uberaba – que traz uma análise dos conteúdos dos programas televisivos veiculados pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) durante o período da pandemia da Covid-19.

Na sequência, Gilliano José Mazzetto de Castro (Universidade Católica de Brasília e Universidade Paranaense/Campus Umuarama, Paraná) traz uma discussão husserliana sobre o fenômeno do tempo e sua contribuição em psicologia da saúde, buscando associar a reflexão sobre o tempo com o processo de construção narrativa e com a psicopatologia.

No artigo “A Noção de Serenidade no Pensamento de Heidegger”, Lucas Caminha Cândido Vieira (Universidade de Fortaleza, Ceará) & Francisco José Rodrigues (Prefeitura de Fortaleza, Ceará), consideram a complexidade da posição heideggeriana em três aspectos: na crítica do pensamento moderno-científico; nas questões da Técnica, Metafísica e Atitude Existencial; e, por fim, no que a noção de Serenidade traz acenos à Psicologia.

Lucas Ribeiro Vollet traz, em “Interpretation, intentionality, and sociological conditions for content identification: The study of the mind and its methodological tensions”, uma exploração reflexiva sobre o problema da mente e seus possíveis conteúdos, passando por Immanuel Kant e Donald Davidson. Conclui por uma série de observações sobre as tensões metodológicas dentro da psicologia, mostrando que a psicologia e a fenomenologia enfrentam o ceticismo e a possível absorção por condições de estudo sociologicamente influenciadas.

No artigo “Desenvolvimento da Escuta Clínica na Abordagem Centrada na Pessoa: Relato de Experiência Discente”, Matheus Matos Franco, Isabelly Dias Vieira & Rosa Angela Cortez de Brito, vinculados à Universidade Federal de Mato Grosso trazem uma discussão sobre as possibilidades do ensino da escuta clínica a partir de uma disciplina teórica na graduação de Psicologia, na direção de uma aprendizagem significativa consoante a proposta de ensino centrado no aluno de Carl Rogers.

Finalizamos essa edição com a versão para o português do texto de Stefano Micali (Katholieke Universiteit Leuven) e tradução de Fabio Caprio Leite de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul), intitulado “The Repetition of a Singularity: Phenomenology of Déjà Vu”⁴, no qual a discussão sobre o interessante fenômeno do *déjà vu*, é comumente entendido como um simples erro de memória, implicando a repetição de uma experiência única e contingente. Todavia, explica o autor, essa lógica de repetição não é facilmente compatível com o *logos* das ciências empíricas, que se concentra na identificação de relações invariantes entre termos gerais por meio de pesquisa experimental e, portanto, exige uma abordagem diferente.

Esperamos que a leitura seja produtiva e prazerosa.

Yuri Ferrete
Adriano Furtado Holanda
(Editores)

Número finalizado em 20 de agosto de 2024

1 Kolakowski, L. (1977). *Husserl y la Búsqueda por la Certeza* (p. 12). Madrid: El Libro de Bolsillo/Alianza Editorial (Original de 1957).

2 Heidegger, M. (2009). *Meu Caminho na Fenomenologia* (p. 12-13). Covilhã: Lusosofia (Original de 1963). Disponível em: https://lusosofia.ubi.pt/textos/heidegger_martin_o_meu_caminho_na_fenomenologia_pdf

3 Esse número apresenta dois manuscritos em inglês.

4 O artigo foi publicado originalmente pelo autor sob o título “The Repetition of a Singularity: Phenomenology of Déjà Vu” em *Philosophy Today*, Vol. 62, nº 3, 2018, p. 987-1007.



EDITORIAL

Leszek Kolakowski¹ states that: “Phenomenology often seems to the reader to be an endless program (...)”; and, in fact, it seems to be a constant search, or – as one of its “antipodes”, Heidegger, calls it – “It is the possibility of thinking that, changing over time, and for that reason alone, remains as such, to meet the demands of what needs to be thought”². Perhaps for all this, we can say that phenomenology essentially deals with diversity. It is this diversity that we present in this new issue of the *Phenomenology, Humanities and Sciences*, in our effort to provide readers with a collection of high-quality manuscripts, while also aiming to democratize phenomenological knowledge in our context and, at the same time, opening perspectives to an audience of a *lingua franca*³.

We opened this issue with a multi-authored manuscript signed by Gustavo Alvarenga Oliveira Santos, Bruno Borges de Castro, Bianca Pereira, Mariana Pereira de Souza, Bruna Tostes Alves, and Gabriela Vieira Murali, all affiliated with the Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba Campus. The manuscript presents an analysis of the content of television programs broadcast by the Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) during the Covid-19 pandemic.”

Subsequently, Gilliano José Mazzetto de Castro (Catholic University of Brasília and Universidade Paranaense/Umarama Campus, Paraná) presents a Husserlian discussion on the phenomenon of time and its contribution to health psychology, which the aim is to associate the reflection on time with the process of narrative construction and with psychopathology.

In the article ‘The Notion of Serenity in Heidegger’s Thought,’ Lucas Caminha Cândido Vieira (University of Fortaleza, Ceará) and Francisco José Rodrigues (City Hall of Fortaleza, Ceará) explore the complexity of Heidegger’s position in three aspects: the critique of modern scientific thought; issues of technique, metaphysics, and existential attitude; and finally, how the notion of serenity relates to psychology.

Lucas Ribeiro Vollet presents, in ‘Interpretation, Intentionality, and Sociological Conditions for Content Identification: The Study of the Mind and Its Methodological Tensions,’ a reflective exploration of the problem of the mind and its possible contents, covering Immanuel Kant and Donald Davidson. He concludes with a series of observations on the methodological tensions within psychology, demonstrating that psychology and phenomenology face skepticism and the potential absorption by sociologically influenced study conditions.

In the article ‘Development of Clinical Listening in the Person-Centered Approach: A Report of Student Experience,’ Matheus Matos Franco, Isabelly Dias Vieira, and Rosa Angela Cortez de Brito, affiliated with the Federal University of Mato Grosso, present a discussion on the possibilities of teaching clinical listening through a theoretical course in the undergraduate Psychology program, aimed at fostering meaningful learning in line with Carl Rogers’ student-centered teaching approach.

We conclude this issue with the Portuguese version of Stefano Micali’s text (‘Katholieke Universiteit Leuven’) and Fabio Caprio Leite de Castro’s translation (‘Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul’), titled ‘The Repetition of a Singularity: Phenomenology of Déjà Vu.’ This text discusses the intriguing phenomenon of déjà vu, which is commonly understood as a simple memory error implying the repetition of a unique and contingent experience. However, the author explains that this logic of repetition is not easily compatible with the logos of empirical sciences, which focus on identifying invariant relationships between general terms through experimental research, and thus requires a different approach.

We hope you find the reading both productive and enjoyable.

Yuri Ferrete
Adriano Furtado Holanda
(Editors)

Issue finalized on August 20, 2024

¹ Kolakowski, L. (1977). *Husserl y la Búsqueda por la Certeza* (p. 12). Madrid: El Libro de Bolsillo/Alianza Editorial (Original of 1957).

² Heidegger, M. (2009). *Meu Caminho na Fenomenologia* (p. 12-13). Covilhã: Lusosofia (Original de 1963). Available in: https://lusosofia.ubi.pt/textos/heidegger_martin_o_meu_caminho_na_fenomenologia_pdf

³ We bring, in this issue, two papers in english.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



ANGÚSTIA EXISTENCIAL E PANDEMIA: UMA ANÁLISE DOS CONTEÚDOS TELEVISIVOS EMITIDOS PELA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – IURD.

Existential anguish and pandemic: an analysis of the televisual contents issued by the Universal Church of the Kingdom of God - IURD

Angustia existencial y pandemia: un análisis de los contenidos televisivos emitidos por la Iglesia Universal del Reino de Dios -IURD

GUSTAVO ALVARENGA OLIVEIRA SANTOS*

BRUNO BORGES DE CASTRO**

BIANCA PEREIRA***

MARIANA PEREIRA DE SOUZA****

BRUNA TOSTES ALVES*****

GABRIELA VIEIRA MURALI*****

Resumo: O objetivo desta pesquisa foi analisar o conteúdo dos programas televisivos veiculados pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) durante o período da pandemia da Covid-19. Os dados foram coletados a partir de transmissões veiculadas no Youtube pela IURD no período entre 13 de outubro de 2020 a 7 de julho de 2021. A análise dos resultados foi feita utilizando o referencial teórico da psicologia fenomenológico-existencial. Conclui-se que os discursos emitidos pela IURD durante esse período acolheram a angústia existencial de seus fiéis, realçando o tema da morte articulado ao da salvação. Tal conteúdo foi destoante do emitido por essa denominação em outros períodos históricos, conforme nos sugere a literatura consultada, de modo que é possível concluir que os discursos da IURD atendem às demandas de cada momento histórico e tendem a ser coerentes com as possibilidades existenciais de seus fiéis.

Palavras-chave: Psicologia Fenomenológico-Existencial; Igreja Universal do Reino de Deus; Análise de Conteúdo; Angústia Existencial.

Abstract: The objective of this research was to analyze the content of television programs broadcast by the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) during the period of the Covid-19 pandemic. The data were collected from broadcasts on Youtube by the IURD in the period between October 13, 2020 and July 7, 2021. The analysis of the results was carried out using the theoretical framework of phenomenological-existential psychology. It is concluded that the speeches issued by the IURD during this period welcomed the existential anguish of its faithful, highlighting the theme of death articulated to that of salvation. Such content was different from that issued by this denomination in Other historical periods, as suggested by the literature consulted, so that it is possible to conclude that the discourses of the IURD meet the demands of each historical moment and tend to be coherent with the existential possibilities of their faithful.

Keywords: Phenomenological-Existential Psychology; Universal Church of the Kingdom of God; Content Analysis; Existential Anguish.

Resumen: El objetivo de esta investigación fue analizar el contenido de los programas de televisión emitidos por la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) durante el período de la pandemia del Covid-19. Los datos fueron recolectados de transmisiones transmitidas en Youtube por la IURD en el período comprendido entre el 13 de octubre de 2020 y el 7 de julio de 2021. El análisis de los resultados se realizó utilizando el referencial teórico de la psicología fenomenológico-existencial. Se concluye que los discursos emitidos por la IURD en este período acogieron a la angustia existencial de sus fieles, destacando el tema de la muerte articulado al de la salvación. Dicho contenido fue diferente al emitido por esta denominación en otros períodos históricos, como lo sugiere la literatura consultada, por lo que es posible concluir que los discursos de la IURD atienden a las exigencias de cada momento histórico y tienden a ser coherentes con las posibilidades existenciales de sus fieles.

Palabras clave: Psicología Fenomenológico-Existencial; Iglesia Universal del Reino de Dios; Análisis de Contenido; Angustia Existencial.

* Universidade Federal do Triângulo Mineiro (Campus Uberaba). Email: gustalvarenga@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5440-3265>

** Email : brunoborgesdecastro46@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-7777-9504>

*** Email: bpereiraufm@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-8390-4660>

**** Email: marianap.souza@outlook.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-1922-7275>

***** Email: brunatostes31@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-5676-6607>

***** Email: gabrielaVMurali@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1322-8517>



Introdução

A presente pesquisa buscou analisar o conteúdo dos programas televisivos veiculados pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) durante o período da pandemia da Covid-19, no sentido de demonstrar de que modo o discurso oficial dessa denominação neopentecostal interpretou e ofereceu saídas simbólicas para lidar com as angústias decorrentes desse tempo. Tal pesquisa se justifica por dois aspectos principais: **em termos teóricos**, por trazer contribuições importantes para a psicologia fenomenológico-existencial ao focar temas caros a essa psicologia, como o sentido da vida, angústia frente à morte e a liberdade, e na forma como esses temas são transmitidos e traduzidos para o grande público. E **em termos socioculturais**, propor estudar uma das mais importantes denominações religiosas do Brasil, que tem tido atualmente uma acentuada relevância política e cultural. Trataremos primeiramente do último aspecto e em seguida do primeiro.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012), estima-se que em torno de 42,5 milhões de brasileiros sejam membros de alguma denominação evangélica que se enquadra no chamado movimento neopentecostal que tem a IURD como principal representante. A capacidade de penetração e crescimento desse movimento nas camadas populares tem possibilitado que seus líderes se tornem atores políticos relevantes, influenciando nas decisões e rumos das políticas públicas no Brasil e na América Latina como um todo (Dantas, 2013).

Desse modo, a propagação de notícias falsas (*fake news*) e a interpretação sobre os fatos relativos à expansão do contágio do SARS-COV-2, vírus responsável pela pandemia de Covid-19, tiveram marcada influência neopentecostal, desvelada no discurso presidencial e nas políticas do Ministério da Saúde durante a pandemia, conforme trazido por Guerreiro e Almeida (2021). De acordo com o portal de conteúdo Universo Online (UOL, 2020), no ano de 2020, os evangélicos possuíam uma das maiores bancadas na câmara dos deputados e no senado federal com 105 representantes no primeiro e 15 senadores no segundo, o que representa aproximadamente 20% do Congresso Nacional. Além disso, líderes evangélicos, entre esses os neopentecostais, tiveram participação importantíssima na eleição e manutenção do governo anterior, sendo os fiéis uma das bases mais substanciais (Guerreiro & Almeida, 2021). Se levarmos em conta apenas essa influência no cenário político atual, já se justifica estudar os discursos veiculados pela IURD, que é a maior denominação de igrejas neopentecostais do Brasil.

Para o estudioso da Psicologia Fenomenológica, chama a atenção não a verdade fatural do conteúdo emitido pela IURD, mas o poder que tal conteúdo tem em desvelar o mundo vivido de parte da população e apresentar saídas para as angústias vividas no meio urbano latino-americano. Os significados populares a respeito da realidade histórica e social, segundo Kusch (2007/1976), dá-se como um laço simbólico de forte conotação emocional. Por isso, ainda segundo o autor, os símbolos populares tendem a ignorar a realidade mediada pelas instituições ocidentais, entre elas o discurso científico, que apresenta à população uma realidade objetiva, determinada por leis gerais das ciências experimentais.

Dessa forma, ao opor ciência e símbolos religiosos, ora contrastando-os, ora complementando-os, o discurso da IURD, em consonância com o discurso presidencial, ao mesmo tempo que contribuiu para o atraso na implementação de políticas de prevenção ao contágio do vírus (Guerreiro & Almeida, 2021), permitiu que boa parte da população encontrasse recursos simbólicos que amparassem o vivido em meio a uma crise social, sanitária e cultural sem precedentes na história recente da humanidade.

Nesse sentido, enquanto psicólogas(os) e estudantes de Psicologia, torna-se relevante entender de que modo os conteúdos televisivos veiculados pela IURD foram emitidos, que temas se destacaram e em que medida se tornaram capazes de captar o vivido popular e apontar saídas para as inquietudes vividas nesse tempo. Entendemos que, ao fazer isso, contribuimos para uma aproximação da psicologia, especialmente a de inspiração fenomenológica e existencial, ao mundo vivido popular, possibilitando que novas práticas e saídas sejam apontadas a partir dessa realidade muitas vezes ignorada ou entendida de modo abstrato em nossos estudos.

A pandemia da Covid-19 tem sido um dos momentos históricos mais extraordinários de nossa geração. Se por um lado ela exigiu uma readequação nos hábitos e costumes, como o uso de máscaras e a desinfecção constante, por outro, ela promoveu o rompimento da habitualidade anterior, quebrando as expectativas de futuro e porvir.

Segundo Moffatt (2007), a ruptura de uma habitualidade ordinária já prevista no modo de temporalizar de um existente que cria uma expectativa futura baseada na confiança no porvir é o principal motivo que desencadeia uma crise psíquica. A crença de que nos manteremos vivos no futuro próximo ou que encontraremos determinadas pessoas de nossa convivência no viver cotidiano são o sustento que possibilita o fluir da existência de modo significativo. Um desastre, por exemplo, rompe com esse porvir projetado desencadeando



uma crise em que, segundo o autor, o espaço passa a ocupar o lugar do tempo, pois esse último perde a sua fluidez original.

Partindo desse raciocínio, a pandemia pode ter motivado diversas crises existenciais em indivíduos distintos, pois afetou de forma significativa a temporalidade de milhões de pessoas no planeta. Planos de vida se romperam ou foram adiados sem um tempo previsto de retorno; a morte, que não é habitualmente projetada como possibilidade cotidiana, principalmente pela população mais jovem, tornou-se concreta e possível. O espaço enquanto constituído pelo outro em distintos âmbitos, que vai desde a relação familiar mais íntima até as multidões e aglomerações, passou a ficar restrito com as orientações de confinamento e medidas de distanciamento social.

Segundo Blankenburg (2013), as sedimentações dos hábitos que se mostram como expectativas tempo-espaciais formam o mundo natural, tal como preconizado por Husserl, que é a base para uma existência minimamente segura, pois é concebido como objetivo e estável pela consciência que o visa em atitude natural. Assim, o mundo dito “natural” é o que estabiliza e oferece um horizonte à existência. Quando posto entre parênteses, como proposto pelo método fenomenológico, ele exige que o sujeito suporte um nível de angústia importante para que releve suas crenças e concepções ordinárias que organizam, de certo modo, seu mundo vivido. Para o autor, a ausência de um mundo natural consolidado é o que fundamenta a condição psicótica na qual o sujeito tende a suplantar a falta desse mundo, construindo um mundo paralelo que é o delírio.

Guardadas as devidas proporções, podemos supor que a pandemia rompe com o mundo natural, permitindo um espaço em que o sentido de tudo torne-se vago e inseguro. Em termos temporais, como já dito, ela rompe com as expectativas ordinárias de futuro. Nesse contexto, nota-se que construções “paralelas” sobre o sentido do mundo tornaram-se comuns, como as várias teorias conspiratórias, notícias falsas e construções teóricas arbitrárias que buscam re-totalizar o sentido da pandemia no mundo habitual. Tais construções e especulações não foram vistas apenas no universo religioso ou das teorias paralelas conspiracionistas, o mundo acadêmico foi inundado de propostas e hipóteses que tentavam encontrar um sentido temporal para a pandemia frente à ordem geopolítica do mundo. Destacaram-se as propostas teóricas do filósofo italiano Giorgio Agamben, que entendeu a pandemia como uma articulação das potências globais para controlar os afetos e os contatos sociais (Scaldaferro, 2021).

Por outro lado, o mundo geralmente compartilhado entre acadêmicos das áreas de infectologia e epidemiologia se impôs como aquele capaz de produzir um sentido ordinário para o que estávamos vivendo sem oferecer, por outro lado, os recursos simbólicos e afetivo-existenciais para a crise. Se o que dizem os cientistas é o hegemonicamente tido como mais correto, tal discurso que se firmou como objetivo exige, do ponto de vista existencial, confiança para que o *ser-no-mundo* possa reconstruir esse novo-mundo a partir dos relatos oficiais baseados nas ciências experimentais, construindo com isso uma objetividade compartilhada. Por outro lado, o sentido existencial, desencadeado pela interrupção no fluxo do tempo e a ausência do porvir habitual, faz com que o problema do sentido e da crise existencial ganhe contornos importantes em termos socioculturais nesse momento. A pandemia motivou angústias, crises, desespero de várias ordens, provocando uma busca de sentido do todo que a ciência experimental, dado o seu caráter pragmático e objetivo, não poderia oferecer.

Dito isso, observou-se uma busca maior por atendimentos psicoterápicos, principalmente na modalidade remota, além de uma demanda espiritual e religiosa. O mundo baseado na abstração científica, distante do vivido da maioria das pessoas, deixa em aberto um espaço onde as instituições religiosas terminam por ganhar uma relevância maior, uma vez que se pressupõem institucionalmente como detentoras do sentido do todo ou supra-sentido, nos dizeres de Frankl (1978). Nesse espaço vazio, as interpretações sobre o sentido da pandemia são veiculadas pela IURD orientando e, ao mesmo tempo, reformulando alguns princípios da chamada teologia da prosperidade, orientação teológica que tem essa denominação religiosa como principal representante na América Latina.

Segundo Mariano (2014), a teologia da prosperidade, enquanto orientação teológica prioritária do movimento neopentecostal, do qual faz parte a IURD, caracteriza-se por pregar crenças de que o cristão está destinado a ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em todos os empreendimentos terrenos. Entre as igrejas evangélicas brasileiras, os neopentecostanismos, compostos por distintas denominações, são uma vertente religiosa derivada dos pentecostalismos, tendo seu início marcado no Brasil em 1977 com o nascimento da IURD. Esse nicho religioso se difere do pentecostalismo clássico devido a divergências no plano teológico e comportamental, como a ideia da teologia da prosperidade e da guerra santa, além de rejeitar que os fiéis tenham que se vestir ou se portar de determinada maneira (Mariano, 2014).

Em termos transcendentais, a ênfase não é dada tanto no mundo invisível, reino dos céus, a que o crente teria acesso pós-morte, como enfatizado pelo pentecostalismo tradicional, mas no mundo visível terreno no qual o sucesso financeiro e material é tido como um sinal de bem aventurança divina. Por esse motivo, a pregação da IURD, comumente veiculada pela mídia, tende a mostrar testemunhos de crentes vitoriosos que adquiriram carros e mansões, recuperaram empresas falidas e pagaram dívidas impagáveis.

Nesta pesquisa, constatamos, no entanto, que no contexto da pandemia o discurso emitido pela IURD mudou de tom, pois no conteúdo analisado percebeu-se que o tema do apocalipse e a volta de Jesus, o mundo pós-morte e a salvação passaram a compor a maioria dos tópicos veiculados pelos programas, competindo



com os testemunhos de aquisições de bens ou promessas de prosperidade financeira. A IURD passou a lidar com aquilo que o discurso neoliberal, em casamento com a teologia da prosperidade, ocultou: a angústia, a morte e o fim do mundo. Flexível e atenta ao tempo vivido, a denominação soube adaptar seu discurso à angústia do tempo corrente, como se demonstrará a seguir.

Metodologia

Esta pesquisa teve como base as transmissões televisivas retransmitidas na plataforma digital *YouTube* pela IURD no período entre 13 de outubro de 2020 e 7 de julho de 2021, recorte no tempo em que vivemos a pandemia da Covid-19. O referencial teórico escolhido foi o da psicologia fenomenológico-existencial. Para a coleta de dados, escolheu-se um método qualitativo que esclareça os significados e sentidos dos conteúdos emitidos pela IURD nesse tempo. Por essa razão, optou-se pela Análise de Conteúdo, por se tratar de um método que nos permite, segundo Bardin (2004), analisar as concepções do que foi dito pelo emissor. Tal método segue, segundo a autora, três fases: 1) Pré-análise; 2) Exploração do material, categorização ou codificação; e 3) Tratamento dos resultados, inferências e interpretação.

Seguiu-se essas fases da seguinte forma: na pré-análise, houve contato com o material emitido pela IURD, como programas de rádio, cultos televisivos, sites e páginas na internet, e formulou-se a hipótese de que a IURD estava lidando com a angústia existencial em relação à morte oferecendo uma saída messiânica para os fiéis. Tal modo possibilitou a escolha do material mais adequado à esta pesquisa, que foi o programa transmitido pela Rede Record e reproduzido na plataforma *YouTube*, denominado “Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas”. Com isso, passa-se à segunda fase, que consistiu em assistir e transcrever cada programa no período que vai de 13 de outubro de 2020 a 7 de julho de 2021. Finda a transcrição, destacou-se os temas que se repetiam, chegando, assim, às categorias temáticas. Fez-se, então, um quadro no qual foram transcritas as falas referentes a essas categorias e selecionadas as mais pertinentes a cada uma delas. Na terceira fase, apresentada a seguir, foram nomeadas as categorias e interpretadas de acordo com o arcabouço teórico da psicologia fenomenológico-existencial.

Resultados

As transcrições dos conteúdos virtuais emitidos foram divididas nas seguintes categorias: 1) Ameaça do Fim do Mundo; 2) Sinais do Fim do Mundo; 3) O Dia do Arrebatamento; e 4) Convite a se Converter. Nota-se que todos os temas são relativos a uma visão apocalíptica que, como já tratado, era um dos pontos que diferenciaram o neopentecostalismo do pentecostalismo dito clássico. A pandemia da Covid-19, aliada a outros fatos, é tratada, então, como um dos sinais do fim dos tempos para o qual os crentes devem estar preparados, seja retornando às atividades da Igreja, batizando-se nas águas ou não temendo a morte. Cada um desses temas está descrito a seguir.

Ameaça do Fim do Mundo

No programa do dia 6 de maio de 2021, quando a média de mortes pela pandemia de Covid-19 estava por volta de 2.000 pessoas, o Bispo Júlio disse o seguinte:

O Senhor Jesus revela no livro do Apocalipse que muitos fecham os seus corações para a palavra de Deus. E eu pergunto a você: quantos resistem e mesmo conhecendo a verdade não obedecem o que ouvem da boca dos servos de Deus? Quantos estão na igreja há anos e ainda não se batizaram nas águas? E quantos dentro da igreja não se doam generosamente e ainda olha o com maus olhos as ofertas que sustentam os servos de Deus, a obra de Deus, esta programação que tem ajudado a milhares de pessoas... muitas! E a resposta: essa resistência, meu amigo, é uma ação diabólica dentro do coração e da mente das pessoas... orgulhosas, ingratas, egoístas... para que elas não se entregue a Deus e consequentemente sofre as consequências. Hoje pode ser a sua última oportunidade de se arrepender. Por isso... se arrependa. Se entregue por completo ao senhor Jesus e ele lhe perdoará e lhe salvará. Se batize nas águas, o quanto antes nas águas o quanto antes. Busque o Espírito Santo. E você estará pronto para viver (ou para morrer). Caso você ignore este alerta você seguirá aí, frustrado. E o pior... sofrerá a grande tribulação. (Igreja Universal, 2021b)

A ameaça é clara: ou você se entrega totalmente à Igreja e seus mandamentos, inclusive fazendo doações generosas, ou sofrerá as consequências da grande tribulação que afetará toda a humanidade a partir de então. O rito do batismo nas águas, tradicionalmente pouco estimulado dentro da IURD (Mariano, 1996), volta a fazer sentido como uma forma de conversão e purificação para o juízo final. Do mesmo modo, caso o crente não esteja vivo para o dia do juízo final, que não tarda, ele não deve temer a morte, conforme declarou o Bispo Júlio Freitas em programa emitido em 5 de maio de 2021, em um dos piores momentos da pandemia em número de óbitos:

Meu amigo, a sua alma não morre. Ela é eterna e o destino dela não é decidido por Deus nem pelo mal. É decidido por você. Deus tem falado com você todos os dias através do que eu tenho dito aqui. Mas você se engana em achar que pode ser gente boa ou sendo gente boa, não fazendo mal a ninguém isso é suficiente para lhe salvar. Eu lhe



digo: errado! Somente o Senhor Jesus pode perdoar os nossos pecados e salvar a nossa alma. Mas para isso você tem que conhecê-lo e por isso você tem que buscá-lo já. (Igreja Universal, 2021a)

O crente não deve temer a morte, desde que busque ao Senhor nos cultos da IURD; caso não o faça, pode não ter garantida a sua salvação para a vida pós-morte:

Você ficar aqui para sofrer as piores tragédias que virão sobre a face de toda a terra durante a grande tribulação. Por isso se você tem medo da morte. O medo do arrebatamento acontecer e você não fazer parte do mesmo: trate de se entregar já! se batize nas águas e busque o batismo com o Espírito Santo. Porque cada minuto vale muito para sua alma. (Freitas, 2021b)

O arrebatamento, que será tratado em outro tópico desta sessão, diz respeito ao dia em que os salvos, aqueles que se converteram, serão levados para o Reino dos Céus. Neste dia, os crentes convertidos desaparecerão da face da Terra misteriosamente. A ameaça de que os espectadores desse programa podem não fazer parte do grupo dos salvos é constantemente reforçada pelo Bispo em diversos programas que vão desde outubro de 2020 a maio de 2021.

Sinais do Fim do Mundo

O Bispo Júlio também emite várias interpretações de fatos e acontecimentos associados direta ou indiretamente à pandemia de Covid-19 que revelam, segundo ele, o fim dos tempos tal como escrito no livro Apocalipse da Bíblia. No programa de 12 de maio de 2021, ele disse: “Os sinais são visíveis de que estamos vivendo os últimos tempos. O Senhor Jesus está voltando para buscar a sua Igreja e ele quer que você faça parte do arrebatamento”. A relação entre a pandemia do coronavírus, a importância que as organizações multilaterais, como a Organização Mundial da Saúde (OMS), ganham nesse momento e o fim dos tempos chama a atenção pela complexa conexão entre fatos defendidos pelo narrador no programa emitido em 4 de maio de 2021:

Você não vai ter nada, mas será feliz. Essa é a promessa do Projeto de Poder para o mundo até 2030. Consegue imaginar esse cenário? Quando o secretário geral da ONU Ban Ki-Moo falou de um sonho de um mundo de paz e dignidade para todos isso não é diferente de quando os comunistas prometeram ao povo um paraíso dos trabalhadores. Por meio da mídia controlada, a população em massa serão informadas de que tudo se trata de salvar o meio ambiente e acabar com a pobreza. Uma nova humanidade. Um único mundo. Um único governo. Um sistema econômico. Uma única religião. Mas para isso é preciso eliminar o ser humano tradicional. Mudar os conceitos da moralidade ainda existentes e os valores cristãos. Mudar o conceito de posse, levando o estado a um controle maior e concentrando as riquezas em um pequeno grupo. Tirando o direito de fala das massas. Dessa forma a juventude atual cresce nessa nova realidade se adequando e não trazendo problemas a implantação desse novo sistema. No ano de 2020 a classe média responsável por movimentar 49% da economia foi quem mais sofreu perdas, pois essas pessoas em grande parte são donas de pequenas empresas - as mais afetadas durante a pandemia. Enquanto os bilionários ficaram quase trinta por cento mais ricos durante a pandemia. Mas não se engane se examinarmos mais profundamente o que a ONU está tentando fazer veremos tendências perturbadoras. Para pôr em prática um plano tão ambicioso que significaria controle Global um dos passos mais importantes é a digitalização da moeda. Em poucos anos teremos a extinção do dinheiro impresso e passaremos a moeda digital. Oitenta por cento dos bancos centrais do mundo já iniciaram projetos para desenvolvimento de moedas digitais e isso inclui o Banco Central do Brasil cujo presidente inclusive já falou que imagina o real digital em circulação até 2022. Enquanto ao longo da história sempre isolou-se os doentes e os saudáveis seguindo a rotina tomando os devidos cuidados. Nações em peso isolaram seu povo em casa durante todo o ano e adentrando 2021 mesmo que não houvesse redução comprovada de contaminação em relação a outros países que não praticaram o lockdown. O que estamos vendo parece mais um exercício de treinamento. Uma simulação para verificar o que funciona e o que não funciona para finalmente dar início um plano efetivo. “Não julguem apenas pela aparência, mas façam julgamentos justos” João 7:24. (Freitas, 2021b)

Notoriamente contrário às medidas de isolamento social, essas são interpretadas como um treinamento para a efetivação da nova ordem mundial, que irá unir nações e implementar o regime de um único governo, única moeda e única religião como forma de controle da humanidade e prenúncio do fim dos tempos, já previsto no apocalipse. Outros sinais apontados pelo Bispo dizem respeito a episódios de violência, principalmente a homicídios ocorridos entre membros de uma mesma família. A ideia do economista Klaus Schwab, que defende que a quarta revolução industrial passaria por um grande reset do atual sistema social, é também apontada como um prenúncio do fim dos tempos.

Do mesmo modo, as conquistas de grupos minoritários, como a comunidade LGBTQIA+ e os movimentos feministas, que ganham o nome genérico de “ideologia de gênero”, também entram no bolo dos sinais do fim dos tempos. No programa veiculado em 1 de junho de 2021, disse o Bispo:

Enquanto isso, famílias conservadoras e fundamentalmente cristãs, lutam para não anular os valores da família,



e fazer prevalecer os princípios divinos. É aí que o cristianismo ganha cada vez mais ódio, por parte daqueles que seguem o Deus deste mundo, pois consideram a igreja do Senhor Jesus, a grande ameaça que impedirá os seus projetos de se cumprirem, ou seja, servir ao Senhor Jesus está se tornando sinônimo de conflitos, e em algumas partes do mundo, a ameaça tem sido mais acentuada a Somália, Eritreia e Sudão, estão entre os primeiros de uma lista mundial de Perseguidores dos cristãos, os moradores destes países do continente africano, são vítimas de abusos e falta de garantias das práticas religiosas, pelo simples fato de servirem a Deus. (Igreja Universal, 2021c)

A soma dos conflitos étnico-religiosos do Sudão com as lutas pelos direitos das minorias no ocidente faz com que haja uma equivalência em que tudo é chamado de perseguição ao cristianismo, sendo esse outro sinal. No programa emitido em 29 de janeiro de 2021, assim disse o narrador:

O que você pensa quando ouve a palavra apocalipse? Muitos cristãos e descrentes ao ouvir essa palavra pensam em fim do mundo. Mas o que a maioria não percebeu é que já estamos vivendo o princípio do apocalipse. Revelação de Jesus Cristo, a qual Deus lhe deu para mostrar aos seus servos as coisas que brevemente devem acontecer (Apocalipse 1:1). Enquanto trabalhamos, viajamos, estudamos, casamos, temos filhos e tudo mais no cotidiano, não vemos que o livro do apocalipse está se cumprindo nos mínimos detalhes, no cenário pessoal e global. O cenário está sendo montado pelos espíritos malignos, para a ascensão do anticristo. (Freitas, 2021a)

Os sinais precedem o dia do arrebatamento para o qual o crente convertido deve estar preparado, pois há sempre a possibilidade de esse não receber tal graça divina que diz respeito à sua ida ao céu para desfrutar das benesses da eternidade.

O Dia do Arrebatamento

“Chegará o dia que o Senhor irá buscar os fiéis convertidos e os levará para junto de Si, deixando na terra os impuros, que sofrerão todas as espécies de tribulações até serem condenados ao fogo eterno”: eis a crença que embasa o arrebatamento, tema que foi falado diversas vezes pelas transmissões da IURD. No dia 12 de maio de 2021, disse o Bispo Júlio:

O que o Senhor Jesus revela no livro do apocalipse sobre o arrebatamento dos seus filhos... que é Igreja, os verdadeiros cristãos... que serão poupados da grande aflição que virá ao mundo após a abertura do primeiro selo. Será uma nova época, o princípio de Dores como nunca houve desde o início da humanidade. Ele veio como o cordeiro de Deus que é o Senhor Jesus que a gente vê no livro do Apocalipse de Capítulo 6, que abre o primeiro dos sete selos, inaugura-se assim a quarta e última época, mas antes disso nosso Senhor tirará a sua Igreja deste mundo. Este evento, meu amigo, é conhecido como ‘O Arrebatamento’ como está descrito em primeiro Tessalonicenses Capítulo 4. Leia depois na sua Bíblia. (Freitas, 2021c)

Desse modo, os convertidos, os verdadeiros fiéis e doadores generosos da IURD, serão poupados dessas tribulações e subirão aos céus para viver em plenitude por toda a eternidade. O dia do arrebatamento conflui com o dia da própria morte e as duas mensagens são veiculadas concomitantemente exortando o seguidor a se converter o mais rápido possível, no programa de 1 de junho de 2021:

Qual será o destino da sua Alma, meu amigo, quando você terá que enfrentar a morte separar então, sua alma se separar do corpo ela irá ou para Deus ou para o Inferno. essa escolha ela tem que ser feita agora, por isso não brinque com a sua salvação, Cada Minuto, segundo conta, domingo vamos estudar o livro do apocalipse hoje pode ser o seu último dia de vida, a sua última oportunidade para se arrepender e se entregar por completo ao senhor Jesus e ser salvo, por isso tome a decisão, aí agora, e se batizar nas águas, pelo Espírito Santo para que você esteja pronto para viver, para morrer ou para ser arrebatado. (Igreja Universal, 2021c)

“Entregue-se por completo ao senhor Jesus”, eis a mensagem perpetuada pela IURD e que propõe oferecer um sentido existencial para os tempos da pandemia de Covid-19, prenúncio de uma morte ou arrebatamento próximos. Para isso, os programas se esforçam em repetir constantemente o convite à conversão.

Convite a se Converter

Ao longo da pandemia, a IURD convida os adeptos a estudar presencialmente o livro do apocalipse bíblico e um livro redigido por Renato Cardoso chamado “A terra vai pegar fogo”. Os convites a esses estudos fazem parte da liturgia diária do programa apresentado. Além disso, o bispo reitera diariamente o chamado à conversão, simbolizado no batismo nas águas ou com o Espírito Santo. Em 14 de outubro de 2020, disse o Bispo Júlio:

Nesse domingo nós iniciaremos aqui no templo de Salomão o estudo do Apocalipse às dezoito horas. Traga sua Bíblia, chegue cedo, recolha um pouco da água aqui do posto do solo sagrado. Nós vamos ministrar o impossível



na sua vida e vamos ter a oportunidade de estudar capítulo e versículo por versículo do livro do apocalipse.
(Igreja Universal, 2020)

O aceite ao convite consolida todo o esforço empreendido no conteúdo emitido para que os fiéis busquem um templo da IURD e se convertam.

Discussão

Podemos resumir os achados de nossa coleta de dados da seguinte forma: o período entre 13 de outubro de 2020 a 7 de julho de 2021, coincidente com um dos piores momentos da pandemia da Covid-19, a IURD se esforçou em emitir um conteúdo no qual os fatos concernentes a esse fenômeno fossem interpretados como um sinal inequívoco do fim dos tempos, o que incluía a volta de Jesus e o arrebatamento dos convertidos. Com essa interpretação, a IURD apelou constantemente por meio de exortações e ameaças para que os fiéis se convertessem para se livrarem dos castigos prometidos nas escrituras sagradas aos não convertidos e infiéis, e pudessem, assim, lograr as benesses do reino dos céus.

Não parece haver nada de novo no conteúdo apresentado para o leitor pouco familiarizado com as distintas orientações teológicas no meio evangélico. O que foi emitido faz parte do *script* pentecostal e protestante desde seu surgimento, mas não é praxe nos meios neopentecostais que se orientam pela teologia da prosperidade. O tema do Apocalipse ou da salvação era um tema secundário e até esquecido nas pregações dos pastores da IURD e outras denominações dessa linha (Bonfatti, 2000; Mariano, 2014). A ênfase recai muito mais na resolução dos conflitos terrenos, de ordem psíquica ou familiar, e na possibilidade de prosperidade financeira, o que faz com que os testemunhos dos fiéis recém-convertidos se concentrem basicamente nesses pontos. O pós-morte, tema tão caro aos pentecostais clássicos, deu lugar à vida terrena, sendo essa a principal inovação da pregação neopentecostal.

Essa mudança de conteúdo de pregação demonstra quão versáteis e flexíveis podem ser os discursos emitidos pela IURD, uma vez que, além de se apropriar de ritos e curas de outras denominações e espectros religiosos (Sanchis, 1997), pode também mudar a centralidade da interpretação cosmológica a depender da ocasião. Dessa forma, atendem às demandas de cada momento histórico e tendem a ser coerentes com as possibilidades existenciais de seus fiéis. Em um momento de crescimento econômico e possibilidades de ascensão e prosperidade, o discurso se volta para as camadas médias que vislumbram a ascensão socioeconômica. Por outro lado, em um momento de crise sanitária, social e econômica como o desse período, o discurso se volta para a salvação e a vida pós-morte.

Sem uma centralidade teológica, os sentidos e ritos variam de acordo com as necessidades e vivências de cada momento, visando, assim, oferecer subsídios simbólicos para que as pessoas expressem o seu vivido e vislumbrem o seu porvir. Nesse sentido, a psicologia fenomenológico-existencial pode nos esclarecer algumas questões importantes.

A primeira operação que se vislumbra é a transformação da angústia em medo. Se por um lado a pandemia de Covid-19 nos convoca a um lugar inseguro, uma vez que bloqueia o porvir esperado, por outro ela propicia o sentimento da angústia que, segundo May (1996), desvela o sentimento de não ser, revelando a insegurança da condição humana. Lidar com esse sentimento é, segundo o mesmo autor, o caminho para uma existência livre e autêntica. Por outro lado, transformá-lo em temor ou medo é objetivar o que desvela o nada, tentando dar visibilidade objetiva para aquilo que é sentido subjetivamente e, ao mesmo tempo, livrando o sujeito de lidar com a angústia como um sentimento subjetivo, uma vez que se encontra algo objetivo que se deve evitar.

Da mesma forma, o conteúdo emitido pela IURD aponta para um porvir que não está no mundo, mas fora dele, em uma vida pós-morte. Se em termos existenciais a angústia desvela o possível próprio, um desvio da angústia aponta para caminhos impróprios, ou seja, não construídos pelo sujeito desde sua singularidade. O porvir que se aponta está na conversão, adesão incondicional aos ritos e preceitos da IURD, que garantiria essa segurança ontológica que tanto falta nesse momento pandêmico. Da mesma forma, a essa falta de segurança de vir-a-ser é oferecido um modo de estar-no-mundo (Kusch, 2007/1976), ou seja, na impossibilidade de um projeto que promova alguma realização mundana, o melhor é estar conectado a uma comunidade que ritualiza simbolicamente os conflitos vividos desses tempos.

O negacionismo enfrentado ao longo dessa pandemia, que nega fatos como a letalidade do vírus, a eficácia das vacinas em prevenir o agravamento da doença e a necessidade de isolamento social para prevenir o contágio e, conseqüentemente, o maior número de óbitos, compõe a mesma lógica. Frente a algo que convoca os humanos a se deparar com a sua finitude e a angústia inerente a essa condição, os mesmos humanos tendem a, não negando a morte, fugir desse sentimento que os recoloca frente à sua condição singular e livre.

Segundo Martin-Santos (2004), a angústia pode se manifestar pelo terror que se personifica em seres diabólicos capazes de nos destruir e contra os quais poder-se-ia magicamente se livrar pelos ritos e sacrifícios. O terror, por sua vez, é um modo de objetivar a angústia, tal qual o medo. Para o autor, o terror se manifesta de três formas: a) cósmico, relativo ao espaço; b) relativo ao Outro; e c) relativo ao trágico. O segundo interessa a este estudo para a discussão dos resultados desta pesquisa.

O terror cósmico remete à apreensão da espacialidade e se refere à vivência infantil em relação ao espa-



ço. Concretamente se dá pela fobia a espaços diversos, como a agorafobia, medo do escuro, claustrofobia, ansiedade generalizada, entre outros. O terror em relação ao Outro se dá em outro período do desenvolvimento humano, coincidente com a vivência do Édipo tratada pela psicanálise. Trata-se da ambiguidade da apreensão do Outro com que a criança lida que pode lhe aparecer ora como protetor, ora como aniquilador, tecendo-se uma diáde na qual a angústia se localiza projetando as necessidades de segurança, Outro protetor, e evitando o aniquilamento, projetado no Outro aniquilador. Parece esse o papel que o discurso da IURD exerceu durante a Pandemia: se por um lado eles se apresentam como lugar de proteção à angústia, oferecendo a segurança da salvação eterna, por outro, pelo lado da aniquilação, objetiva as ameaças, como sinais do fim dos tempos. A “China comunista”, as mudanças sociais e culturais nomeadas como “ideologia de gênero”, os organismos multilaterais e as mudanças históricas do capitalismo contemporâneo compõem o rol de sinais desse tempo de aniquilação. Isso oferece ao sujeito certa segurança frente ao inominável da angústia que, em última instância, refere-se ao inominável da morte. Lidar com a angústia frente ao inominável, segundo Martin-Santos (2004), faz parte do terror trágico.

Esse último não é alienante, no sentido de projetar em outrem a angústia inerente à condição do existir, mas em se deparar com o nada da nossa condição e a partir dele projetar saídas e possibilidades. Tal angústia vivenciada através do trágico não é necessariamente uma saída ateia frente ao problema da existência, mas é consoante com alguns pensamentos teológicos advindos do protestantismo, como o de Kierkegaard e Paul Tillich. A forma como a IURD lida com as questões existenciais remetendo-as a saídas alienadas e alienantes diz mais respeito a uma instrumentalização do problema ontológico do que a uma teologia verdadeiramente consolidada nos mistérios que pairam sobre a fé.

Considerações Finais

Ao tratar a possibilidade de morrer como algo puramente objetivo e que pode acontecer a qualquer outro animal, a mídia e as autoridades deixaram vago o aspecto existencial que essa situação enseja, qual seja, responder ao sentido da morte é também responder ao sentido da vida. Em uma sociedade como a nossa, o sentido da vida tornou-se uma mercadoria, sendo comercializado como qualquer outra. Entendemos que o discurso da IURD ofereceu, neste tempo de pandemia, sentidos de vida prontos, em pacotes para serem comprados e consumidos através de ritos artificialmente criados e manipulados de acordo com a ocasião.

Cabe, então, às/aos psicólogos(as) um esforço maior em gerar conteúdos, práticas e intervenções terapêuticas que ofereçam um suporte necessário à experiência da angústia em momentos de crise como o ainda vivido decorrente da pandemia, promovendo um trabalho mais ético e respeitoso com a condição humana em geral, evitando, dessa forma, a exacerbação de mecanismos de defesa que tendem a alienar o sujeito de sua experiência mais própria. A atuação clínica em massa de profissionais psi aliados às políticas públicas é imprescindível neste momento, tendo sido negligenciado ou não dado a importância devida durante a pandemia de Covid-19. Entende-se que psicólogos(as) devem se ater mais à realidade vivida da população a que prestam serviços, não apenas no que concerne às políticas voltadas à cidadania, mas sobretudo aos aspectos simbólicos e existenciais vivenciados pela população, a fim de se aproximar mais do contexto vivido de quem procura estes(as) profissionais.

Referências

- Bardin, L. (2004) *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Blankenburg, W. (2013). *La pérdida de la evidencia natural. Una contribución a la psicopatología de la esquizofrenia*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Bonfatti, P. (2000). *A Expressão Popular do Sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas.
- Dantas, B. S. A. (2013). Psicologia Política das Religiões: uma análise dos símbolos e ideologias da Igreja Universal do Reino de Deus. *Revista Psicologia Política*, 13(28), 489-506. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2013000300006&lng=pt&tlng=pt
- Frankl, V. E. (1978). *Fundamentos antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freitas, J. (2021a, janeiro 29). *Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas 29/01/2021* [Vídeo]. Youtube. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=hFzq2PZ4W_c
- Freitas, J. (2021b, maio 4). *Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas 04/05/2021* [Vídeo]. Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=vi6WIBRUdYQ>
- Freitas, J. (2021c, maio 12). *Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas 12/05/2021* [Vídeo]. Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=2POkvxBpdx8>



- Guerreiro, C., & Almeida, R. (2021). Negacionismo Religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na Pandemia Covid-19. *Religião & Sociedade*, 41(2), 49-73. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n2cap02>
- Igreja Universal. (2020, outubro 14). *Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas 14/10/2020* [Vídeo]. Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=GjJxm5s8uUs>
- Igreja Universal. (2021a, maio 5). *Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas 05/05/2021* [Vídeo]. Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=kMukbuLcZ1E&t=560s>
- Igreja Universal. (2021b, maio 6). *Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas 06/05/2021* [Vídeo]. Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=VLIibuetpbM&t=300s>
- Igreja Universal. (2021c, junho 1). *Oração às 18h com o Bispo Júlio Freitas 01/06/2021* [Vídeo]. Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HPmyVNHTK9M>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. (2012, 29 de junho). *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. Recuperado de: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>
- Kusch, R. (2007). *Geocultura del Hombre Americano* (1976). In R. Kusch *Obras Completa*. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross. (Obra originalmente publicada em 1976.)
- Mariano, R. (1996). Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. *Revista USP*, 31, 120-131. Recuperado de: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i31p120-131>
- Mariano, R. (2014). *NeoPentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Martín-Santos, L. (2004). *El análisis existencial. Ensayos*. Madrid: Triacastela.
- May, R. (1996). *O Homem à procura de si-mesmo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Moffatt, A. (2007). *Terapia de Crisis: la emergencia psicológica*. Buenos Aires: Edición Bancavida.
- Sanchis, P. (1997). As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte -Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 1(2), 28-43. Recuperado de: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412>
- Scaldeferro, M. C. S. (2021). A biopolítica da pandemia: Agamben e Bolsonaro entram em um bar. *Griot: revista de filosofia*, 21(3), 319-335. Recuperado de: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i3.2354>
- Sokolowski, R. (2000). *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Universo Online – UOL. (2020, 15 de setembro). *Veja quais deputados e senadores fazem parte da bancada evangélica*. Congresso em Foco. Recuperado de: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/congresso-nacional/veja-quais-deputados-e-senadores-fazem-parte-da-bancada-evangelica>

Recebido em 25.04.2023 – Primeira Decisão Editorial em 21.09.2023 – Aceito em 28.05.2024



A HUSSERLIAN PERSPECTIVE ON THE PHENOMENON OF TIME AND ITS CONTRIBUTION TO HEALTH PSYCHOLOGY

Uma perspectiva husserliana sobre o fenômeno do tempo e sua contribuição
em psicologia da saúde

GILLIANNIO JOSÉ MAZZETTO DE CASTRO*

Una perspectiva husserliana sobre el fenómeno del tiempo y su aporte a la en
psicología de la salud

Abstract: This article introduces a phenomenological consideration of the concept of time, its perception, and its role in health psychology research. Our hypothesis is that this concept has changed during its history in the Western world, and these changes have impacted how contemporary research is conducted in health psychology. Methodology, this is a theoretical paper within phenomenological tradition in approach to Psychology research. This article is organized into three parts: (1) brief history of the concept of time and its perception in the West, (2) Husserl's phenomenological considerations of the concept of time, and (3) the impact of the concept of time on health psychology research looking for possibilities of application in the practice of psychological research. We note the intrinsic relationship between the perception of time and how time establishes a horizon for health psychology research. Conclusion, We note the intrinsic relationship between time perception and how the concept of time establishes a horizon for health psychology research. Possibilities, we can see the necessity to associate the reflection about time with the process of narrative construction and with psychopathology as well. In a special way, its reflection could help to understand the process of depression disease. **Keywords:** Phenomenology; Health Psychology; Time.

Resumo: Este artigo apresenta uma consideração fenomenológica do conceito de tempo, sua percepção e seu papel na pesquisa em psicologia da saúde. Hipótese: o conceito mudou ao longo de sua história no mundo ocidental, e essas mudanças impactaram a forma como as pesquisas contemporâneas são conduzidas em psicologia da saúde. Metodologia, trata-se de um artigo teórico de tradição fenomenológica em aproximação com a pesquisa em Psicologia. Este artigo está organizado em três partes: (1) um breve histórico do conceito de tempo e sua percepção no Ocidente, (2) concepções de Husserl sobre o conceito de tempo e (3) o impacto do conceito de tempo na pesquisa em psicologia da saúde buscando possibilidades de aplicação na prática da pesquisa psicológica. Notamos a relação intrínseca entre a percepção do tempo e como o tempo estabelece um horizonte para a pesquisa em psicologia da saúde. Conclusão, podemos constatar que a perspectiva husserliana do tempo pode auxiliar a Psicologia, principalmente, a Psicologia fenomenológica a aprimorar a compreensão da experiência humana. Possibilidades, podemos ver a necessidade de associar a reflexão sobre o tempo com o processo de construção narrativa e com a psicopatologia. De modo especial, sua reflexão pode auxiliar na compreensão do processo da depressão. **Palavras-chave:** Fenomenologia; Psicologia da Saúde; Tempo.

Resumen: Este artículo presenta una consideración fenomenológica del concepto de tiempo, su percepción y su papel en la investigación en psicología de la salud. Hipótesis: el concepto ha cambiado a lo largo de su historia en el mundo occidental, y estos cambios han impactado la forma en que se realiza la investigación contemporánea en psicología de la salud. Metodología, es un artículo teórico de tradición fenomenológica en aproximación con la investigación en Psicología. Este artículo está organizado en tres partes: (1) una breve historia del concepto de tiempo y su percepción en Occidente, (2) las concepciones de Husserl sobre el concepto de tiempo y (3) el impacto del concepto de tiempo en la investigación en la psicología de la salud buscando posibilidades de aplicación en la práctica de la investigación psicológica. Notamos la relación intrínseca entre la percepción del tiempo y cómo el tiempo establece un horizonte para la investigación en psicología de la salud. En conclusión, podemos ver que la perspectiva husserliana del tiempo puede ayudar a la Psicología, especialmente a la Psicología fenomenológica, a mejorar la comprensión de la experiencia humana. Posibilidades, podemos ver la necesidad de asociar la reflexión sobre el tiempo con el proceso de construcción narrativa y con la psicopatología. De manera especial, su reflexión puede ayudar a comprender el proceso de la enfermedad depresiva. **Palabras llave:** Fenomenología; Salud psicológica; Tiempo.

* Universidade Católica de Brasília e Universidade Paranaense/Campus Umuarama, Paraná. Email: gillianno@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3354-4330>



Introduction

This article employs Husserl's phenomenological perspective, mainly from *Lessons for a Phenomenology of the Time Consciousness [1893–1917]* (2004), and applies it to the concept of time, its perception, and its role in health psychology research. In his work, Husserl critically develops the idea that the experience of the world is formed from temporal experience (Holanda, 2016; Luz, 1995; Werneck, 2013) increased regarding the relationship between perception of the present moment and state of satisfaction with one's life (Miller et.al. 2019; Lennings, 2000; Murgas, 2022).

However, according to Holanda (2009), in health psychology, the question of the perception of time and its relationship with mental health is underexplored. Employing a phenomenological approach to examining the perception of time is essential when reflecting on health psychology research, since the phenomena of being "healthy" or "ill" are perceived in a temporal context.

A person is healthy now, was healthy in the past, or will be healthy in the future, all of which involve temporal perception. From a phenomenological perspective, we can consider time as a structure that allows for and influences the process of the perception of any phenomenon (Husserl, 2004, Kappor et. al. 2022).

It also enables human beings to experience the world (Husserl, 2006). This phenomenological theory has been widely used in health psychology research (Amatuzzi, 2009; Castro & Costa, 2017; Correia, 2006; Giorgi 2009; Holanda, 2016; Lim & Costa, 2016, Sousa, 2014, 2017; Zahavi, 2008).

Our hypothesis is that this concept has changed during its history in the Western world and that these changes have affected contemporary health psychology research. One way the phenomenon of time can affect health psychology research involves the perception of health as something that emerges within a context, inside a Lifeworld (Husserl, 2006).

Therefore, elucidating the concept of time can allow for deeper reflection on the components of health psychology, affirming Husserl's (2004) view that perception occurs in a temporal context. If we consider a mental health phenomenon as a mode of perceiving and relating to the world, then it follows that this occurs as a temporal phenomenon. This happens because there is a concrete and deep relationship between the concept of time and the constitution of the world experience, whether in the form of meaning, narrative and relationship with oneself. This can be observed in what Heidegger called *Jemeinigkeit* (Heidegger, 2015) which would be the fundamental characteristic of human existence insofar as it assumes a privileged role in the elaboration of the question of being.

To achieve the aims of this research, this article is structured in three parts: (1) from a Western perspective, we illustrate diverse meanings of time and how they affect the way individuals perceive and conceive of their relationship with the world and with culture (Hartog, 2003a); (2) we reflect on the concept of time using Husserlian phenomenology, highlighting perception and consciousness; and (3) we discuss how historical changes in the concept of time and Husserlian thought have affected health psychology research.

We believe this article contributes to an understanding of temporal reality beyond the chronological model, characterized by the discipline of time in days, hours, minutes and seconds. The time marked by the clock and calendar. In addition, it introduces the self's experience of time as having a direct influence on the perceptions of the world.

Finally, we also suggest that reflecting on the perception of time using Husserlian phenomenology can aid the field of health psychology, especially regarding perceptions of the world; specifically, it can help to advance experiential writing and themes, such as the production and promotion of health.

In this paper we understand health as a physical, mental, and social interaction between the individual and the environment, with the result being the individual's well-being (Medeiros, Bernardes, & Guareschi, 2005). Thus, it is logical to reflect on historical regimes of time and their relationship to the perception of time and health psychology research.

Historical Regimes of Time in the West

In the West, various concepts of time have been constructed and are intertwined, producing transformation over time. This process can be observed in Hartog's concept of "regimes of historicity." According to him, "Regimes do not merely trace time in a neutral way, but rather they organize the past as a sequence of structures. It is an academic framework of the experience (*Erfahrung*) of time ... [that] shapes our ways of speaking about and experiencing our own time" (Hartog, 2003a, p. 12).

For instance, the construction of Prague Castle (Czech Republic) lasted from the 9th century to the 20th century. One might wonder if the perceptions and experiences of time among those who began its construction differed significantly from those of the people who finished it.

A vassal from the 9th century probably believed he would never see the castle finished; however, a worker in the 20th century expected that he or she would. Therefore, regimes of historicity conform to our



perceptions of the past—a structured sequence of events—as well as the way we experience and talk about time in the present. In Greece, as early as 8 BC, the titan Cronus was presented as the devourer of his children. This represents one of the earliest forms of the perception and conceptualization of time in the history of Western thought (Jaeger, 2003).

In antiquity, around the 4th or 5th century BC, whether in Greece with Thucydides or in the Roman culture the idea of time and history arose as *Historia magistra*, a term coined by Cicero (Hartog, 2003a). In this book, historical time is confirmed by the testimonies and reports of those who acted in history (e.g., assemblies, rulers, heroes, gods).

According to Hartog (2011), history was organized as an account of examples intended to educate citizens and produce clarity for politicians. In this scenario, the most critical period was the past—the time of the stories—which could lead one to an essential trait for reflection. In other words, there were temporal and spatial markers that ontologically ended up regulating life.

Part of this concept of time still exists today, especially in science, where temporal markers produce sensibilities (i.e., ways of perceiving and dealing with experiences). For example, the way senior researchers conduct research is influenced by their experiences of time and space, which derive from their stories.

In the context of the ancient Western world, we can note that Aristotle (384–322 BC) was one of the first thinkers to present time as a non-ontological subject. Aristotle defined time as “the number of movements according to [what happened] before and after, and it is continuous, because it is a number of something continuous” (1995, p. 156). In this context, time began to be considered on the basis of one of its properties—it can be counted and measured.

Further, these regimes established the ability to measure what time was (i.e., the past), what it is (i.e., the present), and what it will be (i.e., the future). They also established patterns of continuity. The result was that time became a mathematical category; it could be referenced as a “thing” for “someone.” One example is the calendar, or the division of time like years, months, weeks, days, hours, minutes, and seconds.

A second trait that is strongly present in health psychology as a scientific discipline is that time includes a schedule that describes when something must be done. Time is a measurable and predictable variable, which creates predictability in the results of health psychology research. Terms such as “hypotheses” or “expected results” announce this reality.

Regarding research projects, it is possible to note that parts of the conclusions or hypotheses are already present, albeit as formal aspects of the elaboration of the research.

Another regime of the historicity of time was developed by Augustine (5th century AD), who was influenced by the regime of the *Historia magistra* (Franco Jr., 2000; Hartog, 2003a; Koselleck, 2006). In the *Confessions* (397–398/2001), Augustine asks, “What is time?” His answer is that, aside from the external reality of time as a measure of movement, time also comprises the capacity of the soul to extend, or *intentio anima*. In turn, *distentio* is the way a person apprehends the content of the world as sensations, impressions, and memory.

The Augustinian proposition presents an interesting characteristic for reflection on the perception of and concept of time: time not only measures the movement of beings but also contributes to the process of the perception and signification of the world and of itself, because it leads the subject to create an experience out of these realities.

Further, Ricoeur (2010) comments, “From Augustine, time becomes an ‘inconclusive rumination,’ whose only replica is the narrative activity” (p. 16). The concept of *distentio anima* allows us to think of a world that can be narrated as a succession of impressions in the soul. Consequently, the time of consciousness arises.

This consideration may help illuminate one of the expected results of health psychology research—namely, publication. Articles, book chapters, publications, and products can be understood as narratives of space-time experience organized and decoded within a common language and in accordance with a discursive horizon, which is understood as a representative model or an epistemological field.

It is because researchers gain world experience by being with others and interacting with them, that it is possible for them to build an organized impression of this experience in the narrative context. Considering this concept, we can observe that research does not arise just through a set of theories, instruments, intuitions, or agreements; rather, it is constituted from a world experience involving researchers, participants, and potential readers.

The vision of time within what Hartog (2003a) calls the “modern regime” is characterized by significant changes in relation to the old regime, magistracy history, and medieval regime of Christian times. According to Hartog, “In the modern regime, instead of several histories, history comes to be understood as a single process” (2003b, p. 13) involving the notion of “history as progress” (p. 21).

Unlike the classical regime, which turned to past feats, or even the medieval period, which dealt with Christianity, the modern regime is organized around a project of the future, mechanically and chronologically organized via thinkers such as Galileo, Descartes, and Newton. “Time was instrumentalized as a mere chronology,” Hartog says of this regime (2003b, p. 22). Consequently, a form of substantialism of time arises (Hansen, 1999).

In the modern historical regime of time, temporal units are thought of in the same way as spatial units; time is divided into parts just as one would divide space. This produces a mindset effect that addresses time



mostly under its chronological aspect, such as a clock or calendar. A portion of time is measured in an analogous manner to a portion of space.

With the advent of modernity and the transformation of productive models from manufacturing to industrialist, the ability to control chronological time and space means knowing how to control economic productive processes. Consequently, because time has become a dynamic structure for obtaining goods, it has been increasingly necessary to refine and use instruments and strategies to measure time. Thus, time has ceased to be an attribute and has become a criterion: “wasting time” means losing money, publications, or even one’s place in the world of researchers and research.

With the crises of the modern regime, a regime of the historicity of time arose in the West, which Hartog describes as “in the present and nothing beyond the present” (2003b, p. 25). It was within the context of crises of the project of modernity and of modern rationality that Husserl developed his phenomenological perspective. According to Fonte (2006), our reports and narratives reflect not only our past experiences but also our present experiences regarding the past.

Reflecting on the relationship between time and research in health psychology, we may intuit that the main conclusion here is that all research develops not in the present of the researcher’s history but, rather, as a future of the past: the future, because it is fundamentally organized under the artifice of anticipation—which, in research protocols, may come in the form of hypotheses, expected results, or problems—and the past, because every act of reflection and memory, as Husserl shows, results from the retention of content units logically organized into a continuum.

Husserlian Phenomenological Perception of Time

In Husserl’s work, the question of time-consciousness and its perception originated within the crises of the modern regime. He attempted to establish the means for understanding the phenomenon that fled the bonds of subjectivism or relativism—a method called “phenomenology.” Works such as “The phenomenology of internal time-consciousness” (2004), “The Manuscripts of Bernau [1917–1918]” (2010), and “The C-Manuscripts [1929–1934]” (2001) address this issue. Of these three works, we will focus on the first since it considers how the perception of time subjectivity structures world experience (Oliveira & Zilio, 2006).

The first work to deal strictly with time, *The phenomenology of internal time-consciousness* (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins; Husserl, 2004) emerged from a period in which Husserl tried to move from a descriptive psychology toward a focus on acts of consciousness as intentional acts that suppose a correlation between a subject and an object, or the mode of reference between consciousness and content (Husserl, 2007).

In later works, such as *Logical Investigations and Ideas* this correlation is between noesis and noema, or “noetic-noematic correlation”, which is read in the lines of a pure consciousness, then of pure acts and pure objects. The point of departure of the first edition of *Logical Investigations* is descriptive psychology, and the assertion that empirical and sensuous consciousness is always embedded with time: psychological acts and spatial objects are always displayed within objective time.

Meanwhile, Husserl’s “*Logical Investigations*” (2007) concerns transcendental phenomenology, or pure consciousness, which is questioned by the essential and universal contents of consciousness, as discussed in works such as *Ideas for a Pure Phenomenology* and *for a Phenomenological Philosophy* (Husserl, 1950; Lavigne, 2005).

In the aforementioned “*The phenomenology of internal time-consciousness*,” Husserl uses the categories of previous works to establish his own reflection on the perception of time. One example is the concept of “back to things themselves” (“*zuden Sachen selbst*”; Husserl, 1992, p. 10), which refers to acts or modes of consciousness that allow us to know an object—not in itself but as an object or mode of knowledge (Husserl, 1992, 2007).

The search for the absence of presuppositions, *Voraussetzungslosigkeit*, is understood as the ability to refer all intuitive data and knowledge to the horizon where they arise; here, “intuitions should be taken only in the sense that they were intuitively established” (Husserl, 1992, p. 29, 2007, p. 49).

From these reflections, Husserl conceived of units of time as immanent objects, or the perception of a phenomenon by a subject who perceives by means of an intentional movement, understood as intentionality in the act apprehending phenomenal content (i.e., the phenomenon of a real object). These units create impressions in the subject—always in the form of present-acts at the moment of perception—and are gradually stored by creating the mode of the course.

Writing about the ability to perceive and retain sound, Husserl explains the logical path of his theory of time consciousness as follows: We can make evident statements about the immanent object in itself: that it now lasts; that a certain part of the duration is drained; that the point of the duration of the sound picked up in the now (with its sound content, of course) goes back constantly to the past and that a little ever new of the duration is put in the now or is now; that the duration elapsed departs from the now-current point, which is without ceasing to fill in any way, moves to a past that is always “further apart” and the like (2004, p. 58).

The concept of temporal object, or immanent object, can help to clarify the process of understanding the elaboration of statements and information in health psychology. When Husserl proposes the immanent



object as the first unit of temporal perception, it includes the memories, instant empirical perceptions, and experience that ultimately influence the understanding of reality itself and how it is handled.

This situation also arises when a researcher interacts with his or her researched reality, which involves a series of theoretical elements and experiences that are fundamental to the reading of that reality. Here, there is a need to further reflect on Husserl's temporal categories in terms of how dialogue based on health psychology research can help to clarify concepts.

An immanent object, as the object of a consciousness that perceives itself and the world, needs an intentional consciousness capable of perceiving it, thus following the principle of intentionality understood as being directed to. For the subject, there is retentional consciousness, which stores content apprehended in the present in the form of memory (Husserl, 2004) or *duratio*, meaning what remains.

For Husserl (2004), the perception of phenomena always occurs in the present moment of consciousness and produces a continuum of impressions that gives rise to retentional content; that is, what is no longer a present impression but has been stored, thereby producing a forgetful ending sequence.

This sequence of impressions, which proceed and are organized from an original impression, is called the course mode. Husserl notes that "the course mode of an imminent temporal object [has its] beginning, a source point, so to speak. It is that course mode with which the immanent object begins to be. It is characterized as now" (2004, p. 60).

As they become more distant from the perception of now, impressions cease to be impressive content and become memory content, passing from an impressionable consciousness to a retentional consciousness. "Impressive consciousness becomes, in permanent current, an ever-new retentive consciousness" (Husserl, 2004, p. 62).

This raises a question: Does the content of consciousness accumulate only in the form of an impressive retentional consciousness? How, then, do we explain the phenomenon of reinterpretation? To this end, Husserl developed the theme of secondary retention or interactive recall. Here, "just as presentification's immediately add to perceptions, presentification may also occur in a self-sufficient manner, without aggregation to perceptions, and this will be the secondary memory" (2004, p. 67).

Secondary or interactive retention is what enables consciousness to make discoveries and intuitions. This is how consciousness produces inductive processes, which, together with deductive processes, comprise one of the two forms most used by science in the process of knowledge construction. As such, it is possible to apply Husserlian phenomenological thought to reflections on the processes of health psychology research.

Phenomenological Thinking about Time and Health Psychology Research

Based on The phenomenology of internal time-consciousness (Husserl, 2004), we can suggest that scientific research and writing begin with mimesis (i.e., memory), the fruit of the stored content of retentional impressions, which are reinterpreted in the act of scientific writing based on the author's present life.

The development of research and the future results are the fruit of this interaction between the participant(s)—whether an individual or a group—and the data stored by the researcher. This involves the sum of a series of retentions translated in the form of memory, information, knowledge, texts, databases, and so on. The experiences of the researcher and the participants provide the richest content for thinking about research practices themselves.

They are the constitutive marks left by the research experience, which gives the researcher and the participant the constitutive experience of being in the world as a researcher and a participant in a study. Such aspects are more salient than the validity of the method, instruments, and modalities of scientific practice.

Another author of phenomenology who can contribute to and elucidate our proposal is Alfred Shütz (1967; 2015, 2016) mainly through his concept of relevance, topical, interpretative, and motivational. Those compose experiential interaction and knowledge.

Therefore, from a phenomenological perspective, there is no research without interaction, mimesis, and reinterpretation of the content of life, which, in scientific writing, is translated in the form of a narrative of the world.

In health psychology, there are broadly two research modalities: quantitative research, characterized by using tools such as questionnaires and tests, and qualitative research, which includes narrative analysis and experience reports. Time perception is a key factor in both, albeit in distinct ways. In the qualitative perspective, time perception appears in the form of experience interpretation. In the quantitative approach, meanwhile, it arises as data interpretation.

Considering this in light of Husserl's time perception considerations, it is possible to conclude that the results of research are influenced and sometimes determined by the relationship between the content stored in the life of the subject and the phenomena stemming from the actual research, be it an individual, a community, or a certain reality. It means that secondary and sometimes neglected processes in the research process, such as worldview and values, must be highlighted or announced in advance, as an *epoché* exercise in which the phenomenon can manifest itself as a same.

Based on Husserl's reflections on time, we can see that the measurable time of the outer world, of the natural sciences, and time from the perspective presented in Lessons (2004), comprise an impressive reality that modifies the way a person perceives the world.



The time of consciousness is much more meaningful than the time measured by a clock; it is an existential mark that shapes the way a subject interacts with the world. Such a consideration may aid the process of reflecting on the capacity of health psychology research to describe a context in which the subject and the phenomenon interact without merging. This situation causes a continuous modification of the given and an enrichment of the research experience that is always updated in the living-present of those involved in it (Schütz, 1967).

Based on Husserlian phenomenology, it seems sensible to acknowledge that all research is the result of an intentional movement that can describe the perceived phenomenon and the experience the phenomenon produced, rather than the reality itself. On this, Husserl notes the following:

The apparition of the thing (the lived) is not the thing that appears (which presumably comes to us in its ipseity in flesh). We live the apparitions as belonging to the fabric of consciousness; things appear to us as belonging to the phenomenal world. The apparitions themselves do not appear, they are lived (1992, p. 360; 2007, p. 381).

The question of time, for Husserl, reveals an important reality for health psychology researchers—namely, that there is a subject who experiences the world. Considering this, areas such as health promotion/prevention research can be aided by asking who perceives the world (individual or community) and whether the person/group is healthy. This can enrich the notion of health as the result of a complex and ecosystemic interaction (Minayo, 2016) making the research process an act of continuous modification of the donor and the donated. This relationship leads the reflection back to the discussion about the horizons of *noesis* and *noema* within phenomenology as a method (Schütz, 2016).

Other examples include health care and public policies, which can be improved through reflections on time perception in the process of health construction, especially regarding the role of the subject who participates and develops in terms of quality of life (Bernardes & Marques, 2016; Costa & Bernardes, 2012).

After considering all these points the question that arises is: how this theory about inner time consciousness could help to understand the cases that health psychology researchers research?

A possible answer would be based on the consideration that all research takes place in the world of life as a construction of a narrative and a memory. In this way, research, linked and inserted in the world of life, can become a space of meaning and refounding of experiences based on the data of experience.

Final Remarks

By applying phenomenological reflections on time perception to health psychology, we can see that the form by which people perceive time is directly connected with their reality perception and world experience. This induces reflection on the need for the health psychology to reach a different horizon—namely, the perception of time as an element that allows researchers to perceive and produce a discourse about the world apprehended in the form of a phenomenon. This dimension ultimately influences, in an important way, the way research is produced and structured.

The path created within historicity regimes allows researchers to see that multiple approaches to the concept of time have determined how perceptions of and interactions with this concept have developed.

Relegating time to merely a physical-mathematical concept—a chronological dimension—produces a reductionism that fails to capture the entire dimension of experience and the relationship between time and world perception.

In health psychology research, the researcher receives and creates impressions that modify him or her as well as the researched reality. This is made possible by spatiotemporal interactions between the elements involved in the research process.

A further factor fundamentally marked by the temporal question is the very process of organizing research results, whether in the form of temporal anticipation already present in the research project or in the form of conclusions in the presentation of the results. Time perception is fundamentally structured as a present that has a memory and projects itself into its future possibilities.

Finally, we should note the theoretical-methodological limitations of this study. First, this article addressed only the earliest articulation of Husserlian phenomenology—specifically, the Lessons. This selection produced, as an effect, a reflection in abstract terms on the phenomenon of the perception and consciousness of time. Husserl's later investigations, such as Bernau Manuscripts (2001) and C Manuscripts (2010), were not explored here. However, they will be discussed in a future article.

In addition, we selected studies from the field of health psychology that critically reflect on the relationship between phenomenology and health psychology (i.e., Amatuzzi, 2009; Castro & Costa, 2017; Correia, 2006; Giorgi, 2009; Holanda, 2016; Lim & Costa, 2016, Sousa, 2014, 2017; Zahavi, 2008). Selecting other studies would broaden the scope of this investigation. Nevertheless, we believe the propositions established here resonate with reflections on perceptions of time and forms of knowledge production in health psychology.

Increasingly, health studies are examining phenomenological reflections in dialogue with other sciences, such as neuroscience and neurobiology (e.g., Marbach, 2007; Zahavi, 2014). This demonstrates that phenomenological reflection can be used as a powerful interlocutor to deepen questions in health psychology.



References

- Agostinho. (2001). *Confissões* [397–398 d.C.]. Lisboa: Publicação impressa nacionalIN.
- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: Uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 26(1), 93–100. doi: 10.1590/S0103-166X2009000100010
- Aristoteles. (1995). *Física* [322 a.C.]. Barcelona: Editorial Gredos.
- Bernardes, A. G., & Marques, C. F. (2016). Psychology of health: Articulations between life and politics. *Quaderns de Psicologia*, 18(3), 69-81. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1367>
- Campos, J. R. A. Bonfim, M. C. S. Minayo, M. Akerman, M. D. Junior, & Y. M. Carvalho (Eds.), *Tratado de Saúde Coletiva*. São Paulo: HUCITEC.
- Correia, E. (2006). Uma visão fenomenológica-existência em Psicologia da Saúde. *Análise Psicológica*, 3, XXIV: 337–341. DOI: <https://doi.org/10.14417/ap.173> . Disponível em: <http://publicacoes.ispa.pt/index.php/ap/article/view/173>
- Costa, M. L., & Bernardes, G. A. (2012). Promoção de Saúde como afirmação da vida. *Saúde e Sociedade* (São Paulo), 21(4), 822–835. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902012000400003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/nbxGMc7J6K6G8gDDHWRHnvK/?lang=pt>
- Costa, M. L., & Castro, G. J. M. D. (2017). Fenomenologia e a pesquisa em psicologia da saúde. *Revista do NUFEN*, 9(3), 127-139. <https://doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol09.n03artigo18>. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2175-25912017000300009&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt
- Duarte, M. de F. P. Cassemiro, & R. H. de F. Campos (Eds.), *Psicologia, educação e o debate ambiental: Questões históricas e contemporâneas*. Belo Horizonte: Centro de Documentação e Pesquisa Helena Antipoff.
- Fonte, C. A. (2006). Narrative in psychological science as a process of meaning construction. *Psicologia: Teoria e Prática*, 8(2), 123–131. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1516-36872006000200009&lng=en&nrm=iso&tlng=en
- Franco Jr., H. (2000). *A idade média: Nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense Editora.
- Giorgi, A. (2009). *The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach*. Pittsburgh: Duquesne University Press
- Hansen, G. L. (1999). *Modernidade, utopia e trabalho*. Londrina: Edições CEFIL.
- Hartog, F. (2003a). Régime d'historicité. Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil.
- Hartog, F. (2003b). Tempo, história e a escrita da história: A ordem do tempo. *Revista de História* (São Paulo), 148(1), 9–34. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i148p9-34> . Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18952>
- Hartog, F. (2011). *Evidência da história: O que os historiadores vêem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Heidegger, M. (2015). *Ser e tempo*. Vozes: Petrópolis.
- Holanda, A. (2009). Fenomenologia e psicologia: Diálogos e interlocuções. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 15(2), p. 87-92. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000200002
- Holanda, A. (2016). Fenomenologia e psicologia no Brasil: Aspectos históricos. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 33(3), 383-394. <https://doi.org/10.1590/1982-02752016000300002>. Disponível em : <https://www.scielo.br/j/estpsi/a/fWx9mB4D9SBrFsDh74sFbKj/abstract/?lang=pt>
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913]. Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (1992). *Logische Untersuchungen, I. Teil: Unter suchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [1900–1901]. Hamburg: Felix Meiner Verlag.



- Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* [1929–1934] Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2004). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* [1893–1917]. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda.
- Husserl, E. (2007). *Investigações Lógicas. Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a teoria do conhecimento* [1900–1901]. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (2010). *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* [1917–1918]. Grenoble: Jérôme Millon.
- Jaeger, W. (2003). *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes.
- Jameson, F. (1988). *The ideologies of theory: Essays, 1971-1986*. (2 v.). London: Routledge.
- Kapoor, V., Dwarakanath, A., Safavi, S., Werner, J., Besserve, M., Panagiotaropoulos, T. I., & Logothetis, N. K. (2022). Decoding internally generated transitions of conscious contents in the prefrontal cortex without subjective reports. *Nature Communications*, 13(1), 1535. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41467-022-28897-2>
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio.
- Lavigne, J. F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Law No. 4.119, de 27 de agosto de 1962. Dispõe sobre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo. Brasília, Brasil, Diário Oficial da União, 5 set. 1962. Retrieved from: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L4119.htm
- Lennings, C. (2000). Optimism, satisfaction and time perspective in the elderly. *The International Journal of Aging and Human Development*, 51(3), 167-181. Doi: doi: 10.2190/06GK-WHER-37XC-BTRY. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11197731/>
- Lima, A. R. M., & Costa, M. L. (2016). As formas de apropriação da Fenomenologia na pesquisa no campo da Psicologia da Saúde, publicada como artigo científico e indexado no banco de dados Lilacs. In M. L. Costa, & J. A. Zanatta, (Eds.), *Psicologia da Saúde: Discussões temáticas* (p. 20-35). Campo Grande: Editora da UCDB.
- Luz, J. L. B. (1995). *Fenomenologia e Psicologia*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Marbach, E. (2007). Toward integrating Husserlian phenomenology with cognitive neuroscience of consciousness. *Synthesis Philosophica*, 44, 385-400. Disponível: <https://hrcak.srce.hr/23582>
- Medeiros, P. F., Bernardes, A. G., & Guareschi, N. M. F. (2005). O conceito de saúde e suas implicações nas práticas psicológicas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 21 (3), 263-369. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722005000300002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/XLJ5sc8mYcfXBwQQgscF5p-D/?lang=pt>
- Meyer, U. (2013). *The nature of time*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, B. K., Zivnuska, S., & Kacmar, K. M. (2019). Self-perception and life satisfaction. *Personality and Individual Differences*, 139, 321-325. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2018.12.003>. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0191886918306378>
- Minayo, M. C. (2016). *Contribuições da antropologia para pensar e fazer em Saúde*. In In. Gastão Wagner de Sousa Campos; Maria Cecília de Souza Minayo; Marco Akerman; Marcos Drumond Júnior; Yara Maria de Carvalho. *Tratado de saúde coletiva* (p. 201-230). Rio de Janeiro, Hucitec/Fiocruz (Coleção Saúde em Debate, 170).
- Mota, A. M, Del G., & Miranda, R. L. (2017). Desvelando estilos de pensamento –“Diagnósticos” nos Arquivos Brasileiros de Psicotécnica (1949–1968). In A. O. S. A. Duarte; M. F. P. Cassimiro & R.H.F. Campos (Orgs). *Psicologia, educação e o debate ambiental: questões históricas e contemporâneas* (p. 331-344). Belo Horizonte FAE/UFMG.



- Mota, A. M. Del G., Castro, E., & Miranda, R. L. (2016). "Problemas de ajustamento" e "saúde mental": Controvérsias em torno de um objeto psicológico. In L. P. Almeida (Ed.). *Políticas públicas, cultura & produções sociais* (p. 85–100). Campo Grande: Editora UCDB.
- Murgaš, F., Petrovič, F., Maturkanič, P., & Králik, R. (2022). Happiness or Quality of Life? Or Both?. *Journal of Education Culture and Society*, 13(1), 17-36. Doi: <https://doi.org/10.15503/jecs2022.1.17.36>. Disponível em: <https://jecs.pl/index.php/jecs/article/view/1408>
- Oliveira, C. M., & Zilio, D. (2006). Subjective experience of time in Husserl and Brentano: Contributions from the neurosciences. *Ciência e Cognição*, 8, 110–117. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1806-58212006000200012&lng=pt&nrm=iso&tlng=en
- Ricoeur, P. (2010). *Tempo e Narrativa* [2001]. (Vols. 1–3). São Paulo: Martins Fontes.
- Schütz, A. (1967). *The phenomenology of the social world*. Abingdon.
- Schütz, A. (2016). *Das Problem der Relevanz*. Suhrkamp: Frankfurt
- Sousa, D. (2014). Phenomenological psychology: Husserl's static and genetic methods. *Journal of Phenomenological Psychology*, 45(1), 27–60. doi: 10.1163/15691624-12341267
- Sousa, D. (2017). *Existential psychotherapy: A genetic-phenomenological approach*. Basingstoke: Palgrave Macmillan
- Werneck, B. D. (2013). Fenomenologia e psicologia clínica: Novas possibilidades de diagnóstico e tratamento. *Fenomenologia e Psicologia*, 1(1), 61–94.
- Zahavi, D. (2008). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, D. (2014). Empathy and other-directed intentionality. *Topoi* 33(1), 129–142.

Received 23 Jun 2023 – First Editorial Decision 20 Mar 2024 – Accepted 10 Jul 2024



A NOÇÃO DE SERENIDADE NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Doi: 10.62506/phs.v5i2.194

The Notion of Serenity in Heidegger's Thought

LUCAS CAMINHA CÂNDIDO VIEIRA*
FRANCISCO JOSÉ RODRIGUES**

La Noción de Serenidad en el Pensamiento de Heidegger

Resumo: O presente estudo tem por intuito primordial apresentar a noção de serenidade pensada por Heidegger. Considerando que esta complexa noção – evocada da tradição mística medieval – pressupõe um percurso prévio percorrido por Heidegger, tratamos de apresentar, na introdução e de forma sumária, algumas das pegadas desse caminho: sintetizamos, assim, a analítica existencial elaborada pelo Filósofo da Floresta Negra em *Ser e Tempo* (2014/1927). Tratou-se de realizar um estudo teórico, valendo-se da obra do filósofo alemão como principal fundamento e dos comentários enquanto materiais complementares. A discussão que se dividiu em três partes: 1. Crítica do pensamento moderno-científico. 2. Técnica, Metafísica e Atitude Existencial. 3. Serenidade: acenos à Psicologia. Nessa divisão, foram abordados os primórdios da racionalidade grega em seu processo de instituição da racionalidade ocidental, bem como a sua radicalização na modernidade e a sua conversão no horizonte da tecnociência. Confrontando esse processo histórico, apresentamos o pensamento fenomenológico como ponte que transiciona o homem para um horizonte diverso. A noção de serenidade contém um potencial assombroso: ela é capaz de dizer, simultaneamente, sim e não, ao mundo da técnica: ela diz sim, pois não recusa que a técnica está aí; mas também diz não: pois o questiona e o desnaturaliza.

Palavras-chave: Heidegger. Fenomenologia. Hermenêutica. Ontologia. Psicologia.

Abstract: The primary intention of this present study is introducing the notion of serenity as conceived by Heidegger. Considering that this intricate notion, drawn from the medieval mystical tradition, presupposes a preceding path traversed by Heidegger, we aim to succinctly present, in the introduction, some of the footprints of this journey: thus, we synthesize the existential analysis elaborated by the Philosopher of the Black Forest in *Being and Time* (2014/1927). This endeavor involved conducting a theoretical study, drawing upon the work of the German philosopher as the principal foundation, supplemented by commentaries as additional materials. The discussion unfolds in three parts: 1. Critique of modern-scientific thought. 2. Technique, Metaphysics, and Existential Attitude. 3. Serenity: gestures toward Psychology. Within this division, we address the origins of Greek rationality in its process of establishing Western rationality, as well as its intensification in modernity and its transformation within the horizon of technoscience. Confronting this historical process, we present phenomenological thought as a bridge that transitions humanity towards a distinct horizon. The notion of serenity holds a profound potential: it is capable of simultaneously affirming and negating the world of technique - it says yes, as it does not reject the presence of technique; yet it also says no, as it questions and denaturalizes it.

Keywords: Heidegger. Phenomenology. Hermeneutics. Ontology. Psychology.

Resumen: El presente estudio tiene como principal intención introducir la noción de serenidad tal como la concibió Heidegger. Considerando que esta compleja noción, proveniente de la tradición mística medieval, presupone un camino previo recorrido por Heidegger, nuestro objetivo es presentar de manera sucinta, en la introducción, algunas de las huellas de este recorrido: así, sintetizamos el análisis existencial elaborado por el Filósofo del Bosque Negro en *“Ser y Tiempo”* (2014/1927). Este esfuerzo involucró la realización de un estudio teórico, basado en la obra del filósofo alemán como fundamento principal, complementado con comentarios como materiales adicionales. La discusión se desarrolla en tres partes: 1. Crítica del pensamiento moderno-científico. 2. Técnica, Metafísica y Actitud Existencial. 3. Serenidad: gestos hacia la Psicología. Dentro de esta división, abordamos los orígenes de la racionalidad griega en su proceso de establecer la racionalidad occidental, así como su intensificación en la modernidad y su transformación dentro del horizonte de la tecnociencia. Enfrentando este proceso histórico, presentamos el pensamiento fenomenológico como un puente que transita hacia un horizonte distinto. La noción de serenidad tiene un potencial profundo: es capaz de afirmar y negar simultáneamente el mundo de la tecnología, dice sí al no rechazar la presencia de la tecnología; sin embargo, también dice no al cuestionarla y desnaturalizarla.

Palabras clave: Heidegger. Fenomenología. Hermenéutica. Ontología. Psicología.

* Universidade de Fortaleza. Email: lucasvieira.philos@gmail.com. Orcid: 0009-0001-5186-6360.

** Prefeitura de Fortaleza, Ceará. Email: philos.franze@gmail.com. Orcid: 0009-0000-8680-965X



Introdução

O pensamento heideggeriano se apresenta como um solo profundamente fértil para todos aqueles que se comprometem com uma investigação científica rigorosa, quer seja sobre o ser do homem, quer seja sobre o ser dos demais entes. Desse modo, podemos encontrar com facilidade os seus desdobramentos em áreas como o direito, a antropologia, a teologia, a educação, a ecologia, a história e a sociologia, exercendo também uma crescente influência no âmbito das ciências naturais em áreas como a física e a biologia. Quando tratamos, então, da psicologia, essa relação se torna ainda mais estreita, dado que a fenomenologia, desde o seu nascer, sempre resguardou grande afinidade com as suas problemáticas epistemológicas.

Quanto à fenomenologia de Heidegger, tal aproximação se deu em decorrência da percepção de alguns psiquiatras de que o modelo médico-cientificista apresentava graves limitações em suas teorizações acerca da dinâmica subjetiva. Nesse momento, passou-se a questionar o hegemonismo do discurso positivista que, em razão dos seus avanços tecnológicos, vinha servindo de modelo para as teorias psicológicas até o início do século passado (Seibt, 2012). Psiquiatras como Medard Boss e Binswanger, então, rejeitando os pressupostos cientificistas e objetificantes que impregnavam a psiquiatria, reconheceram na ontologia de Heidegger uma base segura para as suas elaborações, visto que:

A questão decisiva para a ciência enquanto tal não é que caráter essencial tem o ente mesmo que se acha à base da sua reigão de objetos, mas se com esse ou com aquele procedimento é possível esperar por um “conhecimento”, isto é, por um resultado para a investigação (Heidegger, 2015, p. 145).

A ontologia fundamental enquanto analítica existencial, portanto, justifica a sua pertinência na medida em que possibilita uma explicitação adequada sobre o ser do homem, denominado por Heidegger como *Dasein*, realizando, ao mesmo tempo, uma desconstrução (*destruktion*) das ontologias sedimentadas que acabaram por confundir o ser do *Dasein* com o das demais coisas. Como o próprio termo *Dasein* (ser-aí) nos sugere, não devemos entender o ser desse ente como uma estrutura estável e encapsulada – como a tradição filosófica a concebeu –, mas como uma indeterminação radical que, sendo pura transcendência, se dirige ao aí do mundo. Não há, portanto, nenhuma natureza prévia que determine o ser do homem.

Um ente só pode tocar outro ente subsistente dentro do mundo se tem por natureza o modo-de-ser do ser-em – se, com seu ser-“aí” algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual um ente possa se manifestar no contato, para assim se tornar acessível em sua subsistência. (Heidegger, 2014, p. 175).

Lançando mão do método fenomenológico, Heidegger descreve como o *Dasein* se encontra de início e na maioria das vezes em sua absorção na cotidianidade, visto que é a partir do palavrório do impessoal e da sua lida com os utensílios que o *Dasein* tende a compreender a si próprio e o mundo que o circunda. O palavrório (*das man*), então, é aquele discurso comum que, numa linguagem normativa, diz ao *Dasein* o que “se deve fazer”. São aquelas opiniões convencionadas e reproduzidas socialmente sem demais reflexões. Já na sua lida com os utensílios, caracterizada pela manualidade, tais objetos se desvelam para o *Dasein* em função do seu fim predeterminado no interior de uma rede significativa (Casanova, 2015).

No primeiro caso, o *Dasein* se compreende a partir das suas possibilidades herdadas e, no segundo, imerso na manualidade utensiliar, acaba por confundir-se com os próprios utensílios. O seu ser, então, é entificado ao passo em que o *Dasein* esquece aquilo que lhe é mais próprio, a saber, o seu caráter de possibilidade. Esse modo de ser, o da decadência, contrapõe-se ao modo de ser da autenticidade, caracterizando-se como um elemento que, longe de ser um aspecto a ser eliminado da condição humana, se revela como um traço essencial da existência, de modo que a dinâmica existencial sempre se realiza no interior da alternância entre propriedade e impropriedade (Heidegger, 2014).

Mas o *Dasein* está com igual originariedade na não-verdade. O ser-resoluto precursor dá-lhe ao mesmo tempo a certeza originária de seu ser-fechado. Precursoramente resoluto, o *Dasein mantém-se* aberto para a perda possível no ser-irresoluto de a-gente, que ameaça constantemente desde o fundo de seu próprio ser. O ser-irresoluto, enquanto possibilidade permanente do *Dasein*, é *concomitantemente certo*. (Heidegger, 2014, p. 841).

A resolução (ou autenticidade), por sua vez, diz respeito ao modo de ser do *Dasein* que, ouvindo o a “voz da consciência”, se vê tomado por uma disposição de estranhamento frente às ocupações cotidianas, de forma que aquilo que é tomado como absolutamente certo no interior do palavrório impessoal é aqui seria-



mente questionado. A corrosão dessa rede de significados acaba por abrir espaço, então, para que o *Dasein* produza um sentido mais próprio para o seu existir e, assim, se torne capaz de se responsabilizar pelas suas escolhas. Consciente de sua finitude, ele reconhece o fundamento nulo do seu ser e assume o ser-culpado que lhe é constitutivo. A culpa, em sua significação ontológico-existencial, surge da condição de indeterminação radical do *Dasein*, da constatação da ausência de fundamentos predefinidos e eternos que norteiem as suas escolhas (Heidegger, 2014).

Na resolução, a voz da consciência, lembrando o *Dasein* de sua condição de ser-para-a-morte, acaba por desencobrir o horizonte temporal que lhe é próprio, afastando-o da noção tradicional do tempo enquanto permanência, estabilidade e presença que vigora na cotidianidade. O tempo é, portanto, o horizonte transcendental da pergunta sobre o ser. Para que possamos compreender tanto do ser do *Dasein*, quanto dos demais entes, é necessário, então, que tenhamos um modo de acesso adequado ao fenômeno da temporalidade. Dessa maneira, o tempo deixa de ser entendido em função do presente – enquanto uma simples sucessão de “agoras” – passando a ser articulado ao próprio movimento *ek-stático* do *Dasein*.

A temporalidade *ek-stática* assinalada por Heidegger deve ser compreendida em consonância com a sua caracterização do ser do *Dasein* como cuidado. Cuidado, aqui, se difere da compreensão comum que se tem da palavra, daquela que nos aponta para uma postura de cautela que previne prejuízos ou até mesmo para uma atitude de solidariedade. Muito antes, com essa noção, Heidegger busca realçar três traços essenciais do ser do *Dasein* em sua unidade estrutural: projeto, caráter de jogado e ocupação. Sendo projeto, o *Dasein* se realiza enquanto uma antecipação das suas possibilidades próprias. Enquanto jogado, o *Dasein* já é faticamente no mundo em meio a sua ocupação com os entes intramundanos (Gorner, 2017).

Futuro, ser-do-sido, presente mostram o caráter fenomênico do “para si”, do “de volta para” e do “fazer-que-algo-venha-de-encontro”. Os fenômenos do “para...” do “retro...” e do “junto...” manifestam a temporalidade como pura e simplesmente $\chi\sigma\tau\alpha\tau\iota\chi\omicron\nu$. A temporalidade é o originário “fora de si”, em si mesmo e para si mesmo. Denominamos, por isso, os fenômenos característicos futuro, ser-do-sido e presente de as estases da temporalidade. (Heidegger, 2014, p. 895).

O conceito ordinário de tempo enquanto passado, presente e futuro, isto é, enquanto não-agora, agora e ainda-não-agora, portanto, se funda nas três *ek-stases* temporais do *Dasein* enquanto cuidado: caráter de jogado, ocupação e projeto. Essa tríade estrutural é, assim, a condição de possibilidade tanto para a criação do tempo cronológico, quanto para as demais formas óticas de experiência temporal. Conquistando uma compreensão do tempo em seu estatuto ontológico, podemos então acessar o sentido do ser desse ente que coloca a pergunta sobre o ser: o *Dasein*. Não se trata de negar, pois, a efetividade do tempo quantificável, mas antes de entender o que está na sua base: o movimento *ek-stático* do *Dasein*.

O mesmo se aplica, então, para a compreensão da espacialidade do *Dasein*. Heidegger inicia sua investigação do espaço analisando o ser dos utensílios, que se caracteriza pela manualidade. Um utensílio, nesse sentido, nunca se nos apresenta como um corpo físico indiferenciado e desprovido de sentido. Ele sempre se desvela no interior de um horizonte de sentido que nos orienta quanto a sua funcionalidade. Sendo o *Dasein* o ente que descerra essa totalidade significativa, sua experiência espacial se determina pelo seu ter-de-lidar-com tanto com os utensílios, como com os demais entes. Esse engajamento prático-afetivo, portanto, delimita ao *Dasein* tanto o que lhe é próximo, quanto o que lhe é distante (Gorner, 2017).

Nos seus caminhos, o *Dasein* não perfaz uma extensão de espaço como uma coisa corporal subsistente, não “devora quilômetros”; o ficar-perto e o des-afastar é cada vez um ser ocupado com o o-que-fica-perto e com-o-que-é-des-afastado. Um caminho “objetivante” mais comprido pode ser mais curto do que outro “objetivamente” muito curto, se este é talvez uma “dura caminhada” a vencer e parece infinitamente e parece infinitamente comprimido. (Heidegger, 2014, 311).

O descerramento do espaço afetivo evidencia, também, que o *Dasein* não existe de modo isolado dos outros *Daseins*, de modo que, para que a existência do outro se indique, não se faz necessário que, num primeiro momento, percebamos o corpo do outro para, em seguida, inferirmos analogicamente que, “por detrás” desse corpo, haveria outra consciência. O contato direto com o outro, por si só, já nos revela o seu estado de ânimo, a sua reação ao ver o meu olhar, o teor dos seus pensamentos através do seu tom de voz, a raiva que se expressa no ranger dos seus dentes e assim por diante (Scheler, 1954). A atmosfera afetiva que emerge do encontro com o outro, então, já evidencia o caráter de ser-com do *Dasein*.

Radicalizando ainda mais o argumento da auto-evidência do outro, Heidegger explica que, mesmo sem termos um contato direto com o outro, podemos pressupor a sua existência a partir da manualidade, isto é, da nossa lida com os utensílios. Quando vemos um instrumento musical como o violão, por exemplo, sabemos que ele foi feito por alguém, para alguém e com a sua devida utilidade. Mesmo se nos imaginássemos numa situação hipotética em que nos encontraríamos sozinhos no mundo, sem mais ninguém, continuaríamos a fazer referência ao outro. Isso porque a ausência do outro só é possível para um ser que, em sua essência, é ser-com-os-outros. O ser-sozinho, assim, se erradica na estrutura ontológica do ser-com-os-outros, sendo



apenas um modo derivado desse existencial (Heidegger, 2014).

O ser do outro, bem como o ser dos utensílios e dos demais entes, se revela sempre no interior de um campo de manifestabilidade denominado por “mundo”. O mundo, no entanto, não deve ser entendido como uma exterioridade contraposta a uma interioridade. Para Heidegger, o mundo existe em seu correlato estrutural com o modo próprio de descerramento do *Dasein* que, por sua vez, sempre se vê disposto afetivamente desta ou daquela maneira. As tonalidades afetivas, então, são modos de abertura para o mundo (Casanova, 2017). Não há, portanto, nada que apareça ao homem sem a mediação histórico-existencial, pois o círculo hermenêutico absorve tudo o que vem ao encontro, incluindo os próprios entes naturais.

E de novo: o existir factual do *Dasein* não é somente em geral e indiferentemente um dejectado no poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no mundo da ocupação. Nesse ser cadente junto a... se anuncia, expressamente ou não, entendido ou não, o fugir diante do estranhamento que no mais das vezes permanece encoberto com a angústia latente, porque a publicidade de a-gente reprime toda a não-familiaridade. No ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo está essencialmente incluído o *ser* que decai junto ao utilizável do interior-do-mundo. (Heidegger, 2014, p. 537).

A problemática do corpo posta em termos heideggerianos aparece, nesse contexto, como um aspecto que transparece a radicalidade dessa precedência histórico-existencial na experiência humana. Ao dizer, em *Ser e Tempo* (2014), que o *Dasein* não tem corpo, Heidegger, longe de pretender negar a presença do corpo, busca desconstruir a compreensão segundo a qual haveria uma precedência do corpo em face da dinâmica de ser-para-fora do *Dasein*. O *Dasein* não existe primeiramente num corpo para, depois, existir-no-mundo, mas antes ele existe-no-mundo para, em seguida, encontrar-se num corpo (Casanova, 2017).

Nesse sentido, não há um corpo originário que condicionaria a priori todas as experiências corporais. Tal compreensão, não obstante, nada mais é do que um produto das ontologias biologistas que se encontram na vanguarda do horizonte de sentido técnico-científico hegemônico na contemporaneidade. Na verdade, para que possamos atingir tal compreensão do corpo, seria necessário que realizássemos uma abstração da nossa experiência corporal mais imediata. Tal abstração, por sua vez, é uma marca essencial da ciência que, matematizando e geometrizando toda a realidade, produz conceitos puramente idealizados e distantes de sua verdadeira origem: o mundo da vida (Husserl, 2012).

O comerciante no mercado tem a sua verdade de mercado; ela não é em sua relação uma boa verdade e a melhor que lhe pode ser útil? Será que ela seria pseudoverdade, porque o cientista em outra relatividade, julgando com outras metas e ideias, busca outras verdades, com as quais se pode fazer muito mais, só que não aquilo de que se precisa no mercado? É preciso finalmente parar de se deixar cegar pelas ideias e métodos ideais e regulativos das ciências “exatas”, e, em particular, na filosofia e na lógica, como se seu em-si fosse uma norma efetivamente absoluta, tanto no que concerne ao ser objetivo, quanto no que concerne à verdade. (Husserl, 2012, p. 284).

A abstração biologistas do corpo e a compreensão do sujeito interno contraposto ao mundo externo não devem, portanto, nos orientar quanto a compreensão do ser do *Dasein*. Devemos partir, então, das tonalidades afetivas, que evidenciam o compertecimento entre homem e mundo. A investigação sobre a mundanidade do mundo, no entanto, não deve nos conduzir para uma representação encerrada do ente na totalidade, uma vez que, dada a natureza finita do *Dasein*, tal intento se mostra como irrealizável. O que Heidegger busca acessar, então, é a experiência do encontrar-se em meio ao ente na totalidade, e não a de estar diante dela de modo contemplativo e absoluto. O conhecimento do mundo, nesse sentido, nunca é absoluto, mas sempre circular e afetivamente disposto (Casanova, 2017).

Em síntese, com os apontamentos feitos até aqui, buscamos familiarizar o leitor com a analítica existencial empreendida por Heidegger em *Ser e Tempo* (2014), entendendo que a ontologia fundamental é de relevância central para a compreensão do pensamento heideggeriano, na medida em que explicita a concepção de homem que atravessa toda a sua obra. Daqui por diante, passaremos a navegar nos meandros do pensamento do “segundo Heidegger” que, abordando a questão do ser a partir de uma perspectiva diversa, aprofunda-se no acontecer da história em sua produção de ontologias entificantes e nas suas aberturas de possibilidade para um acesso adequado ao Ser nele mesmo. Nesse contexto, a meditação sobre a técnica moderna adquire grande importância, uma vez que o horizonte de sentido técnico-científico se apresenta, na contemporaneidade, como o modo hegemônico de acesso ao ser do ente na totalidade. Realizaremos, então, um percurso que parte desde análise heideggeriana dos limites do pensamento calculante técnico-científico, passando pela reconstrução histórica do surgimento da técnica e, por fim, apresentando o pensamento meditativo enquanto serenidade como uma alternativa ao hegemonismo da técnica.

Método

O presente estudo se caracteriza como uma pesquisa de abordagem qualitativa, buscando oferecer uma interpretação rigorosa do pensamento heideggeriano, desvelando as interconexões dos seus conceitos e en-



xergando a realidade a partir das lentes propostas pelo autor. Esse tipo de abordagem, portanto, abre para o pesquisador a possibilidade de um posicionamento crítico frente ao real ao passo em que alarga os limites da sua atividade imaginativa. Entendendo que os métodos cientificistas de investigação pouco podem contribuir para tal intento, empreendemos um estudo qualitativo que busca compreender o caráter perspectivístico da realidade.

A análise qualitativa depende de muitos fatores, tais como a natureza dos dados coletados, a extensão da amostra, os instrumentos de pesquisa e os pressupostos teóricos que nortearam a investigação. Pode-se, no entanto, definir esse processo como uma sequência de atividades, que envolve a redução dos dados, a categorização desses dados, sua interpretação e a redação do relatório. (Gill, 2002, p. 133).

Quanto aos seus objetivos, essa pesquisa deve ser entendida como de natureza exploratória, uma vez que, por meio de um criterioso levantamento bibliográfico, busca estabelecer uma maior familiaridade com o problema em questão. Desse modo, imergindo na literatura coletada, buscamos compreender a noção heideggeriana de serenidade em suas perspectivas diversas, num constante movimento de aproximação do referido tema. Considerando que, para Heidegger (2014), a interpretação se funda na compreensão, e não ao contrário, este escrito partiu da imersão pré-reflexiva deste autor para, a *posteriori*, coletar e interpretar o material bibliográfico que diante dele se dispôs.

Estas pesquisas têm como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses. Pode-se dizer que estas pesquisas têm como objetivo principal o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições. Seu planejamento é, portanto, bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado. (Gill, 2002, p. 41).

Realizamos, assim, um levantamento bibliográfico, selecionando os escritos de Heidegger mais pertinentes para a compreensão do tema proposto, os comentários de seus especialistas e os artigos em bases digitais que se voltam para o referido assunto. Desse modo, nos deparamos com as obras clássicas que impulsionaram a reflexão sobre o tema, com a diversidade de perspectivas que circulam em seu entorno e com os desdobramentos recentes da elaboração teórica em questão (Silva e Menezes, 2005).

Como método de interpretação dos dados obtidos, inspiramo-nos na perspectiva da tradição hermenêutica que, entendendo que o movimento interpretativo é condicionado pela confrontação entre o horizonte de sentido do intérprete e o fenômeno interpretado, considera que, a partir dessa interação dialógica, surge um solo comum que viabiliza a interpretação, de modo que a “verdade” sobre o texto interpretado não se encontra nem naquele que interpreta e nem no texto interpretado. A hermenêutica parte, então, da premissa de que há um enraizamento histórico-existencial do intérprete e trata, assim, das possibilidades e limites de interlocução entre o horizonte de sentido do intérprete e o fenômeno interpretado (Sá, 2017).

Resultados

Crítica do pensamento moderno-científico

Para Heidegger, o homem tem se tornado cada vez mais pobre de pensamento. Tal pobreza não nos aponta, no entanto, para uma ausência de descobertas científicas ou para uma incapacidade humana de desenvolver técnicas que facilitem a vida. O autor reconhece, pelo contrário, que nenhum outro tempo testemunhou tamanho avanço científico e tecnológico como o que vivemos. Por outro lado, o frenesi em torno da ciência e de seus resultados é tão barulhento que os outros modos de desvelamento da realidade tendem a cair no esquecimento, relegados a um plano inferior. A ciência, então, é vista como detentora de um saber unívoco e incontestável sobre todas as coisas.

Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à práxis na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo o planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação. (Heidegger, 1979, p. 72).

O pensamento científico, portanto, não se confunde com a experiência do pensar aqui proposta. É que existem, segundo Heidegger, duas formas de pensamento: o pensamento calculante – próprio da investigação científica – e o pensamento meditativo. Enquanto o primeiro opera com a mensuração, a previsão e o controle do real, o segundo se caracteriza como uma meditação do homem sobre a sua própria essência; quer dizer, sobre o próprio pensamento. Ambas as experiências são fundamentais para a morada humana na terra. Todavia, diante da supervalorização do pensamento calculante, torna-se imprescindível um resgate da experiência do pensar meditativo.



Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo. Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas, antes, através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem. (Heidegger, 1979, p. 74).

É que, na modernidade, o pensamento passou a ser compreendido como uma ferramenta a serviço das finalidades práticas postas pela maquinação técnica, passando a ser reconhecido como conhecimento efetivo somente na medida em que se revela como maximamente utilizável. A medida para a efetividade do saber, então, se desvincula da “verdade” que outrora balizou a produção dos saberes e se torna, enfim, a própria utilidade. O pensamento enquanto clareira do ser e a linguagem enquanto morada da verdade passam então a ser esquecidos. É nesse contexto, então, que surge a necessidade de um pensar que transcenda a lógica técnico-utilitária e supere a sua teleologia encoberta.

Reencontrando esse pensamento, torna-se possível ao homem penetrar, inclusive, na essência da própria técnica, uma vez que, em sua lida impensada com os produtos tecnológicos, o acesso ao que a técnica tem de essencial permanece velado. Assim, meditando sobre a sua própria essência, pode então o homem escapar à lógica que o subordina à maquinação técnica, desvelando os seus fundamentos e os fins que ela persegue. Tal experiência permite ao homem escapar da desesperada busca pelo novo que caracteriza o horizonte da técnica e, também, do constante niilismo que daí decorre. A essência do pensamento técnico é, portanto, o próprio pensamento meditativo.

É nesse sentido que podemos afirmar que a essência do pensamento que calcula, “o essencial da técnica não é nada técnico”. O pensamento que medita, medita o coração da técnica, ou seja, pensa a técnica no seu ser mais próprio. O pensamento que medita não está preocupado com a descoberta de novas tecnologias, pois isso é tarefa do pensamento que calcula, mas a sua importância revela-se no fato de que ele é a própria essência dessa técnica que vigora em nosso mundo. (Rafael, 2007, p. 04).

O pensamento meditativo não se confunde, também, com o pensamento racional em sentido estrito, uma vez que, se ambos se identificassem, seria impossível distinguir os pensamentos racionais dos irracionais. Se, por um lado, o pensamento racional opera com representações do real e, assim, busca manter o controle do homem sobre ele, o pensamento meditativo, por outro lado, se apresenta como uma disposição que abre um espaço para que as coisas falem a partir de si mesmas. Se no pensamento racional a vontade humana prevalece, o pensamento meditativo se caracteriza pelo desapego à vontade. Esse desapego, no entanto, como discutiremos adiante, não é sinônimo de passividade.

Desse modo, o pensador, para Heidegger, se difere do filósofo tradicional na medida em que não se movimenta no puro âmbito da conceptualidade historicamente sedimentada, de modo que o seu empenho consiste em realizar, muito antes, um afrouxamento dos conceitos edificados ao longo da história da filosofia. Tal procedimento busca encontrar aquilo que permanece impensado no âmago dos conceitos e, desse modo, torna possível uma explicitação da experiência viva que as concepções carregam consigo. O pensador, portanto, não se contenta com a reprodução e o desenvolvimento das categorias legadas pela tradição, preservando assim o seu espaço de dissonância.

À medida que procura levar a situação atual, por meio de uma interpretação, a uma possibilidade radical de apropriação – e isto sob o modo de uma sensibilização que oferece categorias concretas –, a hermenêutica da facticidade fenomenológica se acha remetida à tarefa de afrouxar o modo tradicional e dominante de interpretação com vistas aos seus motivos encobertos, às suas tendências inexpressas e aos seus caminhos interpretativos (...). (Heidegger, 2001, p. 34).

Esse afrouxamento da conceptualidade tradicional, por conseguinte, se encontra em íntima consonância com o combate heideggeriano ao hegemonismo do pensamento técnico, uma vez que, para o autor, a técnica moderna nada mais é do que um desdobramento da racionalidade grega. Imbuído da compreensão de que a natureza deve ser controlada para obedecer a sua vontade e, ao mesmo tempo, não oferecer perigos à sua vida, o homem acaba por se deparar com uma realidade distante da sua pretensão: constata que a natureza é muito maior do que ele e que, por não ter reconhecido isso, a natureza hoje se volta contra o homem, devolvendo a violência contra ela dirigida.

O aquecimento global, o desmatamento das florestas e a produção de bombas atômicas são, portanto, alguns dos exemplos que atestam a insuficiência da racionalidade técnico-científica. O homem ou, noutros termos, o sujeito racional que emprega suas técnicas em seu benefício, hoje se vê refém dessa maquinação. Tal subordinação, não obstante, acaba por tornar expressa uma abertura histórica em que a meditação acerca da essência do próprio pensamento se torna urgente. A constatação de tal urgência, no entanto, não advém da ciência, uma vez que o pensamento calculante é incapaz de apontar os desvios do pensamento, pois o seu modo de operar narra a história em função do “progresso”.



O que é cognoscível “cientificamente” é a cada vez *previamente* dado ‘para a ciência’ em uma “verdade”, ela mesma nunca concebível pela ciência, uma verdade que concerne à região conhecida do ente. O ente se encontra presente *como região* para a ciência; trata-se de um *positum*, e cada ciência é em si *ciência “positiva”* (mesmo a matemática). (Heidegger, 2015, p. 143).

A ciência, portanto, permanece sempre uma vez mais no interior de um percurso predeterminado e, em meio a sua incessante busca por avanços, acaba por esquecer aquilo que se impõe como digno de ser pensado. Logo, uma evidência só passa a ser considerada verdadeira na medida em que se apresenta como traduzível para a linguagem científica. Assim procedendo, o pensamento que calcula se depara somente com aquilo que se mostra como passível de ser traduzido para a sua linguagem, permanecendo preso aos limites que os seus conceitos e objetivos impõem. Faz-se necessário, então, um pensar que conceba os entes não como objetos, mas como coisas que se dão para o pensar.

Deste modo, o pouco da coisa é também sua simplicidade – não é necessário muito; mas a razão calculativa faz com que as coisas não apareçam assim. O sentido da terra, no brotar da rosa que traz a beleza a ser oferta, não necessita de cálculos que a insiram em uma construção lógico científica. A coisa é pouca; a coisa é simples. (Crespo, 2016, p. 61).

Para Heidegger, para que um ente seja acessado em seu coisificar, quer dizer, em seu próprio manifestar-se, é necessário que ele esteja na proximidade do homem. Essa proximidade, entretanto, não significa uma proximidade no sentido físico da palavra, conforme nos sugeriria uma concepção científica do espaço. Não é suficiente, também, que se decodifique conceitualmente um determinado ente para que ele seja acessado enquanto coisa – o ente, assim apreendido, não passaria de objeto para um sujeito. Isso porque uma coisa é, antes de tudo, um vazio que doa ao homem a possibilidade de preenchê-lo e, ao mesmo tempo, é aquilo que retém em si tal preenchimento.

Aparece na proximidade aquilo que ratifica o sentido de um mundo determinado – o do homem determinado; tal ocorrência indica a ele que seu mundo pode ser identificado em algo além dele. O mundo pode ser reconhecido no mundo particular de um homem; por sua vez, o mundo do homem, interpretado e carregado de sentidos, é, de certo modo, ratificado pelas coisas. (Crespo, 2016, p. 70).

Assim, para que o ente em seu caráter de coisa seja acessado, não se faz necessário, também, que se recorra a uma suposta subjetividade que constituiria o ente enquanto coisa. É que, por um lado, o ente deve ter algo em comum com o mundo daquele *Dasein* para se constituir como coisa, mas, por outro, essa coisa, por ser vazia, aparece também como um receptáculo que retém em si tal sentido. O fenômeno da *coisidade*, então, requer um modo de acesso diverso, que transcenda as insuficientes categorias de objetividade e subjetividade, categorias essas que norteiam sobremaneira o mundo ocidental. Esse pensar, por sua vez, envolve uma atitude diferenciada, transcendendo os entes rumo ao ser.

O pensamento que calcula, por prender-se a uma única representação do ente, se mostra incapaz de encontrar a proximidade que o ser requer para o desvelamento de sua essência plurissignificante, visto que o pensamento técnico, longe de ser uma produção neutra de saberes pragmáticos, se caracteriza, também, como um modo específico de desvelamento do ser. Esse modo de desvelar, no entanto, desconsidera aquilo que o ser carrega de essencial e, desse modo, se contenta com uma única representação sua. A técnica moderna e, portanto, a ciência, concebem assim o ser como permanência, dado que os seus próprios instrumentos indutivos de acesso ao ser pretendem-se também permanentes.

O sentido do ser se retrai quando queremos apreendê-lo diretamente. Porque tudo o que apreendemos torna-se ente. Torna-se objeto que transpomos para a ordem de nosso saber ou nossos valores, dividimos, analisamos, colocamos como medida e podemos passar adiante. Tudo isso não é o ser, mas tudo isso existe porque estamos em relação com o ser. Ele é o horizonte do qual encontramos os entes. (Cocco, 2006, p. 36).

Heidegger denomina o modo de desvelamento do ser característico da técnica moderna de *Gestell*: tudo se transforma em fundo de reserva disponível para a manipulação instrumental. O ser é desvelamento em função de sua utilidade e o seu manifestar-se originário, assim, permanece velado. Resta evidente, portanto, a urgência de uma recolocação adequada da questão do ser. Nessa direção, faz-se necessário que resgatemos uma experiência desse pensar presente, por exemplo, na mística medieval, onde Heidegger identifica uma abertura especial para o desencobrimento do ser. Destaque-se que tal experiência não é a única abordada pelo filósofo (ver também as interpretações de Heidegger dos pensadores pré-socráticos). Antes disso, porém, é preciso que entendamos o que distanciou o homem de tal experiência.



Técnica, Metafísica e a Atitude Existencial

Segundo Heidegger, hoje testemunhamos o fim da filosofia. Isto porque, diante da autonomização das ciências e do controle que a cibernética exerce sobre elas, a filosofia – aqui entendida como sinônimo de metafísica – encontrou a sua realização máxima. Tal consumação, no entanto, não nos aponta para uma perspectiva em que, com a consolidação da técnica moderna, a filosofia teria alcançado sua forma perfeita. Por consumação, nesse sentido, o autor entende como uma radicalização de um processo até suas últimas consequências, incluindo as impensadas. Mas qual seria, então, o fio condutor que atravessa esses diferentes âmbitos – filosofia, ciência e técnica – e lhes confere uma unidade? Nos diz Heidegger:

Basta apontar para a autonomia da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia Cultural, para o papel da Lógica como Logística e Semântica. A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer e o formar. Tudo isto realiza-se em toda parte com base e segundo os padrões de exploração científica de cada esfera do ente. (Heidegger, 1979, p. 72).

Heidegger, em *Ser e Tempo* (2014), apresenta seu diagnóstico segundo o qual o Ocidente tem como marca distintiva o esquecimento do ser. Platão e Aristóteles, por mais que tenham tentado oferecer respostas à questão do ser, acabaram por se limitar ao âmbito da reflexão sobre a entidade do ente, na medida em que objetivaram encontrar aquilo que os variados entes têm em comum. A partir de então, estavam lançadas as bases de um modo de pensar que privilegiou o ente em detrimento do ser, de maneira que, nas mais variadas épocas, apareceram os mais diversos conceitos universais que visavam reduzir a polimorfia do ser a uma única representação.

Dos tempos de Platão e Aristóteles à época contemporânea, a despeito das diversas matizações conceituais processadas ao longo da cultura filosófica ocidental, a filosofia permanece a mesma, à medida que, perscrutando crescentemente o ente e encobrendo a diferença ontológica, afasta-se do pensamento originário do ser e constrói discursos conceituais e operatórios acerca da totalidade dos entes, sendo os saberes científicos a conclusão discursiva e prática desse conhecimento ôntico. (Abdala, 2017, p. 20).

A verdade, assim, fora interpretada, no interior da tradição metafísica, como adequação entre juízo e coisa. Um enunciado, nessa perspectiva, é considerado verdadeiro quando há uma correspondência entre a representação interna do sujeito cognoscente e a realidade externa percebida. Heidegger demonstra que essa noção de verdade, a verdade proposicional, não se identifica com a essência da verdade na medida em que, para que ela apareça, é necessário que ela se erradique no descerramento de mundo pré-judicativo do *Dasein*, isto é, no desvelamento, na *Alétheia*. Um juízo sobre um determinado ente, nesse sentido, nada mais é do que uma explicitação do modo como ele já se desvelou pré-teoricamente (Gorner, 2017).

Somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão. Somente nesta aliança se baseia a possibilidade de atribuir ao pensamento seriedade e compromisso. Sem a experiência prévia da *Alétheia* como a clareira, todo discurso sobre a seriedade ou o descompromisso do pensamento permanece infundado. (Heidegger, 1979, p. 79).

O descerramento de mundo constitutivo do *Dasein*, portanto, é condição de possibilidade para que os entes venham ao seu encontro. Esse descerrar, no entanto, não se caracteriza como um processo em que o *Dasein*, num primeiro instante, perceberia contemplativamente determinado ente e, em seguida, o tornaria objeto temático da consciência reflexiva. Heidegger argumenta que tal ponto de vista é problemático, uma vez que a experiência pré-judicativa do *Dasein* é marcada por um ter-de-lidar-com com os entes que aparecem em seu mundo. Um martelo, por exemplo, é descerrado como martelo no momento em que se faz uso dele como tal (Gorner, 2017).

Se em consequência perguntamos agora que se mostra na constatação fenomênica do conhecer ele mesmo, deve-se estabelecer então que o conhecer é ele mesmo previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do *Dasein*. Esse já-ser-junto não é de imediato um ficar boquiaberto olhando inerte para um puro subsistente. O ser-no-mundo como ocupação é tomado pelo mundo de que se ocupa. (Heidegger, 2014, p. 191).

Desse modo, aqui se delinea uma importante diferença entre a fenomenologia de Heidegger e a fenomenologia de seu mestre Husserl. Por meio da redução transcendental, Husserl buscava desentranhar os objetos das suas capas históricas de preconceito, bem como também do conteúdo psicológico e afetivo que estes teriam para o observador. Feito isto, os fenômenos poderiam se manifestar em suas significações puras



e o fenomenólogo, então, teria diante de si o resíduo fenomenológico apodítico. Estaria garantido, assim, o acesso à subjetividade transcendental, sede da constituição originária dos fenômenos puros.

De acordo com Heidegger, entretanto, a *epoché* não deve nos conduzir aos resultados encontrados pela fenomenologia husserliana, visto que, ao escaparmos da absorção inicial nos nexos de sentido da atitude natural, não encontramos fenômenos puros em sua ligação lógico-transcendental com a consciência. Tais vivências intencionais nos revelam, muito antes, que o *a priori* transcendental para o desvelamento dos entes não é a subjetividade, mas a própria facticidade do mundo histórico. Dessa forma, Heidegger identifica que, em todo horizonte histórico, existem categorias sedimentadas que possibilitam uma primeira abordagem aos entes (Casanova, 2015).

Com isto, através do diálogo pautado na crítica com a tradição se torna possível, segundo Heidegger, a tentativa de elaboração de uma autêntica ontologia, ou seja, uma ontologia dos fundamentos. Para ocorrência de uma verdadeira averiguação histórica da metafísica se faz necessário um momento antecipado no qual se leve em conta a temporalidade e historicidade do *Dasein*. (Brito, 2017, p.82).

Através de sua articulação entre fenomenologia e hermenêutica da facticidade, Heidegger busca, então, superar a asserção husserliana segundo a qual haveria um ponto de partida absoluto para todo o conhecimento – a própria subjetividade ou o ego transcendental –, trazendo para o centro da reflexão a dimensão temporal, histórica e afetiva desse ente que conhece. É que, segundo Heidegger, Husserl incorre numa ingenuidade que o afasta do seu projeto fundamental de estabelecer a fenomenologia enquanto ciência rigorosa, na medida em que, ao buscar a significação dos fenômenos em seu modo de dação pura para a consciência, Husserl continua a operar com categorias tradicionais – tais como consciência e objeto – sem tematizá-las criticamente.

Husserl, desse modo, permanece no interior da tradição metafísica na medida em que se mantém fiel à filosofia da consciência inaugurada por Descartes que, por sua vez, estabelece uma cisão radical entre substância pensante e realidade pensada. A pretensão do filósofo francês, nesse contexto, fora a de encontrar um fundamento absolutamente seguro para todo o conhecimento. Para tanto, procedeu com um método de dubitação de todas as coisas para que, progredindo desde a dúvida metódica até a dúvida hiperbólica, pudesse encontrar um dado indubitável. Descartes conclui, então, que poderia duvidar de tudo, menos do próprio ato de duvidar e, portanto, do próprio pensamento.

Descartes não deixa que se dê pelo ente do-interior-do-mundo o seu modo-de-ser, mas, fundando-se numa ideia do ser (o ser é subsistência constante) cuja origem não é desvendada e cuja legitimidade não se prova, prescreve por assim dizer ao mundo seu ser “próprio”. Não é primariamente o recurso a uma ciência ocasionalmente apreciada de modo particular, a matemática, o que determina sua ontologia do mundo, mas a orientação ontológica de princípio para o ser como subsistência constante, cuja apreensão o conhecimento matemático satisfaz em um sentido excepcional. (Heidegger, 2014, p. 284/285).

O problema da elaboração cartesiana, então, reside na desconsideração do ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, uma vez que, anterior à constatação intelectual da própria existência e da dúvida que precede essa evidência, há a dinâmica existencial que caracteriza o ser do *Dasein* em sua essência. Ao caracterizar o ser do *Dasein* enquanto *ek-sistência*, Heidegger busca acentuar o caráter de ser-para-fora desse ente que não possui nenhuma natureza prévia e que se constitui, assim, a partir da indissociabilidade entre o seu ser e o mundo que o absolve. O auto-asseguramento do eu proposto por Descartes, portanto, se funda na abissalidade do ser do *Dasein*.

O pensamento metafísico, no entanto, busca ofuscar tal abissalidade, recorrendo sempre a uma representação clara e distinta que restitua a segurança e o poder de controle do sujeito que de tudo se apodera. Do mesmo modo que o ser do *Dasein* passa a ser compreendido como uma substância perene e estável, o mundo é também concebido como uma objetividade imutável, descoberta pela subjetividade absoluta que a mensura e controla. Estão erguidas, portanto, as bases de um pensar que desconsidera a essencialidade finita do *Dasein* e que, não obstante, o sufoca com as promessas irrealizáveis da ciência e da técnica. Assim,

A era da metafísica acabada encontra-se em seu início. Apenas para assegurar a si mesma, de modo contínuo e incondicional, a vontade de querer obriga para si mesma o cálculo e a institucionalização de tudo como formas fundamentais da manifestação. Pode-se chamar, numa única palavra, de “técnica” a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada. (Heidegger, 1979, p. 68).

O horizonte da técnica se revela, assim, como o desdobramento maquinal da metafísica da subjetividade que, ao instaurar a dicotomia entre homem e mundo, estabelece como ponto de partida a certeza do eu que, por conseguinte, representa o mundo enquanto objetividade disponível para a sua utilização. A vontade de querer, enquanto impulso que atravessa toda essa elaboração, se institucionaliza na medida em que, imbuída de tais pressupostos, pretende orientar o destino da vida humana em suas mais diversas dimensões. Torna-se



urgente, então, um pensar que reconsidere o ser do *Dasein* em sua finitude e o mundo em sua plena plasticidade.

Serenidade: acenos à Psicologia

Como alternativa ao pensamento moderno, que busca encontrar verdades claras e distintas para que, a partir de então, possa exercer o seu controle ilimitado sobre a realidade, a fenomenologia, mais do que um método dentre outros, se apresenta, mais originariamente, como uma atitude que nos sugere uma relação diferenciada com o mundo, escapando à atitude natural presente tanto no senso comum como na ciência. Resgatando o termo da tradição cética (Sá, 2017), Husserl denominou tal atitude por *epoché*, significando a suspensão do juízo e o retorno aos fenômenos em seus modos de dação pura para a consciência.

Trata-se de encontrar, portanto, a abertura de sentido que estabelece a ligação transcendental entre homem e mundo. Toda consciência, nessa perspectiva, é consciência de alguma coisa, e toda coisa é coisa para uma consciência. A fenomenologia husserliana, desse modo, descarta qualquer pretensão de encontrar um conhecimento sobre supostas coisas em si, bem como também abandona a ideia de um sujeito isolado que representa o real em sua interioridade. Se Husserl se mantém no interior do paradigma das filosofias da consciência, cabe destacar que sua noção de consciência atenua substancialmente o dualismo moderno entre sujeito e objeto.

Desse modo, superando a atitude ingênua que pressupõe a realidade como instância simplesmente dada e independente de sua relação com a consciência, a atitude fenomenológica aparece como aquilo que, no diálogo *Teeteto*, Platão chamou de *thaumázein*, ao se referir ao estado de espanto, estranhamento e admiração que acomete a interrogação filosófica em seu recuo diante dos nexos de sentido da vida cotidiana. Para Husserl, essa tomada de distância deve desdobrar-se numa passagem da nossa vivência empírica para a nossa tematização transcendental, onde o nosso próprio eu-empírico torna-se objeto de tematização do nosso eu-transcendental (Sá, 2017).

Façamos aqui, seguindo os passos de Descartes, o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental: o debruçar-se sobre o *ego cogito*, domínio último e apoliticamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical. (Husserl, 2001, p. 36).

Heidegger, por sua vez, nos propõe uma compreensão diversa da atitude fenomenológica. Em *Ser e Tempo* (2014), ao desenvolver a sua analítica do *Dasein*, o autor reconhece em certas atmosferas afetivas o solo ontológico propício para o escape ao falatório impessoal da cotidianidade e para o estabelecimento de uma nova relação de sentido com o mundo. Essas atmosferas (a angústia, o medo e o tédio) são consideradas tonalidades afetivas fundamentais, pois, tomado por elas, o *Dasein* experimenta uma radical dilaceração dos sentidos cotidianos, constatando a responsabilidade pelo seu próprio ser em face do nada de ser que ele é.

Ao colocar a questão da atitude fenomenológica nesses termos, Heidegger a radicaliza na medida em que a retira da esfera da gnosiologia e a transpõe para o âmbito de uma ontologia que compreende o *Dasein* enquanto existência. Se, em Husserl, a atitude fenomenológica era caracterizada como um método conduzido volitivamente, em Heidegger ela deixa de ser concebida como essa atividade estritamente racional que, colocando a realidade entre parênteses, busca conhecê-la a partir de um ponto de vista absoluto. Por essas razões que, em Heidegger, não faz sentido falarmos em intencionalidade da consciência, mas antes de uma intencionalidade do descerramento afetivo (Casanova, 2017).

A fenomenologia heideggeriana, portanto, compreende que, para que os fenômenos se revelem originariamente, é necessário um abalo dessa rede de significância do mundo que nos oferece um primeiro modo de acesso aos entes. Esse abalo, por sua vez, deixa de ser caracterizado como uma atividade que encontra sua gênese na vontade do sujeito racional, visto que, em Heidegger, a concepção tradicional de sujeito (ou de subjetividade, consciência ou ego) cede espaço para a sua noção de ser-no-mundo. O abalo dos sentidos cotidianos, então, acontece quando o *Dasein* se vê tomado por certas experiências existenciais e afetivas.

Que o *Dasein* possa, deva e tenha de se assenhorar factualmente, com saber e querer, de um estado-de-ânimo pode significar, em certas possibilidades do existir, uma precedência de vontade e conhecimento. Só que isso não deve levar a que se negue, ontologicamente, que o estado-de-ânimo é um modo-de-ser originário do *Dasein*, no qual este se abre para ele mesmo *antes* de todo conhecer e de todo querer e *para além* do alcance de sua capacidade de abertura. (Heidegger, 2014, p. 389).

Dada a precedência das tonalidades afetivas no descerramento de mundo constitutivo do *Dasein*, Heidegger empenha-se, então, ao longo de toda a sua obra, em descrever fenomenologicamente as atmosferas singularizantes que propiciam um acesso ao ser dos entes. Na fase madura do seu pensamento, após a “viragem”, o filósofo da Floresta Negra identifica, no interior da tradição mística, mais especificamente no pensamento do teólogo e místico Mestre Eckhart, um conceito que nos remete a mais uma atmosfera privilegiada no acesso ao simples dar-se dos entes. *Gelassenheit* é essa noção que, em sua origem, significa impassividade, desapego e serenidade (Sá, 2017).



Com essa ideia, Eckhart descreve a disposição do homem que, aguardando simplesmente que Deus seja, renuncia a qualquer requisição da ordem da vontade, dos desejos ou das necessidades. Esse aguardar, por transcender os limites da experiência subjetiva e voluntarista, não se caracteriza como uma espera por um objeto definido ou representado, mas sim como uma meditação sobre a abertura que nos coloca frente aos entes. Dessa forma, Heidegger encontra nessa experiência uma possibilidade concreta de superação do subjetivismo que acompanha o pensamento representacional; mas ele ainda a radicaliza mais, eliminando os seus resquícios de subjetividade.

Para Heidegger, o conceito eckhartiano de serenidade estaria ainda inserido no domínio da vontade, no sentido de um abrir mão da vontade própria em nome de um autoabandono à vontade divina. Em ambos os casos – o do abandono de si e do não abandono de Deus – a serenidade permaneceria como um “estado” diretamente referido ao próprio homem, ou referido ao seu próprio querer. (Saramago, 2008, p. 163).

Somente quando nos liberamos de tal querer, portanto, é que nos abrimos para o livre aguardar da serenidade. Quando dizemos que essa disposição não se insere no âmbito do voluntarismo, ela não deve ser confundida, no entanto, com um estado de passividade, uma vez que atividade e passividade são categorias concernentes ao domínio da vontade. Essa atitude, então, envolve muito mais uma permissão para que o campo de visão, em sua livre abertura, nos aproxime daquilo que é intraduzível em termos subjetivos ou representacionais. Trata-se de pensar aquilo é condição, inclusive, do próprio aparecer dos objetos e representações, a saber, a clareira do ser.

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. (...) Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista linguístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo “luminoso” que significa “claro”. (Heidegger, 1979, p. 79).

No contexto das práticas psicoterapêuticas, tais considerações se tornam indispensáveis na medida em que, nas mais diversas abordagens psicológicas, podemos facilmente encontrar, mesmo naquelas de inspiração literária, elementos que as inserem no paradigma técnico-científico. Ao contrário do que se poderia imaginar num primeiro momento, o horizonte da técnica não se restringe ao âmbito das ciências naturais, mas se caracteriza como um modo de desvelamento hegemônico que atravessa os mais diversos campos de saberes e práticas. A psicologia, nesse sentido, acaba por se inserir nesse horizonte quando adere à dicotomia entre teoria e prática, sendo a “teoria” a ser “aplicada”.

Essa dicotomia, não obstante, se revela no momento em que se entende que o psicólogo é um profissional que, detendo um conjunto de teorias e procedimentos, realiza intervenções que são, no fundo, aplicações técnicas de tais saberes. Persiste aí, então, a concepção moderna de verdade, segundo a qual o psicólogo seria um técnico capaz de estabelecer representações claras e distintas sobre a realidade do paciente, podendo elaborar, a partir de então, um plano interventivo capaz de transformar a sua existência (Sá, 2017). Contrapondo-se a esse modelo, entendemos a psicoterapia como um espaço de tematização de sentido e ampliação da liberdade existencial, sendo a serenidade uma disposição capaz de abrir tal espaço.

Tal psicoterapia se realiza no interior da abertura compreensiva que se estabelece entre terapeuta e paciente, dado que, sendo o ser-com uma estrutura essencialmente constitutiva do *Dasein*, a atmosfera afetiva que emerge desse encontro é anterior a qualquer processo cognitivo ou empático. Se tais atmosferas não dependem da nossa vontade, cabe ao psicoterapeuta fenomenólogo-existencial realizar um aprofundamento naquelas tonalidades que descerram o mundo de modo mais próprio. Para Heidegger (2000), a serenidade se mostra como uma dessas atmosferas, pois ela é capaz de dizer, simultaneamente, sim e não ao horizonte da técnica. Diz sim, pois reconhece a sua inevitável presença na vida cotidiana, e diz não à sua pretensão de ser o modo mais verdadeiro de desvelamento dos entes (Sá, 2017). Desse modo, ao restituir o caráter de plurisignificância dos entes, o pensamento meditativo acaba por liberar o sujeito de suas identificações restritivas e de suas conceituações fechadas, alargando o seu horizonte de sentido e ampliando, assim, a sua liberdade existencial.

Conclusão

O pensamento calculante que caracteriza a lógica técnico-científica, ao pressupor que o real deve ser mensurado, previsto e transformado para atender à vontade humana, acaba por tornar o homem pobre de pensamento na medida em que obscurece a pluralidade dos modos de desvelamento dos entes, reduzindo o ser dos entes a uma representação objetivista que, por sua vez, corresponde aos métodos indutivos de investigação. O ser das coisas, então, é confundido com os entes. Movimentando-se sempre uma vez mais no percurso pré-determinado pelos seus conceitos, objetivos e métodos, a ciência, por mais que creia na primazia dos seus “avanços” sobre os outros modos de conhecer, apenas traduz para a sua linguagem aquilo que, muitas



vezes, já fora concebido com facilidade por outras tradições.

O saber, nesse contexto, só é entendido enquanto efetivo na medida em que se mostra como maximamente utilizável. Não importa, assim, o seu grau de sensibilidade quanto à natureza dos entes com que lida. Pelo contrário, tais entes são determinados, previamente e de forma violenta, como disponíveis para a exploração e a manipulação. Tudo o que existe é descerrado como fundo de reserva a serviço da do homem. Uma árvore, então, deixa de ser apreciada em sua beleza natural e passa a ser vista como matéria prima para a produção industrial. Dito isso, torna-se urgente um pensar que, recolocando a questão do ser, desembarce a confusão feita entre ser e ente.

Esse pensar, por sua vez, deve ser diferente daquele racionalismo filosófico que, por sua vez, se encontra na base do horizonte técnico-científico. A era da técnica, portanto, nada mais é do que uma consumação da história da metafísica em seus desdobramentos derradeiros. Isso porque a filosofia platônico-aristotélica, esquecendo-se da clareira do ser enquanto desvelamento, como *Alétheia*, identificou a verdade como a pre-sentidade do ente que se dá para a alma. A dinâmica de ocultamento e retração do ser enquanto condição de possibilidade para o seu próprio desvelar-se fora então abandonado, de modo que as ciências – frutos dessa racionalidade – continuam a operar conceitualmente com base nesse encobrimento da diferença ontológica.

Na modernidade, essa tendência que afasta a filosofia do pensamento originário do ser se radicaliza substancialmente, de maneira que, a partir de Descartes, o ponto de partida absoluto para todo o conhecimento se torna o próprio sujeito. A verdade, assim, fora interpretada como a adequação entre a representação clara e distinta que o eu interno possui da realidade externa representada. O esquecimento do ser herdado pela tradição adquire a sua forma, no pensamento cartesiano, na dicotomia sujeito-objeto. Nessa perspectiva, a subjetividade transcendental, bem como a objetividade do mundo que se lhe apresenta, são interpretados como entidades estáveis, perenes e imutáveis.

O pensamento fenomenológico, por sua vez, aparece como uma alternativa à essa racionalidade dicotomizante na medida em que pretende recuperar a unidade perdida entre homem e mundo. Husserl, desse modo, apresenta a sua teoria da intencionalidade, segundo a qual toda consciência é consciência de um objeto, e todo objeto é objeto para uma consciência. Consciência e objeto, portanto, são seres correlatos. A despeito da sua teoria da intencionalidade, Husserl ainda identifica na consciência o polo de constituição dos fenômenos frutos dessa relação entre consciência e objeto, dado que o devolve ao cartesianismo.

Heidegger, por outro lado, entende que uma compreensão adequada do ser do homem enquanto *Dasein* é capaz de superar tais problemas. A analítica existencial, desse modo, nos evidencia o caráter de indeterminação radical desse ente que põe a pergunta sobre o ser. Sendo então uma indefinição de base, sua essência é sua existência. Diferente do ente subjetivo, estável ou imaterial, o ente existente se caracteriza pelos seus estados afetivos, pela sua alternância entre autenticidade e decadência, pela sua compreensão incompleta de mundo e pela sua finitude temporal. A atitude fenomenológica, então, não deve nos conduzir ao estado puro (e inalcançável) de uma subjetividade atemporal, mas sim para a compreensão de certas atmosferas afetivas que descerram o mundo de maneira mais originária.

Em *Ser e Tempo* (2014), a angústia adquire um lugar central, pois, tomado por ela, o *Dasein* se vê confrontado com a indeterminação que lhe é constitutiva e compelido a assumir responsabilmente a sua existência. Essa tonalidade afetiva oferece ao *Dasein*, então, uma maior transparência tanto quanto ao seu próprio ser, quanto ao ser dos demais entes. Ainda no contexto da analítica existencial, o medo e o tédio também adquirem esse mesmo caráter, pois corroem os sentidos cotidianos e abrem a possibilidade da resolução. Progredindo no seu pensamento, após a *viragem*, Heidegger identifica no pensamento do Mestre Eckhart mais uma dessas atmosferas: a serenidade.

Com essa noção, Eckhart buscou descrever a experiência mística que, suspendendo qualquer atividade volitiva – ainda que moralmente bem-intencionada –, simplesmente deixa que Deus seja. Radicalizando ainda mais a noção, Heidegger retira a referência ao homem que ela ainda carrega, descrevendo-a como uma disposição que, se abandonando na abissalidade do ser, aguarda serenamente a sutileza dos seus acenos irrepresentáveis. Assim, Heidegger forclui qualquer resquício de subjetividade e, por conseguinte, qualquer pretensão de se representar conceitualmente o real. Juntamente com as tonalidades da angústia, do medo e do tédio, a serenidade também acaba por assumir o lugar que o “método” ocupava no pensar.

Tais observações revelam a sua pertinência para a psicologia tendo em vista que, no horizonte da técnica, a ideia de um “psicotecnólogo” capaz de obter representações claras e distintas da realidade do seu paciente visando a sua transformação se apresenta como uma ameaça constante no campo das psicoterapias. Diante disso, torna-se necessário uma desconstrução constante dessas concepções que atravessam o nosso mundo da vida, muitas vezes de forma muito sutil. Uma compreensão adequada do ser do *Dasein* deve ser reconquistada sempre, e a atmosfera da serenidade abre espaço para essa compreensão, dizendo sim e não, simultaneamente, ao mundo da técnica.

Referências



- Abdala, A. (2017). *A crítica heideggeriana à metafísica*. MS: Eleutheria,
- Brito, J. (2017). *Apontamentos para uma crítica a metafísica tradicional em Heidegger*. MA: Húmus.
- Casanova, M. (2015). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Casanova, M. (2017). *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Cocco, R. (2006). *A questão da técnica em Martin Heidegger*. RS: Controvérsia.
- Crespo, L. (2016). *Serenidade: pensamento e poetar pensante em Heidegger*. São Paulo: PUCSP.
- Gil, A. C. (2002). *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas.
- Gorner, P. (2017). *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Heidegger, M. (1979). *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (2001). *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*. Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, M. (2008). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Heidegger, M. (2014). *Ser e tempo*. São Paulo: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Vozes.
- Husserl, E. (2001). *Meditações Cartesianas*. São Paulo: Madras.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Rafael, M. (2007). *A questão da tecnologia no pensamento de Martin Heidegger ou uma possível leitura da conferência "Serenidade"*. Minas Gerais: Existência e Arte.
- Sá, R. N. (2017). *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Saramago, L. (2008). *Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento*. BA: APRENDER - Cad. de Filosofia e Psic. da Educação.
- Schler, M. (1954). *The nature of sympathy*. Londres: Routled/Kegan Paul.
- Seibt, C. (2012). *O pensamento de Heidegger na psicologia existencial de Boss e Binswanger*. São Paulo: Temas em Psicologia.
- Silva, E. & Menezes, M. (2005). *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. Florianópolis: UFSC.

Recebido em 19.08.2023 – Primeira Decisão Editorial em 13.09.2023 – Aprovado em 12.03.2024



INTERPRETATION, INTENTIONALITY, AND SOCIOLOGICAL CONDITIONS FOR CONTENT IDENTIFICATION: THE STUDY OF THE MIND AND ITS METHODOLOGICAL TENSIONS

Interpretação, intencionalidade e condições sociológicas para identificação de conteúdo: O estudo da mente e suas tensões metodológicas

LUCAS RIBEIRO VOLLET*

Interpretación, intencionalidad y condiciones sociológicas para la identificación de contenidos: El estudio de la mente y sus tensiones metodológicas

Abstract: This article will take the following route to explore a reflective approach to the problem of mind and its possible contents. First, we will highlight the tension between psychology and semantics in order to explain the content of mental acts from a third-person perspective. We will examine how Kant's theory of apperception explored the conditions of objective representative expression to determine the content of the intentional acts of mind. Second, we will outline how Davidson's theory of interpretation, using an extensional semantic theory based on Tarski, explores the underdeterminacy of compatible interpretive hypotheses in order to arrive at a collectively-sensitive conception of the mutual understanding and internal content of beliefs. Kant and Davidson agree that the conditions for understanding mental (or intentional) content depend on a theory of truth (or judgement) that provides the non-unilateral parameter for interpreting that content. We will then observe how this perspective accommodates skeptical notions of mind, content, and intention. We conclude with a series of remarks on the methodological tensions within psychology, showing that psychology and phenomenology face skepticism and possible absorption by sociologically infused conditions of study. The problem is that the study of the intentionality and content of mental beliefs can dissolve its object – the mind and consciousness – into a kind of ghost behind language or a mere reification of the normative conditions of rational behavior under the conditions of language influence.

Keywords: Mind, intentionality, interpretation, psychology, sociology

Resumo: Este artigo seguirá o seguinte caminho para explorar uma abordagem reflexiva do problema da mente e seus possíveis conteúdos. Primeiramente, destacaremos a tensão entre psicologia e semântica para explicar o conteúdo dos atos mentais a partir de uma perspectiva de terceira pessoa. Examinaremos como a teoria da apercepção de Kant exploraram as condições de expressão de representações objetivas para determinar o conteúdo dos atos intencionais da mente. Em segundo lugar, delinearemos como a teoria da interpretação de Davidson, utilizando uma teoria semântica extensional baseada em Tarski, explora a subdeterminação de hipóteses interpretativas compatíveis, a fim de chegar a uma concepção coletivamente sensível da compreensão mútua e do conteúdo interno das crenças. Kant e Davidson concordam que as condições para a compreensão do conteúdo mental (ou intencional) dependem de uma teoria da verdade (ou julgamento) que forneça o parâmetro não unilateral para a interpretação desse conteúdo. Observaremos então como esta perspectiva acomoda noções céticas de mente, conteúdo e intenção. Concluímos com uma série de observações sobre as tensões metodológicas dentro da psicologia, mostrando que a psicologia e a fenomenologia enfrentam o ceticismo e a possível absorção por condições de estudo sociologicamente influenciadas. O problema é que o estudo da intencionalidade e do conteúdo das crenças mentais pode dissolver o seu objecto – a mente e a consciência – numa espécie de fantasma por trás da linguagem ou numa mera reificação das condições normativas do comportamento racional sob as condições de influência da linguagem.

Palavras-chave: Mente, intencionalidade, interpretação, psicologia, sociologia

Resumen: 1. Este artículo se propondrá seguir un recorrido que permita examinar un enfoque reflexivo sobre el problema de la mente y sus posibles contenidos. En primer lugar, se enfatizará la tensión existente entre la psicología y la semántica, con el fin de explicar el contenido de los actos mentales desde una perspectiva externa. Se analizará cómo la teoría de la apercepción de Kant investigó las condiciones necesarias para la expresión de representaciones objetivas, con el objetivo de determinar el contenido de los actos intencionales de la mente. En segundo lugar, se delineará cómo la teoría de la interpretación de Davidson, apoyándose en una teoría semántica extensional inspirada en Tarski, aborda la subdeterminación de hipótesis interpretativas que son compatibles, para alcanzar una comprensión colectivamente razonable del entendimiento mutuo y del contenido interno de las creencias. Tanto Kant como Davidson coinciden en que las condiciones para comprender el contenido mental (o intencional) están ligadas a una teoría de la verdad (o del juicio) que ofrezca un parámetro no unilateral para la interpretación de dicho contenido. Posteriormente, se examinará cómo esta perspectiva se relaciona con las nociones escépticas de mente, contenido e intención. Finalmente, se presentarán una serie de reflexiones sobre las tensiones metodológicas que emergen dentro de la psicología, evidenciando que tanto la psicología como la fenomenología se enfrentan al escepticismo y a la posible absorción por condiciones de estudio que están influenciadas sociológicamente. El desafío radica en que el análisis de la intencionalidad y el contenido de las creencias mentales puede desdibujar su objeto –la mente y la conciencia– convirtiéndolo en una especie de fantasma detrás del lenguaje o en una mera cosificación de las condiciones normativas del comportamiento racional, bajo la influencia del lenguaje.

Palabras-Clave: Mente, intencionalidad, interpretación, psicología, sociología.

* Universidade Federal de Santa Catarina.
Email: luvollet@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6300-491X>



Introduction: Mind and Language

Among the proponents of the second cognitive turn, one can distinguish those who try to develop an updated form of physicalism, usually called eliminationism, from those who fall back on neo-Darwinism (D.C. Dennett). Dennett famously set himself the task of describing:

a method of phenomenological description that can (in principle) do justice to the most private and ineffable subjective experiences, while never abandoning the methodological scruples of science (Dennett, 1991, 72).

However, in order to place the discussion of intentionality at all within the perspective of the third person scientific method applied to consciousness, this perspective had to be theoretically opened up, and the history of the conception of the laws of mental behavior ran ironically – or not – through the history of logic and semantics. The scientific treatment of intentional concepts was not possible until ways were found to describe correlations and identities between abstract things like patterns and classes. It is in the realm of these convergences and unities between abstractions that we can see something like identity between two beliefs:

As Davidson has remarked, Frege's insights into the functioning of expressions of generality was a discovery of how a piece of our language worked, that stands as an exemplar for investigations into other areas. (Higginbotham, 1986, p. 40)

Indeed, the attempts to find convergences between brain processes and intentional and computational formatting, and thus to revitalize the field of cognitive neurology, were possible only because the core problem of the mind was developed in a new direction with the help of semantics. Conversely, the study of semantics has been considered a branch of cognitive psychology by great linguists and philosophers such as Chomsky. He argues that there is a particular mental organ responsible for linguistic competence (Chomsky, 1976). The core problem was developed to a much more advanced stage than in Descartes' time, through a horizon of understanding of the idea of mind – and of cognitive processes – that no longer depended on a private, subjective, or representationalist view. The beginning of this phenomenon took place long before Frege. Since Kant, the study of cognition has been presented as the study of a conceptual framework. This proposal offers the possibility of studying mental experiments, such as the forms of synthesis (or associations) that take place when we develop strategies to coordinate and unify sensitive stimuli.

To the extent that these experiments are conceptually accessible, the nature of a conceptual scheme is at stake when we ask what the mind is in its functional processes that can be studied. Semantics has been an inseparable part of this movement of study, but as we have seen, the excessive study of mind on the basis of language has led to undesirable reductionism and eliminativism. What remains is the idea of a conceptual scheme, and semantics can be considered a collaborator in the study of these schemes.

Kant, Husserl and Shared Conceptual Schemes

In this chapter we will work retrospectively. We remember that already in the 18th century Kant had a solution to save the not only private or internal character of the idea of mind. What Kant brought against the Cartesians was that Descartes left behind the problem of the private inaccessibility of consciousness itself, present in the act of synthesising apperception and forming a structure of mental representation that converges with a subject's judgmental position in the world – that is, mental processes such as “representation,” “belief,” “intention” converge with a theoretical higher order representation of “truth” based on the conceptual or categorical framework:

The synthetic unity of consciousness is therefore an objective cognition, not merely something I myself need in order to cognize an object, but rather something under every intuition must stand in order to become an object for me, since in any other way, and without this synthesis, the manifold would not be united in one consciousness. (*KrV*, B 138)¹.

Even though Kant brought the mind into the public eye, he could not justify the study of the mind as a tool of study for natural data. We need not cite Kant's thesis of the spontaneity of mind, nor his moral philosophy and the separation between freedom and nature, to describe this limitation. Suffice it to say that the

¹Abreviation for *Critique of Pure Reason: KrV Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787). Cited by A/B pagination.



author had to construct the representability of higher acts of synthesis outside the limits of sensible perception and conceptual analysis. He described it as a kind of supercompetence guaranteed by the innate presence of categories.

Kant, then, did not have at his disposal a simple and innocuous alternative to Descartes. He needed a very robust and conceptually enriched notion of mind – a mind apt for complex empirical, modal and counterfactual ways of knowing and codifying, such as knowing concepts from Newton’s theoretical physics and able of contrasting semantically – or assertorically – two different hypothesis about the workings and behaviour of natural things. This conception of mind involved a more comprehensive notion of logic, a transcendental logic that could not be reduced to the notion of non-contradiction. It also involves a more rich concept of association, one not limited to empiricist one. In sum, Kant depends on too much to explain what the mind does and what mental terms describe. The “mind” and consciousness under Kant’s theory is far from being a tabula rasa. It is built into the web of conceptual interpretive possibilities compatible with time-space and causal knowledge. If we imagine that both our understanding of time-space and of causality have changed since the 18th century, we may have reason to believe that Kant failed, by trying to construct the idea of mind over too many presuppositions.

The reason this seems unattractive to psychologists is that a theory of mind receptive to the study of psychology should be limited – according to the folk theory - to actions and representations that do not exceed the competence of the mind – whereas Kant’s theory requires either (1) an enrichment of mental representability by semantics, categories and other extra-mental complements (such as collective learning conditions, etc.) or (2) a non-mentalistic theory completely independent of psychology. Since semantic principles in Frege arose as an anti-psychologism and, as we have seen, the way phenomenology approaches the subject also rejects empiricist psychology, we can imagine that the inclination to take the second path was never off the table. Moreover, this conception is not free from the shadow of skepticism: if all we can know about the content of intentionality is underdetermined, this may seem too little for a strong, fundamental conception of mind.

However, is this an argument against Kant or against psychology? Is it not the fault of psychology to conceive the mind as a too static, simple and badly adaptable structure of psychological facts? A Kantian current at the end of the 19th century, the phenomenology of Husserl, believed that this offered grounds against psychology as the ultimate ground for epistemological study of logical validation. The phenomena that offer those grounds for judging scientific validity is categorical or ideal in nature and can be revived in a consciousness through an objective format governed by conceptual laws:

The basic error of Psychologism consists, according to my view, in its oblitertation of this fundamental distinction between pure and empirical generality, and in its misinterpretation of the pure laws of logic as empirical laws of psychology. (Husserl, 1977, p. 39)

Kant’s contribution and reference to Husserl mark the singularity reached by the study of something like consciousness even within conservative psychological boundaries: The result was to take psychology out of the picture and focus on a particular phenomenon – intentionality – as the mode of the process of consciousness. However, if we are to understand the lesson of Kant and Husserl without its exorbitant cost, namely, its antipsychologism, we need a richer concept of mental phenomena that is prepared to explain the horizons of meaning and truth of conceptual schemes. Robert Hanna agrees in attributing more than unconditional antipsychologism to Husserl. His theory promised to achieve phenomenology as the focus of investigation of mental phenomenon in its pure cognitive potential, i.e., its possibility of cognition of meanings:

Instead of inconsistency, I by contrast see here a highly original move by Husserl in the general strategy of anti-psychologism: a move that relates the rejection of logic’s essential dependence on the mind, to a simultaneous affirmation of a necessary relation between logic and mind. (Hanna, 1993, p. 252)

Under this new assumptions, the “mind” exists in a vast network of historically constituted meaning, including analytic and synthetic truths that emerge from interactive, constructed debates and paradigmatic revolutions in scientific fields. This is, of course, a non-orthodox description of the idea of mind, unless we can call “mind” a form of content that is neither completely internal nor limited to the conditions of a personal and private expression. There is a set of categorical presuppositions that allow something to be interpreted as mental content, and it is the sharing of these presuppositions that guarantees access to that content.

The Impossibility of an Unreinterpretable Interpretation in Davidson and the Transcendental Characteristics of this Theory

The semantic laws, schemes and set-theoretical framework used to describe the profile and behavior of a conceptual schema can be reconciled with sciences such as cognitive science and the evolutionary study of the progress of intelligence. This problem is reborn in modern naturalism in connection with the evolutionary question: How is it possible for an organism to be successful in its communication strategies and in interpreting signals from the external world without having a sufficiently rigorous parameter for selecting its



true beliefs? And what is the nature of this parameter and the limits of its normative power? How much can we trust it?

Viewed in this way, the seemingly normative constraints on our thoughts can be traced back to the actual conditions of interpretative success. This leaves room for a evolutionary and adaptive conception of what is successful and what is not in interpretation strategies. The evolutionary concept demystifies normative pressure without ignoring it. The pressure of the norm arises naturally – and not from God’s rule – from the need to succeed and adapt: if we do not have parameters of interpretative success, communication breaks down. Therefore, the parameters of successful communication would push to filter out only the belief systems that best match inter-accessible reality. Skepticism already fails because an interpretation parameter that is supposed to decode the content of beliefs and other mental contents must presuppose that these beliefs obey a non-cryptic, hermetic and incomprehensible pattern. Barry Stroud has noted the similarities between Davidson’s theory and Kant’s on this very point:

I am primarily concerned with the status of Davidson’s conclusions, and its implications (...). His starting point, like Kant’s, is distinctive in bringing to the centre of philosophical attention the conditions of our having the very beliefs that constitute the subject matter of the traditional epistemological assessment. (...) Davidson explores what is involved in ascribing beliefs with determinate contents, and what a person has to do, think or know in order to have the concept of belief (Stroud, 2000, p. 175)

The conclusion is Kantian, for Davidson comes to the antiskeptical conclusion that in order to think about the notion of belief with content, we need parameters that are universal enough for the interpretation of that belief to be public or multi-lateral: “A community of minds is the basis of knowledge; it provides the measure of all things. It makes no sense to question the adequacy of this measure, or to seek a more ultimate standard” (Davidson, 2001a, 218). This also shows that interpreted beliefs must be presupposed as true, since a belief whose content is not considered true under the conditions of its assertion is neither generalizable nor interpretable by a publicly available rule. Even if the interlocutor’s intention is to deceive us, and he has the means of ingenuity to construct discursive labyrinths, in order to interpret him correctly we must find generalizable parts of his code system and thus presuppose some contact with a public world on which we can rely:

It should now be clear what ensures that our view of the world is, in its plainist features, largely correct. The reason is that the stimuli that cause our most basic verbal response also determines what those verbal responses mean, and the content of the beliefs that accompany them. The nature of correct interpretation guarantees both a large number of our simpler beliefs are true (Davidson, 1991, p. 160)

This leads to a conflation between our normative parameters and the natural pressures on those standards coming from nature or the outside social world. Quine, who starts from naturalistic premises and is therefore not very sympathetic to a normative view of our parameters of truth in the first place, nevertheless concedes that the pressure of biological adaptation exerts some normative force on our theories (statistical or otherwise) of truth: “Creatures inveterately wrong in their inductions have a pathetic but praiseworthy tendency to die before reproducing their kind” (Quine, 1969, 126).

In this interpretation, at least hypothetically, it is possible to know the conceptual keys that lead to the decoding of the representative order and present it as a computational set, even if this is programmed as a categorical base that the unconscious being uses passively to teach itself unreflective (and unconscious) habits that are heuristically successful (in the biological or psychological sense). Thus, every time a machine is programmed to function like an abacus, it reproduces the core behavior of an intentional entity, namely, to recognize unity between series of compatible classes and report possible inconsistencies or undecidable cases. For this reason, Davidson holds that interpretation is incapable of decoding a fundamentally hermetic and disoriented content, since the mental phenomenon behind decoding the content of a belief needs to be inserted into the world in which the belief makes sense. So there will be no interpretation which is so hermetic that it cannot be reproduced in a new interpretation. In an extremist formulation of his thesis Davidson even goes so far as to say that “It would be no easier to interpret what l’homme machine means by what it ‘says’ than to interpret the words of a man, nor would the problem be essentially different” (Davidson, 1973, p.258).

Davidson’s Theory of Interpretation as the Defense of the Impossibility of Inaccessible Hermeticism

Davidson’s theory can be explained as a defense of the impossibility of an encoding so hermetic that it is not within a realm of possible reinterpretation. For this reason, his theory of interpretation appears as an inheritor of Tarski’s semantic theory, which defines the possibility of “meaning” by the purely mathematical-formal determination of the non-paradoxical conditions of a sentence, i.e., the conditions under which a sentence can be understood only by an interpretative parameter that is equivalent to assigning it as true – or, if false, as false (implying the truth of its negation). What Davidson adds is that the assumption of literality of the sign-sentence used to convey information is given not only by the speaker’s association of the sentence



with a semantic value (true or false), but also by the pattern (represented by Tarski's theory) that this speaker uses to secure that this association is consistent and not paradoxical, which gives him some rational command over his system of association. That command is what counts as the recursive competence to formulate any complex sentence from simpler structural elements.

Davidson's theory, then, limits our understanding of meaning by making interpretation dependent on our ability to conceptualize the mathematical structure or hierarchical order that allows the transition from simple to more complex cases without loss of reference or reversal of truth value (violations of the *salva veritate* rule). But this mathematical structure is not a platonic object. It is determined inductively as a statistical average and thus empirically. Richard Rorty has summarized the issue: "We emphasize a point made by Davidson himself: that a Tarskian truth definition is an empirical theory, designed to find an underlying order behind a lot of confusing uses" (1998, p. 65).

Davidson's physicalism is certainly distinct from the simplistic reductionism that was once the framework for this kind of position. The author was read by leading commentators as material for a long-standing discussion between *die Naturwissenschaften* and *die Geisteswissenschaften* (see William Taschek, 2002).

In the standard case, when we are puzzled by an agent's actions and want to make sense of why she acted as she did, we attempt to determine her reasons for so acting. We want it to make sense to us that she acted as she did for the reasons she shed. Reflection on these cases suggests that an action (including an utterance) will be intelligible to us—in the relevant sense—only if it makes sense to us that it made sense to the agent that she did what she did. It is important that there be no equivocation here on the relevant notion of making sense. (Taschek, 2002, p. 28)

In order to tackle the issue, Davidson must explain how two theories of truth compatible with the T-scheme can disagree on which propositions are true and which are false, and how we can objectively represent this disagreement. At the beginning of *On the very Idea of a Conceptual Scheme*, he shows himself well aware of this problem: "Languages that have evolved in distant time or places may differ extensively in their resources in dealing with one or another range of phenomena. What comes easily in one language may come hard in another (...)" (Davidson, 2001b, p. 84).

The author agrees that a sufficiently common reference point is required if we are to compare different patterns of semantic mapping at all, in order to establish the inductive record of true propositions in the comparison between different theories of truth:

what we need, it seems to me, is some idea of the considerations that set the limits of the conceptual contrast. (Davidson, 2001b, p. 84)

if all we know is what sentences a speaker holds true, and we cannot assume that his language is our own, then we cannot even take the first step towards interpretation without knowing or assuming a great deal about the speaker's beliefs. (Davidson, 2001b, p. 196)

Davidson concedes that the only way to organize our own orientation in the face of this challenge is to imagine a standard based on the only one we have, i.e., to imagine (or idealize) that the speaker meets more than he misses in his connection between *p* is true and the conditions under which *p* is proved or asserted. But the author allows this dry and mechanical strategy, because his extensionalism leaves him no other choice. He has not given up looking for other answers, and the compatibility, however remote, – of his theory with issues in sociology and anthropology can be read as the point at which his reasoning was most open and sensitive.

Charity, Empathy and Sociological retro-conditions of recognition

We are confronted with the perspective according to which the determination of correct interpretations is analogous to the projection of sufficiently general similarities between two systems of interpretation. To do this, we must not only imagine that the interpretive speaker's belief system is consistent. We must imagine that he manages to coordinate the consistency of his beliefs with the consistency of the conditions under which they are true; that is, we must also imagine that he is right rather than wrong in his associations between *p*-is-true and the reference of *p* at the most basic level (the level of proof or satisfaction). To even start forming a parameter for interpretation, something common must remain constant at the most basic level and not be paradoxical at the more complex levels. Only in this way will a pattern of truth always be reproducible without mixing with the false, so that two systems of interpretation, even if determined by different experiences, will form the same pattern of extensional correlation. The inscrutability of this reference and the indeterminacy of the various assumptions about the interpretive pattern do not undermine the fact that it is possible to communicate consistently across these parameters.

This means that learning a language is not just like learning a game: it is learning an organizational pattern to maximize the selection of true beliefs and thus acquire a kind of collective memory of sentences that have been shown to be true and thus also get to know the form of the most frequently occurring true sentences. As Rorty says in a commentary on Davidson:



Davidson became famous in the 1980s are more akin to those of the later Wittgenstein than to any views held by Carnap or Tarski. Consider his claims that most of our beliefs must be true, and that there is no distinction between knowing a language and knowing our way around the world. You can grasp his arguments for these claims even if you have no interest whatever in what Dummett called “a systematic theory of meaning” —the sort of theory which the later Wittgenstein thought implausible and unnecessary, but of which a Tarskian truth-theory for a natural language is paradigmatic. (Rorty, 1998, p. 50)

Needless to say, the challenge has become tougher. Now we have normative conditions that go beyond the purely factual ones. The normative character of this knowledge presents itself as an unavoidable necessity for competent representatives of the conditions of mutual understanding. What we need is a complete correspondence between the assertion that p is true and the belief that p is true, or an inductive average statistic in which the assertion that p is true involves for the speaker a rule involving the exclusion of p is false. And finding this rule will be an unfeasible task if we begin to organize our interpretive system on the premise that other speakers and old and dead old speakers are/were more wrong than right. Communication and normative correction of interpretation would not work on the assumption that the sentences held to be true in a language were so held by people who tend to support the belief that p is true under the conditions in which it is not. Davidson himself acknowledges the necessity of principles of generosity: “Charity is forced upon us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must take it to be true in most matters” (Davidson, 2001, p. 197).

While not incompatible with a naturalistic view, this view is richer than the naturalistic one: it is not limited to observing the correlation between successful interpretive strategies and the pressures of life and survival, but also examines the dynamics of conceptual and conscious formation aimed at eliminating the organism’s alienation from its conditions of survival.

Davidson’s concept prove to be somewhat more nuanced than physicalist and naturalistic views of content. It offers itself as an alternative for a naturalistic explanation of intentionality. It sees the “intentional” as the content compatible with the mental state that ascribes a maximum degree of rationality to a speaker’s behavior. But this attribution is made under complex conditions of collective mirroring. This means – which accords with some neo-hegelianist sociology – that understanding what is “rational” cannot be done in isolation from a ideological field of collective mutual self-recognition, as we can see in Robert Brandom:

what role must states, attitudes, and performances play in (as it turns out, social) practice for it to be correct to interpret them as being propositionally contentful? That is, how are propositional contents conferred by practice? What proprieties of practical employment does possession of such content consist in? As already suggested, any answer must specify what it is for the practitioners themselves practically to take or treat states, attitudes, and performances of others and of their own as having such contents, and thereby to confer those contents on them. (Brandom, 1994, p. 74)

The ultimate test for the selection of this content would not be merely the survival of the organism acting on these rational premises, for the rationality parameter itself is inherent in the dynamics of communication, not a physical-data found in the external world. The only test, therefore, is knowledge of the entire context in which interaction and the dramaturgical construction of empathy and self-identification take place among members of a speech community. It is in trying to make sense of the thoughts, words, and actions of others that we have developed the control parameters to command non-extensional concepts such as belief, meaning, intention, etc. This perspective leads us from a purely skeptical view to one based on the conception of horizons of possibility of interpretation, returning to the study of the mind and its structures of meaning an objectivity borrowed from sociology: “Our styles, both in their epistemic and in their normative aspects, help us navigate the matrices of intelligibility, possibility, and value we share with others” (Aldea, 2019, p. 6).

Underdetermination and Skepticism about Mental content

Considering this vision, we can say that it is based on an optimism about the possibility of communication. The solvability of communication problems derives not from the transparency of concepts such as analyticity, intention, and content (of beliefs), but from the fact that the access to these concepts is public and does not require a formal second-order bureaucracy. Accessibility to the reasons of others is provided by the fact that we can interact with those reasons on the basis of our own reasons, just as the market self-adjusts on the basis of the defensive adjustment of all its members. Any solution to the problem of interpreting the behavior of an organism that is consistent with its survival will be valid. This brings with it the problem of the underdetermination of hypotheses about the mental content of the organism, but there is a whole modern intellectual culture – not always unified, though it agrees on this issue – that is willing to pay this price. This solution pays the price of underdetermination in order to allow a free transition and a full, unbureaucratic opening between conceptual schemes: Since the idea of “conceptual scheme” is nothing more than the common profile of one of many rules compatible with a speaker’s rationality, there is nothing private or special in



this scheme that cannot be reproduced by another rule – and thus human communication does not depend on bureaucratic, hermetic and incommensurable inter-access.

This view is not free from suspicious details. Philosophers with a more skeptical streak may start from the same premises without drawing the same optimistic conclusions. In some of his works, Wittgenstein presents a version of our ability to follow consistent rules that does not suggest that we have access to the mind, to the content of beliefs, or even to an internal notion of “understanding.”

A sentence in a code: at what moment of translating does understanding begin? The words of a sentence are arbitrary; so I replace them with letters. But now I cannot immediately think the sense of the sentence in the new expression. The notion that we can only imperfectly exhibit our understanding: the expression of understanding has something missing that is essentially inexpressible. But in that case it makes no sense to speak of a more complete expression. (Wittgenstein, 1969, p. 6)

A similar skepticism can be derived from Quine’s anti-mentalism. Even if it allows for a concept of intersubjective access between different standards of interpretation, pragmatism does so at the cost of dissolving the idea of interpretation into a concept of “following rules” as long as they have a tolerable margin of compatibility.

The interesting thing about this new form of skepticism is the fact that the interpretive context pointed out by Davidson and compatible with Kant-Husserl’s transcendental theory only shows that in a dimension where we can say that we speak the same language, no question relevant to skepticism arises. But what is the criterion for speaking the same language? And once we are in the language, are we not in a circle where we presuppose the counter-skeptical conclusion because we cannot get out of the spell of the language itself?

Human ingenuity has succeeded in transforming rules of interpretation into common patterns and in transforming these patterns into a system of categories that articulate means of mediation, giving rise to complex tools such as language with its grammar. But with ingenuity comes mystification. We enter under the spell of language. When these grammatical conditions become philosophical expressions, mere consistency and the capacity for non-paradoxical expression across the categories of language become mystifications of a higher order, and we begin to speak of things like “intentions” or “essences”, although all we are doing is to consistently follow rules. Moreover, the code we use to interpret and follow a rule is ultimately fallible and contestable, and its validity depends on socio-normative conditions that are not obviously logical or philosophical. A skeptical shadow has accompanied this view since it appeared in Quine as a defense of extensionalism and a subsequent underestimation of the value of higher order semantic notions such as the notion of intension and analyticity.

This skepticism shows that the very idea of consciousness loses its utility when the study of processes of interpretation and meaning in general can be reduced to the study of the choice of categorical foundations of a language, and to a codification of its possibilities of recursive reproduction, which extends conservatively. At best, mind-consciousness becomes a heuristic concept related to computational processes; at worst, it is seen as a vestige of pre-scientific notions, a ghost behind the concrete workings of language. Even worse, it becomes the reified expression of a mystic spell of language over our theoretical view of the world.

This tension is not just a problem for psychologists. Phenomenology itself, in order not to get stuck in a static conception of the structures of the mind, must address these phenomena at the point where the tension between the “object” and its “normative formation” comes to a head, as Andreea Smaranda Aldea notes:

if phenomenology is to be a radical critique, it must expose both the normalizing tendencies of the meaning-constituting process under investigation and thenormalizing forces at work in its own critical work. As such, phenomenological analysis must be once diagnostic and subversive with respect to its subject-matter as well as self-reflective with respect to its own methods of investigation and theoretical goals. (2019, p. 7)

This perspective takes up – in a more rigorous and scientific technical form – Heidegger’s way of integrating phenomenology and hermeneutics, observing how the question of mental experience – or the thinkability of structures of meaningful experience – becomes, or must become, a question of the conditions of insertion into an interpretable and collectively shared world. This transition shows that the study of the “object” reified as “mind” is already structured to function as a normative possibility that governs life by establishing modal horizons about what is possible and necessary.

We conclude the section by pointing to alternatives in the recent literature that are able to provide phenomenology (and psychology) with a methodology of meta-evaluation capable of examining the structure of mind itself from a critical, revisionist perspective and historical opening:

a modal platform of analysis – one dealing in questions regarding conceivability, possibility, necessity, and impossibility – capable of shedding diagnostic as well as prescriptive light both on the experiences under investigation and on phenomenology’s own methods of inquiry. (Aldea, 2019, p. 1)



Concluding Remarks and Questions: The Methodological Tensions within Psychology

We have seen in retrospect that Kant's and Husserl's conception of mind agrees with Davidson's in determining the "content" of acts of intentionality through the unity of interpretive rules used as parameters of understanding. This is a first obstacle to skepticism: it shows that there is no possible parameter of understanding that is not interpretable, that is, reproducible in a system of categories accessible to those who can formulate propositional problems. Kant called this unit apperception, emphasizing its nature as the cognitive basis for distinguishing truth from falsehood - that is, for representing a judgment (KrV B 141). Davidson also pointed out that a (Tarskian) theory of truth is part of any effective parameter of interpretation, for if we develop our parameters on the basis of the hypothesis that propositions thought to be true are asserted under unfavorable conditions (conditions under which they would be false), we would not have access to a non-paradoxical (and non-pathological) standard of interpretation. In this way, the psychological part, which is subject to interpretation, does not become private, which is why Husserl's phenomenology was accompanied by an anti-psychologism, which was complemented by a phenomenology describing the ideal content of mental representations. But we have also seen that this dissolves psychology into semantic representations that ultimately become a sociological theory of the conditions of mutual understanding that are in force when we establish consistent rules of use for interpreting the other.

This whole process brings a methodological tension to psychology. This is the astonishing question: which science is responsible for determining mental content? It does not seem that psychology gains much from the trade-off if it must resolve itself into non-unilateral sociological parameters in order to recognize objective phenomena instead of only private and mysterious ones.

Having examined the semantic, conceptual-schematic, and pragmatic views, we arrive at a particularly vague notion of the content of intentional acts based on the vast possibility of competing interpretations that are equally compatible with a pragmatic communicative goal. This view resolves the idea of consciousness into dynamic processes of interactive pressure and counterpressure that push communication into normative conformity, and finally, to the concept of what it means to "speak the same language" or to share a consistency-base for world-interpreting (even if underdetermined by experience of the speakers).

The methodological alternative is that psychology could be supplemented by complex expressions of mental activity, at the risk of expressing the mental phenomenon as a whole in a context of expression that is highly dependent on the presence of the "other" or on a mirroring principle that leads the discussion to sociology.

What these dilemmas entail for the methodological question of the foundations of psychology and the determination of its object of study is that the very approach to the study of this discipline is in conflict with itself at a fundamental point: when it must proceed to the objectification of the phenomena that constitute it as mental activity. At this point, we are either led to a supra-psychological theory of thought (semantics, phenomenology, conceptual schemes) or we are forced to accept that the objectivity of an intentional phenomenon depends on a collective consensus capable of normalising subjective experience by constituting an underdetermined field of possible shared interpretation as a form of intersubjective non-bureaucratic access between consciousnesses. If we opt for the latter case, we must deal with the new kind of skepticism set forth in the last chapter: We must prevent the study of something like mind, intentionality, and consciousness from being a mere reification of the processes of constructing standards of consistency that enable us to speak the same language and blind us to anything outside that standard, much like a scientific community caught in the paradigmatic spell of its official language.

If we are not to indulge in skepticism about the content of consciousness and the dissolution of psychology into another kind of science, we must observe how the history of the use of mental expressions in the vernacular dimension has attempted to present this inherent methodological dilemma in the question of objectifying the mental, by showing the socio-collective transformation of the subject into a "thing" from the perspective of representing its inner learning, its reformulation and recoding, its experiences of alienation and reconciliation when subjected to contact with other subjects, cultures and historical perspectives.

References

- Aldea, Andreea Smaranda. (2019). "Transcendental Phenomenology as Radical Immanent Critique – Subversions and Matrices of Intelligibility.pdf." Critique in German Philosophy, SUNY Press (ed. Colin McQuillan and María del Rosario Acosta López)
- Brandom, Robert (1994). Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chomsky, Noam (1976) "Conditions on rules of grammar." Linguistic Analysis 2: 303–351



- Davidson, D. (1973) "Psychology as Philosophy", in S. Brown (ed.), *Philosophy of Psychology*, Macmillan, London, pp. 41-52, 60-67. Reprinted in Davidson 1980a, pp. 229-44
- Davidson, Donald (1991). Three varieties of knowledge. In A. Phillips Griffiths (ed.), *Royal Institute of Philosophy Supplement*. New York: Cambridge University Press. pp. 153-166.
- Davidson, D. (2001a). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University Press
- Davidson, D. (2001b). On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press. Oxford.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Frege, G. (1997). Begriffsschrift, eine der arithmetischennachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle: L.Nebert. In M. Beany (ed.), *The Frege Reader* 47-78. Oxford:Blackwell. [An English translation.]
- Hanna, R. (1993). Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the Truth in Psychologism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(2), 251–275. <https://doi.org/10.2307/2107768>
- Higginbotham, J. (1986) Linguistic theory and Davidson's program in semantics. In Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Cambridge: Blackwell. pp. 29–48.
- Husserl, E. (1977). A Reply to a Critic of my Refutation of Logical Psychologism. In: Mohanty, J.N. (eds) *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-010-1055-9_4
- Kant, I. (1998) trans. Guyer, Paul & Wood, Allen W. (eds.). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Quine, W. V. (1969). *Epistemology Naturalized*, 1968, in: Quine, 1969, pp. 69- 90.
- Rorty, R. (1998). Davidson between Wittgenstein and Tarski. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 30(88), 49–71. <http://www.jstor.org/stable/40104462>
- Stroud, Barry (2000). *Understanding human knowledge: philosophical essays*. New York: Oxford University Press.
- Taschek, William. (2002) "Making Sense of Others." *The Harvard Review of Philosophy* 10, no. , 27–40.18
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *Philosophical grammar*. Oxford [Eng.]: Blackwell. Edited by Rush Rhees.

Received 27 Sep 2023 – Acceptep 30 Apr 2024



DESENVOLVIMENTO DA ESCUTA CLÍNICA NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA - RELATO DE EXPERIÊNCIA DISCENTE

Development of Clinical Listening in Person-Centered Approach — Student experience report

MATHEUS MATOS FRANCO*
ISABELLY DIAS VIEIRA**
ROSA ANGELA CORTEZ DE BRITO***

Desarrollo de la Escucha Clínica en el Enfoque Centrado en la Persona — Informe sobre la experiencia de los estudiantes

Resumo: A facilitação do ensino, ao invés de uma educação mais tradicional, possibilita ao aluno maior habilidade e adaptação às mudanças que as situações práticas apresentam, pois o próprio conhecimento em si é mutável. A formação do psicólogo compreende o desenvolvimento de habilidades e competências que baseiam sua identidade profissional, como a escuta psicológica clínica. Este artigo tem como objetivo discutir as possibilidades de desenvolvimento da escuta clínica a partir de uma disciplina teórica na graduação de Psicologia. O fundamento teórico foram as metodologias ativas e a proposta de ensino centrado no aluno de Carl Rogers. O método utilizado foi de natureza qualitativa, de inspiração fenomenológica. A análise gerou duas categorias, a saber: o vínculo e as atitudes facilitadoras na relação docente-discentes; as metodologias ativas, o processo formativo e o desenvolvimento da habilidade de escuta. Compreende-se que a qualidade afetiva da relação entre os discentes e a docente durante a disciplina, somado às metodologias ativas empregadas no desenvolvimento das atividades avaliativas e de sala de aula, possibilitaram uma aprendizagem significativa condizente com o objetivo de aprendizagem. Sugere-se que mais pesquisas englobando as práticas de escuta em psicologia sejam realizadas.

Palavras-chave: Aprendizagem ativa; Psicologia Clínica; Habilidade Clínica; Ensino Superior; Psicoterapia Centrada na Pessoa.

Abstract: The facilitation of teaching, rather than traditional education, enables the student to be more skillful and adaptable to the changes that practical situations present, as knowledge itself is changeable. The training of psychologists includes the development of skills and competencies that underpin their professional identity, such as clinical psychological listening. This article aims to discuss the possibilities of developing clinical listening from a theoretical discipline in undergraduate psychology. The theoretical foundation was the active methodologies and the proposal of Carl Rogers' student-centered teaching. The method used was of a qualitative nature, of phenomenological inspiration. The analysis generated two categories, namely: the bond and facilitating attitudes in the teacher-student relationship; active methodologies, the training process and the development of listening skills. It is understood that the affective quality of the relationship between the students and the teacher during the discipline, added to the active methodologies employed in the development of the evaluative and classroom activities, enabled significant learning consistent with the learning objective. It is suggested that more research encompassing listening practices in psychology be carried out.

Keywords: Active learning; Clinical Psychology; Clinical Competence; Higher Education; Person-Centered Psychotherapy.

Resumen: La facilitación de la enseñanza, en lugar de una educación más tradicional, permite al estudiante ser más hábil y adaptarse a los cambios que presentan las situaciones prácticas, ya que el propio conocimiento es mutable. La formación de los psicólogos incluye el desarrollo de habilidades y competencias que fundamentan su identidad profesional, como la escucha clínica psicológica. Este artículo pretende discutir las posibilidades de desarrollar la escucha clínica desde una disciplina teórica en el pregrado de psicología. El fundamento teórico fueron las metodologías activas y la propuesta de enseñanza centrada en el estudiante de Carl Rogers. El método utilizado fue de naturaleza cualitativa, de inspiración fenomenológica. El análisis generó dos categorías, a saber: el vínculo y las actitudes facilitadoras en la relación profesor-discípulo; las metodologías activas, el proceso de formación y el desarrollo de la capacidad de escucha. Se entiende que la calidad afectiva de la relación entre los alumnos y el profesor durante la disciplina, sumada a las metodologías activas empleadas en el desarrollo de las actividades evaluativas y de aula, posibilitaron un aprendizaje significativo y coherente con el objetivo de aprendizaje. Se sugiere la realización de más investigaciones que abarquen las prácticas de escucha en psicología.

Palabras-clave: Aprendizaje Activo; Psicología Clínica; Competencia Clínica; Educación Superior; Psicoterapia Centrada en la Persona.

* Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
E-mail: teto_matos@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-6774-141X>.

** Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
E-mail: isabelly.diasvieira.3@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-8586-4193>.

*** Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
E-mail: rosa.brito@ufmt.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3917-7677>.



Introdução

A formação do aluno de Psicologia tem uma peculiaridade dentre as outras áreas no campo da saúde: nas práticas supervisionadas, o professor não está presente no momento da atuação. Isso torna o processo de ensino-aprendizagem inviável de ser executado em uma lógica na qual o discente aprende, pela execução do professor, a dimensão técnica e de manejo no 'quefazer' psicológico. Morán (2015) aponta que existem modelos metodológicos nos quais os alunos podem aprender de forma mais ativa e significativa. Esse modelo de aprendizado pode se dar pelo desenvolvimento de grupos e projetos, que contam com a orientação de um professor supervisor e que os alunos participam de forma mais autônoma.

Nesse contexto, Morán (2015; 2018) propõe que sejam apresentadas atividades e desafios que estimulem a participação ativa dos alunos, que os envolvam em tomada de decisões, que promovam o desenvolvimento de habilidades e competências para a posterior avaliação dos resultados alcançados. Esse processo pode ser construído em etapas ou passos, de menor para maior complexidade. Isso possibilita ao discente, no decorrer de seu acontecimento, a elaboração e reelaboração de sua própria execução, de forma crítica.

Esse tipo de modelo converge com a atual formação do egresso do curso de psicologia, previsto na mais recente composição das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN's), do Ministério da Educação (MEC, 2022). Esta afirma que a formação em Psicologia deve se basear nas competências e habilidades acerca da identidade profissional do psicólogo. Os princípios gerais da formação do psicólogo se delineiam pela fundamentação em "valores, princípios e compromissos que garantam a constituição de um profissional ético, comprometido com o desenvolvimento científico da Psicologia e atento aos fenômenos históricos, sociais, econômicos, culturais e políticos do mundo e do país" (p. 04), bem como o respeito pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. Além disso, situa que o egresso deve estar em preocupação contínua e proativa com a sua capacitação e aprimoramento, elementos também previstos em nosso Código de Ética do Profissional de Psicologia (CFP, 2005).

Diante desse panorama, este trabalho tem como objetivo discutir, a partir de um relato de experiência, uma proposta de abordagem processual de desenvolvimento da escuta psicológica clínica em uma disciplina teórica de psicologia clínica do curso de graduação em Psicologia. Esse trabalho foi construído por meio de uma metodologia qualitativa em modalidade de relato de experiência, que aborda nossa vivência enquanto discentes da disciplina Psicologia Clínica: Abordagem Existencial Humanista, do quinto semestre de psicologia na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), cujo conteúdo versa sobre a clínica psicológica da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP). Nesse sentido, discutiremos de que maneira o processo de ensino-aprendizagem, bem como as atividades avaliativas da disciplina possibilitaram o desenvolvimento da nossa habilidade de escuta clínica, a partir do ensino centrado no aluno, de Carl Rogers e das propostas de metodologias ativas, desenvolvidas por autores contemporâneos.

As atividades realizadas na disciplina em questão envolveram, além de uma transmissão teórica mais tradicional, do uso de metodologias ativas, de procedimentos avaliativos mais práticos, o estabelecimento de uma relação intersubjetiva da professora com a turma, para a facilitação de uma aprendizagem significativa (Rogers, 1973). Rogers, além de ser um autor bastante citado na literatura de ensino-aprendizagem e de metodologias ativas, que apontam para uma construção de conhecimento com foco no aluno (Marchesan & Neu, 2021; Morán, 2018), também é o autor base da teoria clínica estudada na disciplina que foi nosso campo de vivência desta experiência de ensino. Essa coincidência confere uma interessante convergência que se refletiu na forma como o conhecimento foi construído em sala de aula.

O Ensino Centrado no Aluno em Rogers

Carl Rogers dedicou aproximadamente dois terços de sua produção teórica ao desenvolvimento de uma teoria psicológica clínica. Contudo, sempre esteve presente em sua obra um interesse pelas coletividades e grupos, o que culminou no que a literatura aponta como fase coletiva/interhumana (Moreira, 2010). Uma importante contribuição nesse sentido se deu no campo da educação, na qual propôs o ensino centrado no aluno, no qual Rogers apresentou uma metodologia de aprendizagem inspirada em seu modelo teórico de relações humanas de ajuda (Rogers, 2017).

Para o autor (Rogers, 1973), o intuito de uma verdadeira educação estaria longe de ser a simples transmissão de conhecimentos prontos para os discentes. Seu grande objetivo, como educador, foi o de facilitar a aprendizagem para que o professor, mais do que ensinar, pudesse construir com o aluno uma relação na qual este pudesse 'aprender a aprender', tal como previsto por Rogers (1973). A facilitação, ao invés de uma educação mais tradicional, possibilita ao aluno maior habilidade e adaptação às mudanças que as situações práticas apresentem, pois o próprio conhecimento, em si, é mutável.

Para que esse cenário se desenvolva, deve existir esse processo de facilitação da aprendizagem que é diretamente pautada na relação interpessoal entre o professor — facilitador — e o aluno. Nessa relação, é



importante a existência de determinadas condições para que seja possível proporcionar uma aprendizagem significativa, as quais são inspiradas em seus estudos anteriores relativos ao processo na psicoterapia (Rogers, 2003; 2017).

A primeira atitude facilitadora na aprendizagem é a autenticidade, na qual o professor se mostra como uma pessoa real tal qual é, sem sustentar algum tipo de fachada ou aparência. Essa atitude promove um relacionamento verdadeiro e profundo com a turma, que amplia o papel institucional e formal. O educador expressa suas opiniões e sentimentos, não apenas não maquiando, mas também comunicando desgostos, incômodos e real afetação.

A segunda atitude facilitadora é chamada de aceitação do aluno, bem como a confiança em seu processo de aprendizagem. Para Rogers (1973), o docente manifesta um real interesse pelo aluno, na medida em ele possui suas particularidades, dificuldades, opiniões e potencialidades. Nas situações em sala de aula, o professor compreende e aceita que o discente vivencia, na aprendizagem de um conteúdo, tanto sentimentos positivos, como a felicidade frente ao êxito em alguma atividade, quanto os negativos, como medo ou frustração diante de uma dificuldade ou fracasso.

A terceira atitude facilitadora, a compreensão empática, caracteriza-se como a possibilidade de se aproximar da forma como os alunos veem o conteúdo, tomando-os como referência no ato de ensinar. Isso possibilita a percepção sensível e mais aprofundada da percepção do aluno acerca da situação de ensino-aprendizagem, o que promove maior aproximação da aprendizagem significativa. Para Rogers (1973), essas atitudes não são comuns nos contextos de sala de aula mais tradicionais, nos quais o ensino-aprendizagem acontece de forma direcionada aos processos avaliativos com ênfase naquilo que o discente ainda não sabe.

Ainda em relação ao processo de facilitação de aprendizagem, Rogers destaca outras duas qualidades para além das três já mencionadas. A primeira diz respeito ao reconhecimento de problemas no cotidiano que possam ser resolvidos ou debatidos no processo de aprendizagem, uma vez que, conforme Rogers (2017, p. 285), “pode dizer-se que se verifica mais facilmente uma aprendizagem significativa quando as situações são percebidas como problemáticas”. Outro ponto essencial é que o professor disponibilize recursos diversos para que os alunos possam buscar, dentro do que lhes parece interessante e útil, a construção de seu próprio conhecimento. Nesse sentido, é relevante mencionar que “essas coisas são oferecidas para serem usadas se forem úteis ao aluno, esperando que sejam encaradas como tal. Não pretende que elas sejam guias, expectativas, comandos, imposições ou exigências” (2017, p. 288), pois o autor discute que isso é promotor de autonomia no aluno.

Para Rogers, (1973), a aprendizagem é significativa quando o aluno verifica que o conteúdo estudado tem relação com seus próprios objetivos. Ela privilegia um processo dinâmico, e o relacionamento interpessoal entre o aprendiz e o educador é o fundamento. Quando essas características se apresentam, o professor facilita o processo de ensino-aprendizagem e o aluno se abre ao processo e às experiências e atividades propostas. O aluno pode tornar-se mais responsável pelo seu aprendizado. Nesse sentido, isso contribui para um acesso ao conteúdo que ocorre de maneira mais profunda, significativa e auto iniciada, assim como pela maior abertura para o contato direto com a experiência de resolução de problemas práticos e de pesquisa.

Guimarães e Maciel (2021), em literatura recente, evidenciam a importância de o professor estimular a afetividade na relação docente-discente como uma ferramenta fundamental para facilitar a ocorrência de uma aprendizagem significativa para os alunos, de modo a agregar maior interesse pela disciplina. Nesse sentido, as autoras destacam que, por meio de uma clara comunicação, pode surgir a afetividade na relação professor-aluno. Isso propicia o diálogo de conteúdos entre os participantes da relação e um maior envolvimento no processo de conhecimento. Além disso, elas ressaltam que os docentes devem compreender que os discentes partem de lugares diferentes de conhecimento. Assim, os aprendizados acontecem em tempos e de maneiras distintas. Isso justifica que o professor trabalhe o conteúdo de formas diversas e que essas sejam capazes de dialogar com aquilo que o discente já conhece.

Metodologias Ativas e o Ensino em Psicologia Clínica

A docência no Ensino Superior possui um histórico caracterizado por uma relação hierárquica entre docente e discentes, objetivando a transmissão de conteúdos de modo individualista (Martins, Coimbra, Oliveira, & Maturano, 2019), cenário que converge com a perspectiva de educação criticada por Rogers (1973) discutida anteriormente. Essa realidade passou por diversas transformações, até o surgimento de novas propostas e práticas de ensino, das quais destacamos as metodologias ativas. Souza, Santos e Murgo (2020) apontam diferenças entre o método de ensino tradicional e as metodologias ativas: enquanto o primeiro centraliza no professor a responsabilidade de transferir o conhecimento, a segunda abre espaço para que os próprios alunos aprendam de maneira ativa, se auto responsabilizando pela aquisição de conhecimento, pelo desenvolvimento de competências, habilidades e pela ocorrência do sentimento de preparo para o exercício profissional.

O grande objetivo das metodologias ativas é facilitar uma formação mais autônoma, fundamentada nas relações interpessoais, em detrimento da mera repetição, em “processos fragmentados de memorização e transferência unidirecional do conhecimento” (Martins, Coimbra, Oliveira, & Maturano, 2019, p. 125). Isso se configura pela relação de parceria e compromisso entre as partes envolvidas, descentralizando o professor



do foco no processo de ensino, e tirando-o de uma posição superior de autoridade detentora dos saberes. Ao mesmo tempo, desconstrói uma visão do aluno como aquele que carece de conhecimento, e deve, de modo passivo e disciplinado, absorver o que lhe é transmitido pelo docente.

Venturini (2022), também partilhando dessa perspectiva, aborda que as metodologias ativas no ensino em Psicologia têm a função de “estimular os estudantes a participarem ativamente na sala de aula, surgindo como sujeitos da ação em que as suas opiniões e conhecimentos são valorizados na construção do conhecimento” (Venturini, 2022, p. 52). Nesse âmbito, entende-se o estudante como um ser complexo, atravessado e constituído pelo mundo, sendo indissociável de suas vivências, sentimentos, opiniões, valores e saberes, os quais são muito relevantes para o processo de aprendizagem. Em decorrência disso, as metodologias ativas podem se constituir como fonte de desenvolvimento de habilidades e competências, algo previsto nas DCN’s dos cursos de Psicologia — apresentadas na introdução deste artigo. Além disso, podem se tornar ferramentas úteis e aplicáveis no cotidiano futuro do profissional, o que é almejado para o aluno egresso em seu exercício profissional.

Sobre as potencialidades da utilização de metodologias ativas na formação acadêmica de alunos de psicologia, Prado e Teotônio (2020) explicitam que a proposição e a adesão aos espaços de aprendizado não formais, bem como a propostas de educação que possibilitam ao aluno o protagonismo na construção de conhecimento, proporcionam diversos benefícios. Nesse contexto, os autores apresentam os resultados de que, a partir dessa metodologia, o desempenho dos discentes melhorou em proporção significativa, suscitando benefícios tanto nas experiências vividas como nas notas e conhecimentos adquiridos. Além disso, os autores também observam que o uso das metodologias ativas proporcionou tanto a articulação entre teoria e prática quanto a aquisição de saberes que não seriam possíveis de serem apreendidos na sala de aula tradicional.

De acordo com as DCN’s, abordadas por Bereta (2022), a graduação em psicologia prevê uma formação generalista, na qual os estágios supervisionados são o local de interseção entre teoria e prática. Contudo, compreendemos que até que o estágio aconteça, especialmente nos contextos clínicos, que costumam acontecer no quarto e quinto anos do curso, o aluno de psicologia pode se beneficiar de outras possibilidades de exercer a escuta. A partir disso, refletimos sobre o potencial das metodologias ativas, articuladas à aprendizagem significativa e às atitudes facilitadoras propostas por Rogers (1973) para a discussão de uma experiência em uma disciplina de psicologia clínica.

O desafio do processo de ensino-aprendizagem, na formação do psicólogo clínico, apresenta contornos e nuances específicas, pela própria natureza e transformação histórica do que é a clínica na atuação em Psicologia. A dimensão clínica em Psicologia vem passando por diversas transformações ao longo do tempo. Ainda hoje, quando se pensa em psicologia clínica, é comum visualizar o modelo que se configura como atendimento individual, privado, de caráter psicoterápico e ambientado em um consultório. Esse modelo tradicional ou clássico, foca em processos psicológicos e psicopatológicos de um indivíduo abstrato e não necessariamente conectado a um contexto, buscando nele o que é interior e íntimo (Dutra, 2004).

Vários autores questionam esse modelo e as práticas psicológicas norteadas por ele. Tais reflexões e discussões apontam a emergência de práticas clínicas que atribuam maior importância ao contexto social e à ampliação para um modelo social de clínica. Isso acarreta a necessidade de mudanças nos referenciais teóricos que fundamentam a prática, bem como um olhar no qual se enxerga o indivíduo como alguém atravessado pela realidade sociocultural, econômica e política na qual está inserido. A pessoa atendida é constituída pelo mundo ao mesmo tempo que também o constitui, é permeada pelas relações sociais. Isso exige do psicólogo que ele não perca de vista a singularidade, ao mesmo tempo em que percebe o indivíduo em seus atravessamentos contextuais (Dutra, 2004; Moreira, 2010; Bereta, 2022; CFP, 2022).

É interessante apontarmos que a prática clínica tem uma abrangência que não se restringe a um local, a um número específico de pessoas ou à presença de uma patologia. O seu principal objetivo é o acolhimento do sofrimento, cuja ação — a escuta — deve ser orientada por concepções teóricas e noções de sujeito e subjetividade que componham a base desse fazer (Dutra, 2004). Dessa forma, é possível compreender que a habilidade de escuta na prática clínica é algo fundamental a ser desenvolvido nos futuros psicólogos que, como profissionais de saúde, precisam lidar com o sofrimento que é atravessado e constituído por dimensão social (Dutra, 2004).

Como contribuição a esse cenário, entendemos as proposições de AmatuZZi (1990) como bastante relevantes. O autor apresenta uma diferenciação entre um ouvir que compreende as significações reais de quem falou e um ouvir que se dá como um simples uso do aparelho sensorial para captação dos signos, o qual, isoladamente, não possibilita uma escuta efetiva. Segundo o autor, esse ouvir verdadeiro é algo que nos envolve e nos afeta, cujo sentido apreendido nos toca profundamente, possibilitando o contato com o outro e o nosso próprio enriquecimento como ouvinte. Nesse âmbito, ele considera que a fala está sendo plenamente pronunciada no momento em que é ouvida pelo outro como ato compreensivo dos significados manifestos. Isso sinaliza o entendimento de que o ouvir vem antes do falar, o que na prática do psicólogo clínico se apresenta como disponibilidade e abertura à alteridade (Brito & Freire, 2014).



Método

A metodologia desse estudo é de natureza qualitativa, de inspiração fenomenológica. A pesquisa de cunho qualitativo permite o conhecimento dos atravessamentos na constituição de um fenômeno em sua subjetividade e complexidade. Além disso, ela também possibilita que a subjetividade do pesquisador possa ser explorada, caracterizando um lugar privilegiado para quem pretende investigar fenômenos a partir de experiências próprias (Holanda, 2006; González, 2020).

A contribuição da fenomenologia na pesquisa qualitativa, conforme mencionado por Castro & Gomes (2011), se dá na medida em que se direciona “à descoberta de significados expressos por um sujeito sobre sua experiência” (Castro & Gomes, 2011, p. 155), que pode ser a do próprio pesquisador. Destacamos que os autores resgatam os achados de Forghieri (1992) e a descrição da experiência vivida pelo próprio pesquisador como elemento importante da pesquisa.

A disciplina campo desse relato de experiência é uma disciplina teórica, cursada pelos alunos no quinto semestre da matriz vigente até então¹, denominada Psicologia Clínica: Abordagem Humanista Existencial. Neste artigo enfatizamos o processo avaliativo, visando discutir a relação facilitadora professor-aluno como eixo que possibilita a proposição e melhor adesão de metodologias ativas e sua contribuição no desenvolvimento da habilidade de escuta clínica no aluno de psicologia.

Destacamos três momentos da disciplina, que articulamos com o desenvolvimento da escuta clínica psicológica e facilitadora. No primeiro, a docente estabeleceu uma relação interpessoal com a turma, de modo a facilitar um espaço no qual buscou chamar a atenção dos discentes, através de atividades, para a importância da escuta clínica na prática profissional do psicólogo, enquanto instrumento e habilidade a ser desenvolvida.

Em um segundo momento, foi realizada a primeira avaliação da disciplina. A proposição foi de que os discentes fizessem, em grupos de até quatro pessoas, um texto dissertativo de análise de uma escuta psicológica clínica, em articulação com a teoria estudada na disciplina, a partir de um estudo de caso publicado. Foram apresentadas em sala as fases da escuta clínica de Rogers — não-diretiva, reflexiva e experiencial (Moreira, 2010). Três casos publicados, relativos a cada fase foram distribuídos para a turma, a partir de sorteio para cada quarteto. Esse instrumento avaliativo foi realizado antes da metade do semestre letivo.

No terceiro momento, a segunda avaliação, a proposição foi de uma análise similar à anterior, com uma diferença: foram os próprios alunos que fizeram o exercício de escuta clínica psicológica. A atividade foi desenvolvida em duplas e consistia no seguinte processo: cada discente da dupla deveria escolher uma obra (música, filme, livro, obra de arte, etc.); cada discente deveria relatar para o outro integrante sua experiência com a obra, descrevendo sentimentos, sensações e o que mais surgisse no momento presente. Aquele que estivesse escutando deveria proporcionar uma escuta facilitadora, nos moldes estudados na disciplina; em uma outra etapa, ocorreu a inversão da dupla: quem inicialmente ouviu seria ouvido e quem foi ouvido, passou a falar sobre sua experiência; cada uma das duas escutas deveria ser escrita em um relato descritivo, imediatamente após a escuta; com as descrições de ambas as escutas, os dois alunos fariam uma produção escrita que articulasse essas descrições de suas experiências pessoais com os conceitos da ACP. O segundo instrumento avaliativo foi iniciado três semanas antes do término do semestre letivo.

Os alunos autores deste artigo foram discentes da disciplina e participaram de todas as atividades no decorrer do semestre. A última autora é a docente da disciplina, recém-chegada à UFMT e ao estado, à época em que ministrou a disciplina. Os dados utilizados neste artigo foram as anotações das aulas dos alunos, as suas reflexões escritas sobre a primeira atividade avaliativa, suas descrições das escutas realizadas para a segunda atividade avaliativa, assim como o trabalho produzido por eles, em seguida. A análise do material, apresentada na discussão deste artigo, nos possibilitou o estabelecimento das seguintes categorias: o vínculo e as atitudes facilitadoras na relação docente-discentes; as metodologias ativas, o processo formativo-avaliativo e o desenvolvimento da habilidade de escuta.

Entendemos que os 3 momentos da disciplina se conectam de forma a construir uma aprendizagem processual, fundamentada na relação professor-aluno, sustentada pelas atitudes facilitadoras previstas na teoria de ensino de Rogers e com o uso de metodologias ativas. Salientamos que, embora realizar estudos de caso seja uma tarefa frequente na nossa graduação em psicologia, essa foi a primeira vez que uma atividade avaliativa nos convidou a uma análise da nossa própria escuta clínica, a partir de conceitos teóricos.

Discussão

O vínculo e as atitudes facilitadoras na relação docente-discentes

A disciplina Psicologia Clínica: Abordagem Humanista Existencial propunha em sua ementa a discussão da abordagem de atendimentos clínicos na ACP, na qual a relação de ajuda só é possível mediante a ocorrência de condições necessárias e suficientes (Rogers, 2010). No contexto de ensino-aprendizagem, as atitudes previstas nas condições estiveram presentes e possibilitam o estabelecimento de um clima facilitador em sala de aula para a auto responsabilização dos alunos e para a aprendizagem significativa.

No início da disciplina, a docente apresentou o plano de ensino e convidou a turma para o estabelecimento dos ‘combinados’ sobre a dinâmica das aulas. Nesse dia, convidou os alunos para um ‘exercício

¹ A matriz curricular do curso de Psicologia da UFMT da qual essa disciplina faz parte esteve vigente até o semestre 2022.2. No semestre 2023.1 ela apresenta mudança de nomenclatura e da ementa, mas ainda conserva a perspectiva clínica como eixo de formação.



fenomenológico', nas palavras da docente, no qual estes deveriam falar sobre imagens ou palavras que lhes vinham ao ouvir o termo "Psicologia Clínica". A partir daí, verificou-se que a turma tinha uma percepção mais tradicional sobre a clínica psicológica. Essa é uma atividade possível para que a turma e a docente pudessem se reconhecer acerca da forma como esse tema é compreendido, o que repercutiu na forma como o conteúdo foi desenvolvido posteriormente.

Mencionamos a seguir outras situações em que ficou perceptível o papel de "facilitadora da aprendizagem" (Rogers, 1973) desempenhado pela docente durante a disciplina. Em primeiro lugar, percebemos que ela vivenciava uma postura de autenticidade (Rogers, 2017) nos momentos em que se permitia falar com os alunos sobre as experiências de sua terra natal, bem como a saudade desta, seja para ilustrar exemplos do conteúdo teórico, seja em intervalos nos quais a turma não estivesse discutindo os textos da disciplina.

Percebemos que a professora construiu um espaço de segurança para que a turma pudesse ser honesta em relação a temas mais difíceis. Ao iniciar as aulas, ela costumava perguntar sobre a leitura prévia do texto, um dos combinados do início da disciplina. A cada semana, os alunos passaram a sinalizar cada vez mais quando não tinham lido o texto. O clima facilitador possibilitava, ao mesmo tempo, que a professora manifestasse livremente o seu descontentamento diante da situação. Isso permitia que situações delicadas pudessem ser cuidadas de maneira leve e significativa para os participantes envolvidos.

A professora tinha como estratégia metodológica levar exemplos clínicos, de quando exercia a clínica psicoterápica, como forma de ilustrar o conteúdo estudado. Ela descrevia a situação e questionava a turma sobre formas de intervenção, diante daquele caso, como se nós alunos fôssemos psicólogos clínicos daquele cliente.² Antes de informar como a intervenção ocorreu, a docente recebia pedidos insistentes para que contasse o desfecho da situação clínica. A exposição de sua forma de atendimento, podendo englobar seus possíveis "erros" de manejo clínico, também denota a presença de uma pessoa real, que se apresentou como tal é, na relação com seus alunos (Rogers, 1973). Como afirma Rogers (1973, p. 286), "O professor é uma pessoa, não a encarnação abstrata de uma exigência curricular ou um canal estéril através do qual o saber passa de geração em geração". Assim, durante a disciplina a docente apresentou situações "vivas", nas quais apresentava-se de forma autêntica.

Também percebemos a atitude de consideração positiva incondicional, vivenciada pela professora. Definida como uma escuta sem julgamentos, ela prevê o sentimento de "aceitação calorosa" (Rogers, 2017). Essa atitude era percebida por nós, independentemente do conteúdo trazido pelos discentes. Ainda que se tratasse de uma experiência pessoal, uma interpretação ou opinião sem maior articulação ou reflexão sobre os conteúdos teóricos, a contribuição era acolhida pela professora. Ressaltamos que uma forma de expressar essa atitude se dava quando a professora fazia perguntas relacionadas ao que era trazido pelo aluno, com a finalidade de ampliar a sua compreensão. Ela manifestava ainda uma verdadeira curiosidade quanto ao que foi dito pelo aluno. A conduta da professora era percebida por vários dos alunos, além de nós; eles relataram, em conversas informais, sentirem-se muito confortáveis para falar livremente nas aulas, sem preocupações quanto ao conteúdo que expressariam.

Por fim, apontamos que a existência de uma compreensão empática (Rogers, 2017) ficou demonstrada de forma bastante direta logo nas primeiras aulas, quando era perguntado a respeito da leitura dos textos. Em um cenário em que poucos ou quase nenhum discente havia lido o texto do dia, alegando a quantidade de disciplinas, a falta de tempo por conta do trabalho e estágio, a professora buscava ouvi-los e adaptar a forma de facilitar a aula. Isso possibilitou que a maioria pudesse participar com mais diálogo e exposição de ideias sobre o texto.

Um exemplo das adaptações realizadas aconteceu quando, em uma aula na qual os alunos não tinham lido o texto, a docente propôs uma atividade: foram apresentadas três músicas, de estilos diferentes. Após cada música, seguiu-se o pedido para que os discentes registrassem sua experiência imediata ao ouvir cada música. Após a atividade, o texto foi inicialmente trabalhado. Na aula seguinte, as descrições foram retomadas e articuladas com o texto. A metodologia utilizada foi relacionada com uma situação clínica, na qual o psicólogo retoma pontos de atendimentos anteriores para que o cliente estabeleça as possíveis relações com o que está sendo descrito na sessão. As percepções, ainda que divergentes e comparadas entre si, eram recebidas pela professora da mesma maneira: não havia uma resposta certa ou errada sobre os significados atribuídos às vivências da escuta das músicas.

A pergunta semanal sobre a leitura dos textos tornou-se marcante para nós, pois era feita com o objetivo de ter referência para o andamento e formato da aula daquele dia. A partir da resposta, a docente se preparava para adaptar-se às circunstâncias daquele momento. Isso demonstra uma "atitude de estar na situação do outro, de ver pelos olhos do aluno" (Rogers, p. 112, 1973), pois seria difícil participar de uma discussão que partisse do pressuposto de que o conteúdo do texto era conhecido por todos quando esse, muitas vezes, não era o contexto.

Ressaltamos que a atitude de compreensão empática estava presente na docente desde o primeiro dia da disciplina. Nessa aula, foi relatado pelos alunos a dificuldade de compreensão quanto aos fundamentos da teoria da ACP, que seria estudada no semestre. Isso tinha relação com a disciplina anterior de Psicologia

² Os exemplos descritos eram oriundos de situações clínicas reais. Contudo, passavam por algumas alterações para que não compromettesse a confidencialidade prevista no Código de Ética do Psicólogo (CFP, 2005).



Humanista. Segundo relato dos discentes, a falta de exemplos práticos, articulados com a teoria, foi um fator que gerou muitas dúvidas no conteúdo apresentado. Segundo eles, os conceitos eram apreendidos, mas ainda pareciam um tanto abstratos. Com isso, a docente afirmou que se certificaria de trazer casos para ilustrar a teoria discutida, o que ocorreu em todas as aulas.

As metodologias ativas no processo formativo-avaliativo e o desenvolvimento da habilidade de escuta

As metodologias ativas, durante o processo de aprendizagem na disciplina, foram utilizadas de forma extensiva, como estratégia para possibilitar uma construção ativa de conhecimentos por parte dos alunos. Dentre as propostas de metodologias ativas (Paiva, Parente, Brandão, & Queiroz, 2016), identificamos que as seguintes estratégias foram utilizadas na disciplina: estudos de caso, exercícios em grupo, socialização, exposições dialogadas, debates temáticos e interpretações musicais. Algumas destas foram descritas no tópico anterior e se constituíram como possibilidade importante na relação com a turma.

A partir disso, construiu-se um terreno fértil para a proposição de estratégias avaliativas que desenvolvessem a habilidade de escuta psicológica nos discentes. A docente apresentou, no início da disciplina, quais seriam as propostas avaliativas, descritas na metodologia deste artigo. Destacou que, no entanto, o rendimento da turma nas discussões teóricas seria um balizador para possíveis adaptações das avaliações. Alves, Oliveira e Júnior (2021) sinalizam que as avaliações que são desenvolvidas em um contexto de metodologias ativas devem ser processuais e diretamente articuladas aos objetivos de aprendizagem. Nesse sentido, a avaliação é um instrumento suporte para o avanço da aprendizagem.

A dinâmica vivenciada com a turma em sala de aula no decorrer das aulas foi elemento importante para a sinalização sobre como a primeira avaliação poderia ser executada. A atividade assegurou um espaço para que os discentes expusessem ativamente suas próprias compreensões dos casos clínicos, em articulação com o conteúdo teórico. No desenvolvimento do trabalho, realizado em grupos de até quatro pessoas, os textos dissertativos foram feitos respeitando a compreensão particular de cada grupo na articulação teoria e prática clínica.

Após a primeira avaliação, a docente convidou os discentes a refletirem criticamente sobre essa atividade e como ela contribuiu para o objetivo de desenvolver nos alunos a capacidade de reconhecer a escuta clínica em articulação com a teoria. Na 'avaliação da avaliação', os alunos reconheceram a complexidade da atividade, ao mesmo tempo em que sinalizaram que ela foi bastante relevante para o objetivo pretendido.

Com a situação acima, somada às metodologias ativas descritas no tópico anterior, houve abertura da turma para a adesão à proposta da segunda avaliação. As condições e atitudes desenvolvidas na relação docente-discentes estabeleceu um clima facilitador (Rogers, 1973; 2017) para a aprendizagem significativa, base fundamental para a execução da segunda atividade, na qual os alunos deveriam executar, eles mesmos, uma escuta clínica.

Apesar de a atividade ser constituída de uma escuta da experiência acerca de uma obra artística, foi evidente que ela trouxe vários elementos íntimos e pessoais dos alunos, elementos esses que eram relevantes no processo de escutar e ser escutado. Para que esse processo fosse confortável para os envolvidos, a professora sinalizou que as duplas deveriam ser constituídas por pessoas que já tivessem um vínculo considerado positivo por elas.

Como cada uma das escutas deveria ser descrita por quem escutou e se constituiria como o texto base para articulação teórica, podemos afirmar que os discentes vivenciaram conforto na relação interpessoal. Isso ficou perceptível, no nível de exposição pessoal dos trechos de relatos usados no trabalho entregue para a docente. A professora estabeleceu um acordo com a turma de somente ela leria os trabalhos, resguardando as vinhetas dos conteúdos e experiências dos discentes.

A segunda atividade avaliativa continha análises muito distintas entre os diferentes participantes, o que nos mostrou que essa avaliação promovia aos alunos uma diversidade de possibilidades de articulações entre uma situação clínica prática e a teoria. Após a ocorrência de uma aula de orientação para a escrita dos trabalhos, percebemos que essa atividade consistiu em um espaço relevante para que cada dupla exercitasse a escuta clínica e pudesse fazer a sua análise teórica do exercício de escuta. Isso abriu espaço para o reconhecimento tanto das habilidades desenvolvidas por cada um que escutou, quanto das dificuldades inerentes ao processo de escuta psicológica.

A partir disso, consideramos que a maneira pela qual a avaliação 2 foi proposta possibilitou a experimentação de uma primeira prática voltada para a escuta clínica psicológica e facilitadora. Ela oportunizou a vivência de novas formas de contato com pessoas que já tinham contato e afeto. Este processo demonstrou que o vínculo prévio, especificamente na execução desta atividade, foi um fator que proporcionou mais segurança e liberdade para enfrentar um processo de escuta psicológica. Percebemos a redução do nível de angústia diante do desconhecido.

Ao mesmo tempo, a existência de uma relação afetiva da dupla, anterior à atividade, também se configurou como um fator dificultador da escuta psicológica. Isso foi verificado na medida em que os alunos envolvidos estavam acostumados a se relacionar de uma outra maneira e, para realizar esse exercício, foi importante a abertura dos discentes para uma outra forma de interação, que oportunizou o clima facilitador para a escuta psicológica.



No processo de articulação da situação prática com a teoria, após a realização das escutas e das escritas descritivas, os discentes puderam analisar como foi o seu processo de ouvir clinicamente outra pessoa e relacionar isso com os conceitos e noções vistos no decorrer da disciplina. Verificamos que foi possível entender o quanto a nossa escuta estava afinada ou não com aquele que foi escutado. Também identificamos atitudes, comportamentos e posturas que facilitaram ou dificultaram a efetivação de uma escuta clínica psicológica. Todo esse contexto escapa do mero processo de memorização do conteúdo ministrado na disciplina, desarticulado das situações práticas reais (Martins, Coimbra, Oliveira, & Maturano, 2019).

Compreendemos, na prática, como o processo de ouvir alguém pode ter elementos ambíguos e aparentemente contrastantes, que contribuíram para o nosso processo de refinamento da escuta clínica. Além disso, destacamos que o processo de escuta se deu de maneira diferente para cada dupla de discentes, o que significou que as compreensões oriundas da análise entre a teoria e a prática foram singulares, mesmo com a fundamentação teórica comum.

Essa avaliação foi representativa da culminância de um processo de aprendizagem significativa, já que os alunos se engajaram na atividade para o desenvolvimento da habilidade de escuta, ao mesmo tempo em que se depararam com dificuldades, com os quais tiveram que lidar de forma autônoma e proativa. Isso possibilitou a tomada de autonomia e maior responsabilização dos discentes pelo seu próprio processo de ensino e aprendizagem, facilitado pela maneira como a docente construiu a relação com a turma ao longo do semestre, viabilizando um espaço acolhedor às particularidades (Pinheiro e Batista, 2018).

Considerações Finais

O objetivo desse artigo foi o de discutir, a partir de um relato de experiência, uma abordagem processual de desenvolvimento da escuta psicológica em uma disciplina de psicologia clínica, no curso de graduação em Psicologia. Os eixos teóricos foram o ensino centrado no aluno de Rogers e o uso de metodologias ativas no ensino em graduação de Psicologia. Consideramos importante destacar que o desenvolvimento de uma relação de abertura ao aprimoramento da habilidade de escuta dos discentes foi fator decisivo no processo de apresentação e adesão às metodologias ativas e às avaliações propostas.

Nessa perspectiva, foi possível considerar que as atividades desenvolvidas na disciplina constituíram ferramentas, as quais oportunizaram um retrato de como os alunos vivenciavam a sua habilidade de escuta até aquele momento do curso. Essa dinâmica foi percebida como benéfica pois o movimento auto perceptivo foi promotor de um melhor reconhecimento e uma maior responsabilização, por parte do discente, de sua formação como psicólogo.

Compreendemos que a qualidade afetiva da relação entre os discentes e a docente durante a disciplina, somado às metodologias ativas empregadas no desenvolvimento das atividades de sala de aula e das avaliações, possibilitaram uma aprendizagem significativa condizente com o objetivo traçado, o desenvolvimento da habilidade de escutar no contexto da psicologia clínica. Nesse cenário, reconhecemos e fortalecemos o nosso interesse pessoal em continuar aprimorando a habilidade de escuta a partir da reflexão e participação na disciplina, o que transcendeu a sala de aula e repercutiu nas atividades de estágio dos discentes.

Isso evidencia a relevância do exercício de escuta psicológica em disciplinas teóricas. Uma vez que os alunos vivenciam essa experiência prévia e reconhecem suas possibilidades e limitações, seja pela vivência, seja pela teoria, podem chegar ao estágio com essa habilidade mais aprimorada. Reconhecemos que a primeira experiência de escuta psicológica vem com incertezas, inseguranças e dúvidas. Reconhecê-las, anteriormente ao estágio, é um ponto de partida relevante e bastante benéfico para nós alunos, uma vez que propiciou maior segurança no cumprimento posterior dos estágios.

Nesse sentido, evidenciamos que o uso de metodologias ativas e a oportunidade de realizar exercícios de escuta psicológica em uma disciplina de teoria clínica, no curso de psicologia, foi capaz de contribuir sobremaneira para a formação dos futuros profissionais. Compreendemos que a utilização de metodologias ativas como estratégia facilitadora da experiência de aprendizagem tem convergência com a proposta rogeriana de ensino centrado no aluno. As metodologias ativas promovem e otimizam o processo de aprendizagem significativa, além de, ao terem cada vez mais espaço na educação superior, ressaltam a importância do vínculo pessoal entre docente e discente, previsto na proposta rogeriana.

Por fim, observamos que este relato de experiência possui limitações já que se trata de um esforço compreensivo que parte de registros escritos dos alunos. Nesse sentido, entendemos que novos estudos que acessem essas experiências a partir de outros procedimentos podem contribuir para o aprimoramento de metodologias ativas, com ênfase na escuta psicológica clínica. Isso pode ser ampliado, ainda, caso os estudos possam contemplar os estágios curriculares — nos quais a escuta psicológica é exercitada com recorrência — em articulação com as disciplinas teóricas.

Referências

Alves, A. A., Oliveira, I. B. M., & Júnior, M. A. K. (2021). Metodologias ativas de aprendizagem por meio de produção de vídeos e construção de mapas mentais. In: Marchesan, L. J. S. C., & Neu, A. F. *Metodologias ativas de aprendizagem na educação básica técnica e superior*. Nova Xavantina: Pantanal Editora.



- Amatuzzi, M. M. (1990). O que é ouvir. *Estudos de psicologia (Campinas)*, 7(1-2), 86-97. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estudos/article/view/7947>
- Bereta, T. A. D. S. (2022). *Metodologias ativas e compromisso ético na formação em Psicologia*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Brito, R. A. C., & Freire, J. C. (2014). Ludoterapia Centrada na Criança: uma leitura a partir da ética de Emmanuel Lévinas. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 20(1), 118-127. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1809-68672014000100015&script=sci_abstract&tlng=pt
- Conselho Federal de Psicologia (2005). *Código de Ética do Profissional de Psicologia*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.
- Conselho Federal de Psicologia (2022). *Reflexões e orientações sobre a prática da psicoterapia*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.
- Castro, T. G., & Gomes, W. B. (2011). Aplicações do método fenomenológico à pesquisa em psicologia: tradições e tendências. *Estudos de psicologia (Campinas)*, 28(2), 153-161. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>
- Dutra, E. (2004). Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 9(2), 381-387. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/7dTyvpTbPQW9Xffs-gk4shcn/abstract/?lang=pt>
- Guimarães, M. S., & Maciel, C. M. L. A. (2021). A afetividade na relação professor-aluno: Alicerces para a aprendizagem significativa. *Research, Society and Development*, 10(10), e21101018362. <https://doi.org/10.1590/S0104-40602010000300015>
- González, F. E. (2020). Reflexões sobre alguns conceitos da pesquisa qualitativa. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 8(17), 155-183. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/346063651_Reflexoes_sobre_alguns_conceitos_da_pesquisa_qualitativa
- Holanda, A. (2006). Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. *Análise psicológica*, 3(24), 363-372. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/262481440_Questoes_sobre_pesquisa_qualitativa_e_pesquisa_fenomenologica
- Marchesan, L. J. S. C., & Neu, A. F. (2021). *Metodologias Ativas de Aprendizagem na Educação Básica, Técnica e Superior*. Nova Xavantina: Pantanal Editora.
- Martins, A. M. O., Coimbra, M. N., Oliveira, J. A., & Maturano, A. S. (2019). Metodologias ativas para a inovação e qualidade do ensino e aprendizagem no ensino superior. *Revista EDaPECI*, 19(3), 122-132. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/edapeci/article/view/12147>
- Ministério da Educação (2022). *Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN's) para os cursos de graduação em Psicologia e estabelecimento de normas para o Projeto Pedagógico Complementar (PPC) para a formação de professores de Psicologia*. Brasília: Ministério da Educação.
- Morán, J. (2015). Mudando a educação com metodologias ativas. In: Souza, Carlos Alberto, & Morales, O. E. T. *Convergências Midiáticas, Educação e Cidadania: aproximações jovens*. Ponta Grossa, Foca Foto.
- Morán, J. (2018). Metodologias Ativas para uma Aprendizagem mais Profunda. In: Barinch, L. *Metodologias ativas para uma educação inovadora: uma abordagem teórico-prática*. Porto Alegre, Penso.
- Moreira, V. (2010). *Clínica Humanista-Fenomenológica - estudos em psicoterapia e psicopatologia crítica*. São Paulo: Annablume.
- Paiva, M. R. F., Parente, J. R. F., Brandão, I. R., & Queiroz, A. H. B. (2016). Metodologias ativas de ensino-aprendizagem: revisão integrativa. *SANARE-Revista de Políticas Públicas*, 15(2), e16910514838. Disponível em: <https://sanare.emnuvens.com.br/sanare/article/view/1049>
- Pinheiro, M. N., & Batista, E. C. (2018). O aluno no centro da aprendizagem: uma discussão a partir de Carl Rogers. *Revista Psicologia & Saberes*, 7(8), 70-85. Disponível em: <https://revistas.cesmac.edu.br/psicologia/article/view/770>
- Prado, C. C., & Teotonio, W. S. (2020). Uso de metodologia ativa no ensino do comportamento animal, no curso de psicologia. *Revista Thema*, 17(1), 35-44. Disponível em: <https://periodicos.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/view/1034>



- Rogers, C. R. (1973). *Liberdade para aprender*. Belo Horizonte, Interlivros.
- Rogers, C. R. (2003). *Terapia centrada no cliente*. Edual-Editora da Universidade Autónoma de Lisboa.
- Rogers, C. R. (2010). *As Condições Necessárias e Suficientes para a Mudança Terapêutica de Personalidade*. In: Doxsey, J. R. et al. (org.). *Abordagem Centrada na Pessoa*. Vitória: Edufes.
- Rogers, C. R. (2017). *Tornar-se Pessoa*. São Paulo, Martins Fontes.
- Souza, L. S., Santos, D. A. D. N., & Murgos, C. S. (2020). Metodologias ativas na educação superior brasileira em saúde: uma revisão integrativa frente ao paradigma da prática baseada em evidências. *Revista Internacional de Educação Superior*, 7(1), e021015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/riesup/article/view/8656540>
- Venturini, C. R. A. (2022). *Agir pedagógico e metodologias ativas no ensino superior: estudo de caso num curso de Psicologia de uma IES privada*. Dissertação de mestrado. Porto: Faculdade de Psicologia, Educação e Desporto, Universidade Lusófona do Porto.

Recebido em 27.10.2023 – Aceito em 10.04.2024

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO



A REPETIÇÃO DE UMA SINGULARIDADE: FENOMENOLOGIA DO DÉJÀ VU

*The Repetition of a Singularity: Phenomenology of Déjà Vu**

Stefano Micali
(Katholieke Univesiteit Leuven)

Resumo: A fenomenologia tem como objetivo analisar os momentos constitutivos de diferentes experiências, fazendo justiça às suas formas específicas de aparecimento. Ao fazer isso, ela pode tornar visíveis (e, portanto, corrigir) as suposições problemáticas consideradas válidas desde o início. Estas suposições distorcem e manipulam coerentemente os fenômenos de tal forma que os fenômenos são transformados em algo radicalmente diferente. O fenômeno do déjà vu é muito interessante, nesse sentido, por duas diferentes razões. O déjà vu é transformado em um fenômeno diferente no campo da ciência cognitiva: o déjà vu é comumente entendido como um simples erro de memória. Em segundo lugar, o déjà vu implica a repetição de uma experiência única e contingente. Essa lógica de repetição não é facilmente compatível com o logos das ciências empíricas, que se concentra na identificação de relações invariantes entre termos gerais por meio de pesquisa experimental e, portanto, exige uma abordagem diferente. **Palavras-chave:** filosofia contemporânea, fenomenologia, ciências cognitivas, déjà vu, repetição.

Abstract: Phenomenology aims at analyzing the constitutive moments of the different experiences by doing justice to their specific ways of appearing. By doing so, it can make visible (and therefore correct) the problematic assumptions taken as valid from the outset. These assumptions coherently distort and manipulate the phenomena in such a way that the phenomena are transformed into something radically different. The phenomenon of déjà vu is very interesting in this regard for two different reasons. Déjà vu is transformed into a different phenomenon in the field of cognitive sciences: déjà-vu is commonly understood as a simple memory error. Secondly, déjà vu implies a repetition of a unique, contingent experience. This logic of repetition is not easily compatible with the logos of empirical sciences that focus on the identification of invariant relations between general terms through experimental research and therefore requires a different approach.

Keywords: contemporary philosophy, phenomenology, cognitive sciences, déjà vu, repetition.

I – Observações Preliminares

“Aqueles que preferem o positivismo vivem pobremente, aqueles que se afastam dele vivem perigosamente”¹ (Blumenberg, 2006, p. 54). A frase de Hans Blumenberg lança luz, brilhantemente, em um aspecto importante da complexa relação entre uma atitude positivista, influenciada pelas ciências empíricas, e uma abordagem filosófica, especialmente se esta for realizada em termos fenomenológicos. Ambas as atitudes implicam riscos. A fim de descrever fielmente o sentido vivido da experiência, a atitude fenomenológica é inclinada a tornar explícitos esses aspectos dos fenômenos que habitualmente permanecem ocultos. Dessa forma, ela pode provocar grande perplexidade. A descrição de Husserl do objeto perceptual como uma *infinidade* aberta de *adumbramentos* [adumbrations] contínuos pode facilmente gerar resistência. Em outras palavras, a fenomenologia está exposta ao perigo de se desviar do senso comum para permanecer fiel às formas de aparecimento dos fenômenos.

Uma atitude positivista implica em um tipo diferente de perigo. Nesta atitude, estamos ainda mais fortemente ancorados no senso comum.² Nossa posição no cosmos torna-se mais estável e segura. No entanto, essa atitude acarreta o risco de não se fazer justiça à profundidade de nossa experiência em sua plenitude: as anomalias que não se encaixam no paradigma preestabelecido da racionalidade que domina nosso mundo da vida tecnológico são sistemati-

1 “Wer den Positivismus bevorzugt, lebt ärmlich, wer sich von ihm entfemt, lebt gefährlich” (Blumenberg, 2006, p. 54).

2 É claro que não é fácil definir uma atitude positivista em termos estritos. A atitude positivista poderia ser vista como a internalização da perspectiva geral da ciência normal [ordinary science] no sentido de Kuhn (1962).

* O artigo foi publicado originalmente pelo autor sob o título “The Repetition of a Singularity: Phenomenology of Déjà Vu” em *Philosophy Today*, Vol. 62, nº 3, 2018, p. 987-1007. Tradução de Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS)



camente negligenciadas e ignoradas, mesmo que nos digam respeito de forma profunda. Essas anomalias são reduzidas a fenômenos marginais ou, até mesmo, são marcadas como meras ilusões. Elas são consideradas como desvios menores e sem sentido de uma regra geral e inexorável. Secretamente, as anormalidades da consciência podem inquietar-nos. Podemos, até mesmo, viver de má-fé. Porém, a sua verbalização exige custos psíquicos significativos. Dessa forma, elas permanecem não expressas como fatos privados que estamos quase instintivamente acostumados a evitar, reprimir ou negar.

É apropriado acrescentar aqui uma consideração à frase de Blumenberg que citamos inicialmente. Esta frase pressupõe uma hipótese precisa a respeito do relacionamento entre a ciência e a filosofia. A filosofia tradicionalmente alimenta a ambição de ser o juiz soberano das ciências ou, ao menos, de agir como um observador imparcial e panóptico superior às disciplinas individuais. Essas ambições fracassaram miseravelmente com o tempo. O fracasso tornou-se tão evidente que foram elaboradas categorias sarcásticas, como a noção de Odo Marquard de “Competência na Compensação da Incompetência” (*Inkompetenzkompensationskompetenz*): A filosofia não tem hoje nenhum campo específico de pesquisa (Marquard, 1981). Não há nenhuma área atribuída exclusivamente à sua competência. Portanto, a única jurisdição remanescente dentro da filosofia é encobrir sua própria incompetência.

Contudo, ainda há, de acordo com Blumenberg, um espaço (limitado) para a filosofia. A filosofia tem a tarefa de esclarecer os espaços em branco dentro das diferentes ciências. A filosofia deveria estudar o que é deixado de lado por razões metodológicas pelas disciplinas individuais: “A filosofia não tem sua função antes das ciências ou dentro das ciências ou acima das ciências; eu consideraria mais aceitável localizar a filosofia depois das ciências”³ (Blumenberg, 2006, p. 91). A filosofia necessita começar com um conhecimento preciso daquilo que o paradigma científico é incapaz de explicar, de acordo com seus próprios pressupostos. A filosofia necessita reconhecer o que vai além de um determinado paradigma científico, concentrando-se na falta de conhecimento implícita em sua metodologia específica.

Embora sedutora, uma tal concepção de filosofia, a meu ver, não pode ser considerada exaustiva. Ela não faz justiça ao caráter criativo e, em muitos aspectos, autárquico da filosofia, conforme demonstrado, entre outros, por Deleuze e Guattari em *O que é Filosofia?*: Filosofia é, principalmente, uma criação de conceitos. Não é minha intenção discutir em detalhes, aqui, esta alternativa entre diferentes possibilidades de fazer filosofia hoje. Limito-me à seguinte observação: Embora eu considere a noção de filosofia desenvolvida em *O que é Filosofia?* de Deleuze e Guattari mais convincente desde um ponto de vista sistemático, parece-me proveitoso seguir a abordagem de Blumenberg na presente investigação sobre o *déjà vu*, a fim de mostrar, concretamente, como uma investigação fenomenológica pode oferecer uma contribuição para a compreensão de um fenômeno que escapa à lógica interna da disciplina. A fenomenologia tem como objetivo analisar os momentos constitutivos de diferentes experiências, fazendo justiça à sua forma específica de aparecer. Ao fazer isso, ela pode tornar visíveis (e, portanto, corrigir) as suposições problemáticas consideradas válidas desde o início. Estas suposições distorcem e manipulam os fenômenos de forma coerente, de modo que os fenômenos são transformados em algo radicalmente diferente.

O fenômeno do *déjà vu* é muito interessante, nesse sentido, por duas diferentes razões. Como veremos, o *déjà vu* é transformado em outro fenômeno no campo das ciências cognitivas: ele é comumente entendido como um simples erro de memória.⁴ Em segundo lugar, o *déjà vu* implica a repetição de uma experiência única e contingente. Essa lógica de repetição não é facilmente compatível com o *logos* das ciências empíricas que se concentram na identificação de relações invariantes entre termos (gerais) por meio de pesquisa experimental e, portanto, exige uma abordagem diferente.

No presente texto eu investigarei primeiramente o *déjà vu* à luz de estudos recentes de pesquisa empírica. A seguir, descreverei a experiência do *déjà vu* desde uma perspectiva fenomenológica. Tal ordem de apresentação vai permitir-me enfatizar como a fenomenologia pode lançar (nova) luz sobre esta complexa experiência.

II. O Fenômeno do *Déjà Vu* em Ciência Cognitiva

Estudos empíricos sugerem que 67% da população já experimentou o fenômeno do *déjà vu* pelo menos uma vez (Brown, 2004). De acordo com as estatísticas, esta é uma experiência comum, mas não acontece frequentemente: ocorre majoritariamente uma ou duas vezes por ano. Ela tende a ser particularmente frequente na juventude. Depois, sua frequência diminui gradualmente com o avanço da idade (Brown, 2004; Cleary, 2008; Brown e Marsh, 2010). A inclinação dominante na pesquisa contemporânea tende a tratar o *déjà vu* como uma experiência anormal, sem considerá-lo patológico. Isso não é um fato óbvio. Especialmente no final do século XIX, a corrente principal do campo psiquiátrico concebeu o *déjà vu* como um sintoma de distúrbio psicopatológico. Em particular, ele foi tratado como uma indicação de epilepsia. Não há quase nenhuma investigação sobre o *déjà vu* que não mencione a descrição desse fenômeno feita por Charles Dickens em *David Copperfield*. Nós continuamos essa tradição venerável:

³ Obviamente, a referência ao “depois” não nega o progresso contínuo da pesquisa científica. A posterioridade da filosofia é sempre relativa ao *status quo* da ciência – ela é sempre apenas provisória. (Blumenberg, 2006, p. 92).

⁴ Nas ciências cognitivas, é uma obviedade considerar o *déjà vu* meramente como um distúrbio de memória: “O *déjà vu* é fascinante para os pesquisadores estudarem por causa do que ele nos diz sobre o funcionamento da memória” (Jersakova, O’Connor, and Moulin, 2015, p. 138).



Todos nós temos alguma experiência do sentimento, que ocasionalmente nos acomete, de que o que estamos dizendo e fazendo já foi dito e feito antes, em um tempo remoto – de que estivemos cercados, há muito tempo, pelos mesmos rostos, objetos e circunstâncias – de que sabemos perfeitamente o que será dito em seguida, como se de repente nos lembrássemos disso. (Dickens, 1983, p. 630).

Vernon Neppe define o *déjà vu* como “qualquer impressão subjetivamente inapropriada de familiaridade de uma experiência presente, com um passado indefinido” (Neppe, 1983, p. 3). Esta definição fornece um critério para reconhecer o *déjà vu*: uma familiaridade injustificada com um passado indefinido.

Há diferentes explicações sobre o *déjà vu* nas ciências cognitivas. Brown e Marsh mostram em seu estudo informativo (2010) que há três abordagens principais para entender os mecanismos por trás da experiência do *déjà vu*: 1. uma explicação por meio da percepção dupla; 2. uma explicação neurológica; 3. uma explicação por meio da memória implícita. A seguir, esboçarei uma apresentação geral dessas três diferentes abordagens do *déjà vu*.⁵

II.a. Dupla Percepção

De acordo com o primeiro paradigma explicativo, só é possível compreender o *déjà vu* sob a condição de detectarmos a relação oculta entre dois atos intencionais.⁶ O primeiro ato acontece de forma tão fugaz que passa despercebido. Estamos cientes do segundo ato, mas este ato tem uma característica peculiar. Há um sentimento de estranha familiaridade nisso. O sentimento de familiaridade depende do primeiro olhar que não foi percebido (“registrado”) pela consciência. A sensação de familiaridade origina-se do primeiro “olhar negligenciado”. Quando se percebe o ambiente circundante, pensamos que o vemos pela primeira vez, mas não é o caso. Esta interpretação, que remonta ao início da década de 1910 (Angell, 1908), encontra expressão clara nas palavras de Titchener:

[V]ocê está prestes a atravessar uma rua movimentada e dá uma olhada rápida em ambas as direções para se certificar de que a passagem será segura. Agora, seu olhar é capturado, por um momento, pelo conteúdo da vitrine de uma loja; e você faz uma pausa, embora apenas por um momento, para examinar a vitrine antes de realmente atravessar a rua (...) [O] olhar preliminar para cima e para baixo, que normalmente se conecta com a travessia em uma única experiência atenta, está desarticulado da travessia; o olhar para a vitrine, por mais casual que tenha sido, foi capaz de interromper as tendências associativas. Ao atravessar, então, você pensa: “Por que eu atravessei essa rua agora mesmo?”; seu sistema nervoso separou duas fases de uma única experiência, ambas são familiares, e a última aparece como uma repetição da primeira. (Titchener, 1928, p. 187–88).

A ideia de Titchener serve como base conceitual para experimentos realizados em várias pesquisas desenvolvidas recentemente (Whittlesea, Jacoby e Girard, 1990; Bernstein e Welch, 1991; Gellatly, Banton e Woods, 1995; Joordens e Merikle, 1992; Brown e Marsh, 2009; 2010). A explicação da percepção dupla considera o *déjà vu* como um resultado de uma rápida sucessão de dois atos: O primeiro ato intencional ocorre sem nossa atenção. Um segundo ato segue com o estranho sentimento de familiaridade devido ao primeiro ato despercebido.

II.b. Explicação Neurológica

A segunda classe de explicação é de natureza neurológica. Não é de surpreender que esta seja a abordagem dominante, atualmente, para entender este fenômeno. Não pretendo investigar essa abordagem minuciosamente, pois tal tentativa exigiria um ensaio próprio. Limite-me a indicar sua configuração básica, colocando em destaque duas linhas significativas de pesquisa a esse respeito.

Por um lado, o *déjà vu* é interpretado como resultado de uma forte estimulação elétrica do lobo temporal, que ocorre espontaneamente sem qualquer relação com a percepção. Desta forma, este tipo de estimulação é de natureza endógena. A superestimulação de certas áreas cerebrais (principalmente no hipocampo, no giro parahipocampal e na amígdala) modifica as transmissões neuronais responsáveis pelos processos cognitivos ligados à memória, especialmente aqueles ligados ao senso de familiaridade. Deve-se lembrar aqui que foi possível gerar *déjà vu* por meio de uma intervenção intencional nas atividades neurais que ocorrem nas áreas do cérebro mencionadas acima em pacientes afetados pela epilepsia do lobo temporal. A estimulação regulada da amígdala e do hipocampo provocou as experiências de *déjà vu* (Bancaud et al., 1994; Halgren et al., 1978). Outro estudo realizado por Bartolomei *et al.* (2004) foi capaz de gerar uma experiência de *déjà vu* por meio da estimulação do córtex rinal em sete (de vinte e quatro) pacientes. Eles enfatizam a função do córtex entorrinal nesse processo.

Por outro lado, uma outra linha de pesquisa localiza a origem do *déjà vu* em uma alteração da velocidade de transmissão neuronal. Essa tese foi particularmente bem-sucedida no modelo de duas vias neurais, segun-

⁵ A fim de entender as diferentes explicações do *déjà vu* no campo das ciências cognitivas, também vale a pena mencionar um artigo recente: “What’s new in *déjà vu*?” (Jersakova, O’Connor e Moulin, 2015).

⁶ Para evitar qualquer mal-entendido: utilizo aqui a palavra “intencional” em um sentido fenomenológico.



do o qual a informação chega a um hemisfério antes do outro: “Normalmente, as informações perceptuais recebidas são transmitidas aos centros de processamento perceptual de ordem superior por meio de várias vias diferentes. À medida que essas mensagens convergem para as áreas corticais, elas não chegam exatamente no mesmo momento, mas nosso cérebro mescla automaticamente essas várias cópias da mesma experiência em um evento subjetivo singular. Entretanto, qualquer interrupção dessa sequência precisamente coordenada de mensagens neurais pode resultar na impressão de que a experiência foi duplicada” (Brown, 2004, p. 141). Nessa perspectiva, um atraso na informação perceptual recebida depende de uma alteração na velocidade da transmissão neuronal ao longo de duas vias diferentes. Esse atraso cria a impressão de *déjà vu*. Já em meados de 1800, Wigan formulou a hipótese de uma assincronia da transmissão neuronal nos dois hemisférios cerebrais: O *déjà vu* deve ser concebido como um resultado dessa assincronia (Wigan 1844; Jensen 1868; Myers 1895). Holmes descreve esse atraso nos seguintes termos: “Um dos hemisférios fica em chamas (...) e o pequeno intervalo entre as percepções da metade ágil e da metade lenta parece um período indefinidamente longo e, portanto, a segunda percepção parece ser a cópia de outra, sempre tão antiga” (Holmes, 1891, p. 74).

Como esperado, é possível encontrar na literatura científica muitas variações desta interpretação com base em uma alteração na velocidade de transmissão de informações perceptuais ao longo de vias neurais específicas. Diferentes subteorias trazem à tona fatores distintos para explicar o atraso. Algumas interpretações concentram-se em um distúrbio da comunicação inter-hemisférica. Humphrey, por exemplo, argumenta que a mesma informação vai diretamente para o hemisfério dominante e, ao mesmo tempo, percorre um caminho mais longo pelo hemisfério menos dominante, terminando com atraso no hemisfério dominante (Humphrey 1923). Este processo implicaria que a mesma informação chega ao cérebro duas vezes e, portanto, isso poderia explicar a sensação típica de duplicação inerente ao *déjà vu*. Efron sugere uma leitura diferente: O *déjà vu* depende da ocorrência de lesões no hemisfério menos dominante. O processo neural de informações torna-se mais lento devido a essas lesões (Efron, 1963). Outra leitura enfatiza o distúrbio na comunicação entre o sistema visual e os centros corticais. De acordo com os estudos de Goodale e Milner (1992), foi demonstrado que as informações sensoriais seguem dois caminhos diferentes entre os centros do córtex superior e o sistema visual:

Na maioria dos casos, a informação é recebida no lobo occipital, primeiro, pela via primária e, depois, pela via secundária. A mensagem da via secundária leva um pouco mais de tempo para chegar ao destino final, tendo passado por várias outras regiões corticais (por exemplo, o córtex parietal) [Weizkrantz, 1986]. Assim, a informação perceptual idêntica da via visual secundária normalmente chega momentos depois da recebida pela via primária. Uma vez que há um atraso na transmissão de duas mensagens neuronais, o cérebro tende a considerar a segunda informação como se fosse independente da anterior: como se ela constituísse uma experiência perceptual independente. (Brown, 2004, p. 143).

É digno de nota que essa explicação científica também pretende lançar luz sobre o significado da precognição que caracteriza, essencialmente, vários casos de *déjà vu*.⁷ A questão é se esses tipos de explicações podem ser exaustivos para os fenômenos de premonição que não envolvem um atraso de tempo mensurável em termos de milésimos de segundo. Na última parte deste artigo, veremos que alguns casos de *déjà vu* se enquadram nessa categoria.

II.c. *Déjà Vu* e Memória Implícita

A terceira classe de explicações entende o fenômeno do *déjà vu* como resultado de uma deficiência na memória implícita: O *déjà vu* sempre implica uma referência a experiências passadas, tendo analogias profundas com a situação atual. No entanto, essa experiência passada não é lembrada como tal. Dessa forma, o sentimento de familiaridade se deve a um lapso de memória. É possível que eu já tenha visto um lugar específico, mas tenha me esquecido de ter estado lá. Por exemplo, estou surpreso com a sensação de familiaridade relacionada a Versalhes. Esse sentimento é perturbador, quase misterioso. De repente, surge uma imagem, como um flash. Posso lembrar-me de ter estado lá quando era criança com meus pais.

A sobreposição entre a experiência esquecida no passado e a atual pode estar relacionada à situação geral (uma estação de trem) ou a uma parte específica do ambiente (o interior desse vagão em particular). Ou, também, pode se referir à *Gestalt* comum dos dois lugares. Talvez esta última possibilidade (ou seja, a referência a uma *Gestalt* comum) mereça uma análise mais detalhada. Vejamos um exemplo: Nunca havia estado no aeroporto de Turim. De repente, quando estou lá, fico impressionado com o sentimento de já ter visto esse aeroporto. De acordo com o paradigma explicativo da memória implícita, o sentimento de familiaridade depende da semelhança entre as circunstâncias atuais e minhas experiências passadas em que o mesmo cenário, a mesma distribuição/articulação do espaço, luzes de neon semelhantes (e assim por diante) estavam presentes.

Essa impressão se baseia no fato de eu ter estado muitas vezes em lugares semelhantes. Permita-me uma breve observação sobre esse aspecto. Se considerarmos essa interpretação como válida, devemos ter uma

⁷ “Esse atraso na transmissão da segunda mensagem neuronal pode explicar a sensação de precognição que, às vezes, acompanha a experiência do *déjà vu* (...). Se a pessoa prestar atenção à segunda mensagem, ou à mensagem atrasada, pode parecer que essa nova experiência é antiga, devido à correspondência com as informações anteriores recebidas momentos antes” (Brown, 2004, p. 143).



clara proliferação de *déjà vu* em nosso mundo contemporâneo. Nossa sociedade globalizada é certamente caracterizada pela reduplicação das mesmas estruturas e matrizes anônimas em diferentes contextos. Marc Augé introduziu a noção de não-lugares na terminologia dos estudos antropológicos para se referir a formas anônimas e homogêneas de espaço (Augé, 1992). Os não-lugares têm uma estrutura muito semelhante, se não idêntica, as mesmas cores, os mesmos materiais e assim por diante, cumprindo a mesma função. A proliferação desses não-lugares (no sentido de Marc Augé) deve ter como consequência o aumento da sensação de *déjà vu*, se esse paradigma explicativo estiver correto.

À luz desta interpretação, a familiaridade com a realidade virtual também poderia contribuir para a disseminação do *déjà vu*. Nesse sentido, é interessante considerar o seguinte caso relatado por Brown:

Um casal entra em um quarto de hotel e, tendo como pano de fundo uma música assustadora, o homem, moderadamente angustiado, diz: “Eu já estive neste quarto antes!”. Sua parceira, indiferente, responde: “O quê?”, ao que ele repete enfaticamente: “Já estive aqui antes!” A mulher rapidamente resolve a sua perplexidade lembrando-o de que “Você fez o tour virtual no Hotels.com”. Embora isso seja um grande alívio para o homem, ilustra a facilidade com que tais informações podem ser plantadas em nossa memória experiencial em um nível superficial e, posteriormente, conectadas com a situação real que está ocorrendo à nossa frente, causando estresse memorial momentâneo. (Brown, 2004, p. 43).

Em 2008, Brown e Marsh publicaram um artigo em que relatam um experimento interessante. Este experimento tem como objetivo estimular o fenômeno do *déjà vu*: diferentes fotos de diferentes campi universitários foram mostradas a vários alunos. Entre essas fotos, estavam incluídas não apenas faculdades que os alunos realmente visitaram, mas também fotografias de campi que eles nunca tinham visto pessoalmente. Depois de uma semana, os alunos tiveram de responder se já haviam estado nos lugares retratados nas fotos. A avaliação é feita em uma escala de 0 a 3: com 0, a pessoa exclui sua presença real no campus; com 1, indica a possibilidade de ter estado lá; com 2, indica a forte probabilidade de sua própria presença naquele lugar, enquanto 3 expressa a certeza de ter estado naquele campus. O experimento mostra resultados interessantes: os alunos acreditaram, em muitos casos, que haviam estado nos lugares que só tinham visto em fotos. A exposição a uma imagem cria uma confusão entre a consciência da imagem (algo que a pessoa só viu) e a experiência vivida (algo que a pessoa, na verdade, viveu pessoalmente). Esta confusão é particularmente verdadeira em situações comuns.

Pretendo contestar a validade dessa experimentação para entender o fenômeno do *déjà vu*. Esses experimentos são notáveis por capturarem uma questão central da memória. Eles mostram a confusão da modalidade dóxica em relação a dois atos intencionais diferentes ou, mais precisamente, em relação a duas presentificações: consciência de imagem e recordação. Esse experimento dá origem à questão fascinante sobre a capacidade real de a consciência do tempo interior reter a modalidade dóxica que habita as aparições de uma experiência passada. Eu estive lá pessoalmente? Eu apenas sonhei com isso? Eu vi um vídeo (ou uma foto) disso? Na primeira vez em que estive em Nova York, vários lugares eram estranhamente familiares para mim. Eu os tinha visto tantas vezes em filmes que tive a impressão de já conhecer uma parte não irrelevante da cidade. Esse experimento tem como objetivo criar uma situação equívoca que possa facilmente provocar o surgimento de falsas memórias. Nessa estrutura teórica, o *déjà vu* é considerado desde o início como um erro de memória – uma vaga impressão de ter vivenciado pessoalmente algo que não aconteceu realmente. É claro que ocorre aqui uma simplificação indevida do fenômeno. O *déjà vu* é vivenciado como invasivo porque está relacionado à singularidade de uma situação histórica (tal como uma conversa com um amigo querido em um lugar onde nunca se esteve). Eu vejo uma explicação duvidosa para o fenômeno ao reduzi-lo a uma ocorrência usual e inócua. O *déjà vu* não pode ser tratado simplesmente como uma falsa memória devido a um erro de atribuição baseado nas semelhanças entre a situação atual e a passada. As características específicas e marcantes do fenômeno, como sua estranheza e invasividade, são claramente negligenciadas.

A este respeito, gostaria de acrescentar um breve comentário sobre a dimensão afetiva do *déjà vu*, especialmente no que diz respeito ao sentimento de ansiedade. Tradicionalmente, o *déjà vu* é considerado uma experiência perturbadora. Como aponta Freud, ele pertence à classe dos fenômenos inquietantes [*uncanny*] (Freud, 1914). As palavras de Arlow expressam com precisão esta ideia difundida: “O componente afetivo do *déjà vu* é geralmente desagradável. (...) uma sensação desconcertante de que algo não está certo, uma sensação que frequentemente se funde com a sensação de ansiedade” (Arlow, 1959, p. 629). No seu estudo clássico, “La sensation du ‘*déjà-vu*’”, Grasset vai ainda mais longe, ao afirmar uma tese ainda mais radical: A ansiedade é um elemento constitutivo do *déjà vu*: “O que é, então, essencialmente, a sensação de *déjà vu* e a sua ansiedade? Pois o fenômeno não existe sem ansiedade – a ansiedade é parte integrante e necessária dele” (Grasset, 1904, p. 17).

Brown contesta essa afirmação: estudos estatísticos mostram que a maioria das experiências de *déjà vu* está ligada a estados de resposta emocional neutra, mesmo que não o seja a sentimentos positivos (Brown, 2004). Esse resultado não é surpreendente se os casos de falso reconhecimento forem considerados formas genuínas de *déjà vu*, como Brown (e Marsh) parecem supor em seus experimentos (Brown e Marsh, 2008; 2010). É evidente que a ansiedade não desempenha nenhum papel nessa forma de atribuição errônea. A natureza surpreendente do *déjà vu*, como veremos, não está ligada a um julgamento falso. Em vez disso, está



relacionada ao reviver perturbador da mesma cena em sua completude: estamos lidando com o fenômeno de estranhamento de uma repetição de uma experiência singular.

De acordo com Wittgenstein, as pessoas que insistem em fazer a pergunta “por quê?” a fim de detectar os mecanismos subjacentes dos processos são comparáveis aos turistas que, em frente à obra de arte, a perdem de vista ao ler todos os detalhes históricos mencionados em seu guia: no final, eles até se esquecem de levantar os olhos para o monumento. A mesma coisa acontece com a análise do *déjà vu*. Uma pesquisa unilateral focada na identificação dos mecanismos corre o risco de perder de vista a natureza do fenômeno ambíguo.

III. *Déjà Vu* como Anomalia da Consciência do Tempo

Minha pesquisa não tem como objetivo explicar a experiência do *déjà vu*, mas descrevê-la de modo fiel. Inicialmente, pretendo enfatizar o caráter específico do *déjà vu*, que é muito diferente de um erro de memória. As explicações nos campos das ciências cognitivas cometem, subsequentemente, um erro categórico. Não estamos lidando com uma semelhança genérica entre dois momentos no *déjà vu*. Em vez disso, experimentamos uma identidade numérica. Vamos considerar o exemplo de Bergson de assistir a uma peça de teatro, a fim de observar a diferença entre um erro de memória e o *déjà vu*:

Se estou assistindo a uma peça de teatro que já vi antes, reconheço uma a uma as palavras e cada uma das cenas; ao final, reconheço a peça inteira e me lembro de tê-la visto antes; mas eu tinha um assento diferente, outros vizinhos e estava ocupado com outras preocupações; de qualquer forma, eu não poderia ter sido naquela época o que sou hoje, já que vivi nesse meio tempo. Se, então, as duas imagens são as mesmas, elas não são apresentadas na mesma moldura, e a vaga sensação da diferença das molduras envolve, como uma franja, a consciência que tenho da identidade das imagens e me permite, a todo momento, distingui-las. No falso reconhecimento, ao contrário, as molduras são tão idênticas quanto as próprias imagens. Estou presente na mesma peça com as mesmas sensações, as mesmas preocupações, estou neste exato momento na mesma posição, na mesma data, no mesmo instante de minha história onde e quando eu estava. (Bergson, 1975, p. 174).

Uma investigação fenomenológica do *déjà vu* tem relevância filosófica, especialmente, por dois aspectos: por um lado, ela permite uma melhor compreensão da noção de consciência do tempo (a); por outro lado, pode ajudar-nos a compreender o atual processo de normalização em nossa sociedade tecnocrática. Nesse sentido, é interessante mostrar como duas lógicas diferentes de repetição, respectivamente nas ciências cognitivas e no *déjà vu*, vêm à tona (b).

III.a. *Déjà Vu* como Re-presentação (*Wiedergegenwärtigung*)

Antes de tudo, é apropriado introduzir uma distinção entre dois tipos diferentes de *déjà vu*. Essa distinção é ideal-típica; em muitos casos, não é fácil distinguir entre as duas formas em nossa experiência concreta.

O primeiro caso de *déjà vu* é o mais comum: um determinado ambiente, uma palavra ou um cheiro que desperta em nós a sensação de ter vivido aquela cena. Já experimentamos este momento. Podemos encontrar uma descrição perspicaz dessa experiência no romance russo *Oblomov*:

Há momentos raros e breves e oníricos em que um homem parece estar vivendo novamente algo pelo qual já passou antes, em um momento e lugar diferentes. Quer ele sonhe com o que está acontecendo diante dele agora, quer tenha vivido isso antes e esquecido, o fato é que ele vê as mesmas pessoas sentadas ao seu lado novamente e ouve palavras que já foram ditas uma vez: a imaginação é impotente para transportá-lo para lá novamente e a memória não revive o passado, apenas traz um humor reflexivo. A mesma coisa aconteceu com Oblomov agora. Uma quietude que ele havia experimentado em algum lugar antes desceu sobre ele; ele ouviu o tique-taque de um relógio familiar, o estalar de um fio cortado; as palavras familiares foram repetidas mais uma vez, e o sussurro: “Caro eu, simplesmente não consigo passar a linha na agulha: tente você, Masha, seus olhos são mais afiados!” (Gončarov, 2006, p. 399).

O *déjà vu* é visto aqui como um fenômeno de repetição de uma única experiência vivida. Essa repetição não depende nem da memória nem da imaginação. Husserl mostrou que a imaginação como presentificação é caracterizada pela modalidade doxical em termos de “como se” (Hua, XXIII). Quando imaginamos, estamos desvinculados dos eixos temporais do presente, passado e futuro – estamos orientados para a pura possibilidade –, ao passo que, na memória, estamos cientes de um evento que ocorreu na história de nosso passado individual e coletivo. O fenômeno do *déjà vu* é perturbador, pois estamos vivendo agora o que é experimentado como já conhecido exatamente da mesma maneira. Não conseguimos dar sentido a essa repetição, pois não somos capazes de identificar e localizar a cena original no horizonte passado: A cena atual é sentida como uma repetição de uma cena primária, mas esta permanece inalcançável, pois ela é idêntica à atual até nos mínimos detalhes. A cena primária “inatingível” não pode ser encontrada nem no horizonte da experiência passada nem no contexto da imaginação. Sentimos uma estranha sensação de retorno de um tempo que escapa ao nosso passado.



Essa primeira forma de *déjà vu* tem uma maneira específica de aparecer que não pode ser totalmente compreendida à luz da diferença fundamental feita por Husserl entre *Gegenwärtigung* (apresentação) e *Vergegenwärtigung* (presentificação). O *déjà vu* pode ser concebido como *Vergegenwärtigung*? Essa possibilidade é muito problemática, pois a *Vergegenwärtigung* sempre pressupõe uma cisão, uma lacuna entre a cena vivida pelo ego presentificador e a cena vivida pelo ego presentificado. Em todos os diferentes casos de presentificação (recordação, imaginação, empatia), há um distanciamento radical de nosso horizonte perceptual real. Nós nos projetamos em outra “situação experiencial” que é radicalmente diferente de nosso ambiente perceptual dado. Essa situação pode aparecer como passado (na recordação), como pura possibilidade em termos de “como se” (na imaginação) ou como futuro no caso da antecipação. A estrutura básica da divisão do ego em duas cenas radicalmente diferentes é comum a todos os diferentes atos intencionais que Husserl reconhece como presentificações. Seria então o *déjà vu* uma *Gegenwärtigung* (apresentação)?

Isso também deve ser excluído, uma vez que nenhuma divisão do ego ocorre na *Gegenwärtigung*. Na *Gegenwärtigung*, a vida intencional do ego está imersa na situação atual sem dupla consciência. Portanto, afirmo que o *déjà vu* escapa à distinção entre *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*. O *déjà vu* é um fenômeno ambíguo de repetição que ocorre dentro do horizonte presente. Dessa forma, não é apropriado identificar esse fenômeno como *Vergegenwärtigung*. Em vez disso, lidamos aqui com uma *Wiedergegenwärtigung* paradoxal. Esse neologismo poderia ser traduzido para o inglês com o termo “re-presentation”. É importante aqui determinar com precisão o significado do prefixo “re”: Esse prefixo deve ser concebido como “de novo”: “uma nova apresentação”.

No *déjà vu*, sentimos uma situação presente como uma repetição de uma experiência que somos incapazes de localizar no passado. A análise de Bergson também é dominada pela pressuposição de que o sentimento do passado é muito forte no *déjà vu*. Será esse realmente o caso? Como veremos, há aqui um pressuposto metafísico em ação, segundo o qual a repetição *sempre* envolve uma referência ao passado. Em minha visão, esse pressuposto distorce a análise do *déjà vu*, pois ele negligencia a dimensão mais significativa envolvida: o futuro. Em outras palavras: Não podemos ser substituídos na primeira “cena primária” que pertence ao passado, uma vez que – se quisermos colocar isso de forma provocativa – a memória do passado não desempenha nenhum papel essencial no *déjà vu*. Isso ficará particularmente claro se considerarmos a segunda forma de *déjà vu*.

III.b. *Déjà Vu* como Antecipação do Presente

A segunda forma de *déjà vu* é a mais desconcertante. De acordo com as pesquisas de Gaynard (1992), 38% das experiências de *déjà vu* envolvem alguns momentos de precognição. Em muitos casos de *déjà vu*, a dimensão do futuro é a mais significativa. O aspecto da premonição é enfatizado nos exemplos mais citados na literatura sobre *déjà vu*, como *Guy Mannering*, de Walter Scott, ou em *David Copperfield*, de Charles Dickens. O grande psiquiatra Emil Kraepelin relata uma das experiências mais marcantes relacionadas a essa segunda forma de *déjà vu*. Essa experiência também foi citada e descrita de forma particularmente significativa por Ernst Bloch: “Emil Kraepelin, em seu sólido e confiável *Textbook of Psychiatry*, relata a experiência fantástica pela qual ele mesmo passou: durante uma expedição por uma região inexplorada do Peru, ele sentiu não apenas que já havia testemunhado toda a cena antes, mas soube no mesmo instante que uma ponte estava prestes a aparecer na curva da estrada. Esse conhecimento antecipado pareceu ter sido incluído no momento do *déjà vu* e, de fato, depois de passar pela curva da estrada, a ponte estava diante dele com todos os detalhes que ele havia previsto. Esses momentos ‘proféticos’ também ocorrem em casos menos exóticos de *déjà vu*, embora em uma forma menos claramente desenvolvida” (Bloch, 1998, p. 30; tradução ligeiramente alterada [pelo autor]). Por que essa experiência é tão intrigante? Kraepelin não teve uma vaga premonição da presença de “uma” ponte na curva da estrada, mas viu antecipadamente, a partir de uma perspectiva específica, a cena única que ele experimentaria iminentemente: *aquela* ponte *naquela* luz específica, *naquela* contexto específico etc. Kraepelin testemunhou uma repetição impossível do que é radicalmente contingente.

Outro caso interessante é relatado por Freud:

Uma mulher de 37 anos afirmou que se lembrava muito bem de que, aos 12 anos e meio de idade, ela fez sua primeira visita a alguns amigos da escola no interior e, ao entrar no jardim, teve imediatamente a sensação de já ter estado lá antes. Este sentimento repetiu-se quando ela percorreu as salas de estar, de modo que ela acreditava saber de antemão o tamanho do quarto seguinte, a vista que se podia ter ao olhar para fora dele etc. Mas a crença de que esse sentimento de reconhecimento poderia ter sua fonte em uma visita anterior à casa e ao jardim, talvez uma visita feita na primeira infância, foi absolutamente excluída e refutada pelas declarações de seus pais. (Freud 1914, p. 321-22).

O texto de Freud revela seu desinteresse pela descrição da experiência: “Este sentimento repetiu-se quando ela percorreu as salas de estar, de modo que ela acreditava saber de antemão o tamanho do quarto seguinte, a vista que se podia ter ao olhar para fora dele etc.” O “etc.” indica o caráter serial dessas impressões alteradas que, em suas formas de aparecimento, são insignificantes para a pesquisa psicanalítica. De fato, elas não são levadas a sério por Freud. Seu interesse no *déjà vu* está voltado exclusivamente para as economias



libidinais que motivam essas alterações: neste caso específico, elas se referem aos desejos de morte da jovem em relação ao irmão, como fica claro durante as sessões terapêuticas seguintes. Essas economias libidinais geram transtornos de memória. O *déjà vu* como distúrbio de memória é relevante apenas como sintoma de um conflito de forças libidinais no inconsciente.

Pelo contrário, o principal interesse de uma investigação fenomenológica está na descrição das vias de aparição dessa experiência peculiar: a tarefa é descrever fielmente o sentimento estranho e estranhado de ser capaz de antecipar uma situação presente única, o que é (e deveria ser) claramente impossível do ponto de vista do senso comum. Temos que lembrar aqui o princípio de todos os princípios da fenomenologia: “que toda intuição presentiva [*presentive intuition*] originária é uma fonte legitimadora da cognição, que tudo o que nos é oferecido originariamente (por assim dizer, em sua atualidade pessoal) na intuição deve ser aceito simplesmente como o que é apresentado como sendo, também dentro dos limites em que é apresentado” (Hua III.I, p. 44). Em outras palavras, é crucial fazer justiça ao modo de aparecimento dos fenômenos, tratando cada nova intuição ou nova impressão como uma fonte legítima de conhecimento e evitando simplificações indevidas. Portanto, a tarefa da fenomenologia é avaliar e determinar os limites de validade desses fenômenos.

Para isso, em minha opinião, é necessário ir contra o paradigma dominante que vê o *déjà vu* principalmente como um distúrbio de memória. O próprio Bergson, que foi capaz de desenvolver uma das interpretações mais sofisticadas do *déjà vu*, vê a anomalia do *déjà vu* como uma alteração da relação entre percepção e memória. Não posso aqui discutir criticamente sua posição por uma questão de espaço. Basta esboçar brevemente o ponto chave de sua análise do *déjà vu*: em condições normais, a experiência presente é, segundo ele, dividida em uma percepção real aberta para o que está por vir e uma memória do passado imediato. No *déjà vu*, temos uma consciência anormal dessa duplicação do presente duradouro. No *déjà vu*, voltamos nossa atenção para o que não é útil e, portanto, costuma ser sistematicamente ignorado. No *déjà vu*, o presente é vivenciado como um passado – daí o título do ensaio de Bergson “*A memória do presente*”. A forma da experiência é a da memória, enquanto o conteúdo pertence à dimensão do presente: “O que se está duplicando a cada momento na percepção e na memória é a totalidade do que estamos vendo, ouvindo e experimentando, tudo o que somos com tudo o que nos cerca. (...) Sentimos que somos confrontados com uma recordação: deve ser uma recordação, pois ela tem a marca característica dos estados que usualmente chamamos por este nome e que só aparecem quando seu objeto desapareceu. E, no entanto, ela não nos apresenta algo que foi, mas simplesmente algo que é; ela avança *pari passu* com a percepção que reproduz. É uma recordação do momento presente no próprio momento atual. É do passado em sua forma e do presente em sua matéria. É uma memória do presente” (Bergson, 1975, p. 167).

Em minha opinião, o *déjà vu* como um distúrbio não concerne principalmente à relação entre a memória e o presente. Ele diz respeito, antes, à relação entre as expectativas e o presente. A experiência do *déjà vu* é inquietante, pois o novo é experimentado, de uma maneira impossível, como se já fosse conhecido. É possível definir o que é novo como o limite diferencial e imprevisível entre o presente e o futuro. Husserl considera esse limite móvel, denominado “impressão primária”, como uma criação originária (Hua X, p. 105). No *déjà vu*, a irrupção da impressão primária é sentida como se já tivesse sido experimentada – como se a pessoa já soubesse a direção que as coisas tomarão. A impressão primária parece ser sempre já antiga aqui. A característica chave do *déjà vu* não é a familiaridade do presente com o passado, mas sim com o futuro iminente – com o que vem a seguir e que deve nos surpreender. Esse é o ponto crucial: A impressão primária é vivida como uma repetição do que não pode ser localizado no tempo passado, mas pode ser antecipado. Essas protensões não antecipam o estilo geral das aparições, mas se referem à situação concreta única. Não temos uma consciência de algo passado com o conteúdo presente, como Bergson supõe. Vivemos na antecipação de um futuro iminente que se sobrepõe parcialmente à percepção do conteúdo presente. Na terminologia de Husserl: Em formas específicas de *déjà vu*, vivenciamos a situação paradoxal de ter protensões *preenchidas* intuitivamente de modo parcial sem qualquer referência a retenções passadas.⁸ Walter Benjamin é um dos poucos autores que enfatizam o elo perdido com o futuro. Na verdade, ele descreve brilhantemente como o *déjà vu* implica uma referência ao futuro:

O efeito *déjà vu* tem sido descrito com frequência. Porém, eu me questiono se o termo foi realmente bem escolhido e se a metáfora apropriada para o processo não seria muito melhor se fosse tirada do reino da acústica. Deveríamos falar de eventos que chegam até nós como um eco despertado por um chamado, um som que parece ter sido ouvido em algum lugar na escuridão da vida no passado. Assim, se não estamos enganados, o choque com o qual os momentos entram na consciência como se já tivessem sido vividos geralmente nos atinge na forma de um som. É uma palavra, um toque ou um sussurro que é dotado do poder mágico de nos transportar para a tumba fria de muito tempo atrás, de cuja abóbada o presente parece retornar apenas como um eco. Mas será que a contrapartida dessa remoção em transe já foi investigada – o choque com o qual nos deparamos com um gesto ou uma palavra, da mesma forma que subitamente encontramos em nossa casa uma luva ou uma retícula esquecida? E assim como eles nos levam a supor que um estranho esteve lá, há palavras ou gestos dos quais inferimos esse estranho invisível, o futuro, que os deixou sob nossa guarda.⁹ (Benjamin, 2005, p. 634-35).

⁸ A conceitualidade de Husserl está mais bem equipada para compreender o fenômeno do *déjà vu*, pois introduz uma diferença crucial entre impressão primária e protensão.

⁹ A tradução em inglês omite um elemento importante com relação ao esquecimento do estranho [*stranger's forgetfulness*]. O gênero do estranho é claramente indicado: é “ela” (*die Fremde*). (Benjamin, 1985, p. 516).



O texto de Benjamin tem algo de gracioso e inspirado. E, ao mesmo tempo, é construído da mesma forma que um romance policial. A presença de uma luva sugere que alguém entrou na casa. Quem era esse estranho? A resposta é tão bizarra quanto fenomenologicamente correta: o futuro. O *déjà vu* é tratado como uma irrupção do futuro no presente. Essa irrupção tem um caráter francamente não intencional, como se o futuro tivesse tropeçado acidentalmente, ao acaso, na cena atual. Ele está no lugar errado, como uma luva esquecida. Na primeira parte dessa passagem, o *déjà vu* é descrito como um eco, como uma repetição que ressoa em nós sem ser pega *in flagrante delicto*. Evidentemente, Benjamin entende o choque do passado em termos da memória involuntária proustiana: o eco do choque domina o presente. Na segunda metade da passagem, Benjamin explora o distanciamento do eco com mais profundidade: de onde vem esse choque? Não do passado, mas do futuro. A repetição não se refere a nenhum passado, mas ao futuro.

IV. Duas Lógicas de Repetição

A estreita ligação entre um sentido ansioso de precognição e vários casos de *déjà vu* não pode ser negada. Essa relação também foi reconhecida no campo das ciências cognitivas, o que é claramente alheio a qualquer tendência parapsicológica. “Embora as interpretações parapsicológicas do *déjà vu* sejam problemáticas, um senso de precognição está associado a um número suficientemente grande de relatos de *déjà vu* que precisa ser claramente abordado, em vez de descartado. Várias perspectivas científicas podem desmistificar essa impressão subjetiva” (Brown, 2004, p. 189). Obviamente, a pesquisa científica tem a tarefa de encontrar regularidades e mecanismos subjacentes a essa impressão extravagante e conduzi-la de volta a uma ordem estável e previsível.

A pesquisa empírica sobre o *déjà vu* pode ser vista como um campo privilegiado para a compreensão do processo científico e tecnológico que tende à normalização da experiência, tanto quanto à padronização dos fenômenos. O estudo do *déjà vu* nos campos das ciências empíricas tem um significado antropológico eminente. De certa forma, é o posto avançado ou, ironicamente, poderíamos dizer, a vanguarda da tentativa de normalizar a experiência, eliminando qualquer forma de heterogeneidade e estranheza. Adorno e Horkheimer descrevem notavelmente esse processo nos seguintes termos: “Os seres humanos acreditam estar livres do medo quando não há mais nada desconhecido. Isso determinou o caminho da desmitologização, do iluminismo, que iguala o vivente ao não vivente, como o mito havia igualado o não vivente ao vivente. O iluminismo é o medo mítico radicalizado. A pura imanência do positivismo, seu produto final, ele nada mais é do que uma forma de tabu universal. Não se permite que nada permaneça do lado de fora, já que a mera ideia do ‘lado de fora’ é a verdadeira fonte do medo” (Adorno e Horkheimer, 2002, p. 74). De acordo com essa perspectiva, o processo de racionalização desenvolvido pelas ciências modernas continua o processo iniciado pelo mito para estabelecer uma ordem, uma regularidade que visa, ao mesmo tempo, domar a violência da realidade e superar a ansiedade ligada a ela. Há uma continuidade essencial do mito ao iluminismo: Ambas as características tendem a explicar cada ocorrência como uma repetição do mesmo, excluindo a possibilidade de algo radicalmente novo. Nesse horizonte, a relação entre as noções de possibilidade e impossibilidade é rigidamente regulada. Os seres humanos são condenados a um conformismo passivo com a realidade: “A abstração, o instrumento do iluminismo, mantém a mesma relação com seus objetos e com o destino, cujo conceito ela erradica: como liquidação. Sob a regra de nivelamento da abstração, que torna tudo na natureza repetível, e da indústria, para a qual a abstração preparou o caminho, os liberados finalmente se tornam o ‘rebanho [Trupp]’, que Hegel identificou como o resultado do esclarecimento” (Adorno e Horkheimer, 2002, p. 74). A ideia de uma normalização universal e niveladora de toda diferença tem consequências antropológicas, sociais e políticas inevitáveis. A pesquisa atual sobre o *déjà vu* pode ser considerada como uma nova (e extrema) fronteira para a tentativa de liquidar qualquer heterogeneidade radical do que é *inquietante [uncanny]*.

Em sua análise do *déjà vu*, Bergson questiona um princípio considerado óbvio, mas que se revela enganoso. Esse suposto básico afirma a anterioridade temporal da percepção em relação à memória. Esse pressuposto constitui a principal razão de vários falsos problemas relacionados à pesquisa sobre o *déjà vu*. O termo “falso problema” deve ser considerado como um termo técnico dentro da filosofia de Bergson. Este termo está relacionado ao status metodológico da intuição. Como Deleuze mostra em seu notável texto *Bergsonismo*, a criação de problemas (reais) sempre pressupõe a identificação de premissas questionáveis tomadas como certas. A possibilidade de aderir a problemas verdadeiros (e assim criá-los) está ligada à capacidade de detectar as premissas falsas dos problemas transmitidos pela tradição. Somente a descoberta de diferenças enraizadas nas coisas “elas mesmas” nos permite evitar esses falsos problemas dos quais inevitavelmente resultam soluções falsas. A meu ver, a análise da experiência do *déjà vu* mostra um tipo diferente de suposição que compromete a compreensão do fenômeno identificado por Bergson: de acordo com o senso comum e com a nossa tradição metafísica, há uma conexão necessária entre repetição e memória. A repetição implica uma referência ao passado. No entanto, o *déjà vu* mostra uma forma diferente de repetição em que a memória do passado não desempenha nenhum papel primordial. O *déjà vu* é um exemplo paradigmático da ideia de repetição em Deleuze, que exclui qualquer intercambialidade baseada em relações de semelhança. Nessa forma de repetição, não há similaridade entre os termos das relações. Ao contrário, a singularidade dos termos individuais torna-se aparente da mesma forma que no caso de um *Doppelgänger*: “A repetição como conduta e como ponto



de vista diz respeito a singularidades não-intercambiáveis e não-substituíveis. Reflexões, ecos, duplos e almas não pertencem ao domínio da semelhança ou da equivalência” (Deleuze, 1994, p. 1). A repetição implica uma relação com o que é único e singular. Por essa razão, a noção de repetição não precisa ser entendida em termos de regularidades, leis ou regras. Em vez disso, ela deve ser concebida como uma transgressão da regra, como a irrupção de algo extraordinário. O *déjà vu* é um exemplo perfeito do milagre de uma repetição, no sentido de Deleuze. Nos estudos do *déjà vu* dentro das ciências cognitivas, a tensão entre a singularidade da história humana irrepitível (a inacreditável impossibilidade de repetição de algo radicalmente novo) e a pesquisa científica voltada para a repetição do caráter geral e semelhante da experiência torna-se evidente no mais alto grau. Para usar a terminologia de Deleuze, a ciência move-se de acordo com o regime de generalidade que opera com a ordem qualitativa das similaridades e a ordem quantitativa das equivalências. Ao contrário, o *déjà vu* é um caso extremo de repetição do irrepitível – uma repetição paradoxal do radicalmente novo.

Por fim, voltemos à questão inicial abordada nas considerações preliminares do presente artigo sobre a natureza da filosofia contemporânea, enfatizando como uma fenomenologia do *déjà vu* está em ressonância com as formas dominantes de se fazer filosofia atualmente em três aspectos diferentes:

1. A filosofia não se origina de uma boa vontade ou de questões metodológicas. Ela origina-se de um encontro com algo estranho que afeta e desestabiliza a subjetividade. O que Deleuze escreveu sobre a noção de verdade em Proust também é válido para a filosofia atual: “A verdade depende de um encontro com algo que nos força a pensar e a buscar a verdade. O acidente dos encontros e a pressão das restrições são os dois temas fundamentais de Proust. (...) É o acidente do encontro que garante a necessidade do que é pensado” (Deleuze, 2000, p. 16).

2. Como Adorno mostra em sua *Dialética Negativa*, a filosofia contemporânea não aborda diretamente os principais temas tradicionais da metafísica. Em vez disso, ela encontra acesso a questões fundamentais apenas de forma indireta, concentrando-se em fenômenos marginais: “A filosofia tem, neste momento histórico, seu verdadeiro interesse naquilo que Hegel, de acordo com a tradição, proclamou seu desinteresse: no não-conceitual, no individual e no particular; naquilo que, desde Platão, tem sido descartado como transitório e inconsequente e que Hegel carimbou com o rótulo de existência preguiçosa. Seu tema seriam as qualidades que foram degradadas ao meramente contingente, à *quantité négligeable*” (Adorno, 1973, p. 21).

3. Kurt Goldstein, Georges Canguilhem e Michel Foucault mostraram claramente (de diferentes maneiras) em suas pesquisas, que podemos investigar, de forma sistemática, a normalidade por meio da anomalia: a vida saudável é silenciosa. “As normas são reconhecidas como tais quando são quebradas. As funções são reveladas apenas quando falham” (Canguilhem, 1991, p. 208). Há uma interdependência entre normalidade e anomalia, mas uma primazia da última. Ao contrastar o senso comum implícito com a sua transformação em anomalias, podemos reconstituir dimensões fundamentais e implícitas que, de outra forma, permaneceriam ocultas em relação à análise antropológica.

Minha pesquisa sobre *déjà vu* está alinhada com essas tendências que, de forma mais ou menos explícita, marcam e atravessam o pensamento contemporâneo.

Referências

- Adorno, Theodor. 1973. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York: Seabury Press.
- Adorno, Theodor, and Max Horkheimer. 2002. *Dialectic of Enlightenment*. Translated by Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Angell, James Rowland. 1908. *Psychology*. New York: Henry Holt.
- Arlow, Jacon A. 1959. “The Structure of the *déjà vu* Experience.” *Journal of the American Psychoanalytic Association* 7: 611–63.
- Augé, Marc. 1992. *Non-Places: An Introduction to Anthropology of Supermodernity*. Paris: Le Seuil.
- Bancaud, J., F. Brunet-Bourgin, P. Chauvel, and E. Halgren. 1994. “Anatomical Origin of *déjà vu* and Vivid ‘Memories’ in Human Temporal Lobe Epilepsy.” *Brain* 117: 71–90.
- Bartolomei, F., E. Barbeau, M. Gavaret, M. Guye, A. McGonigal, J. Régis, and P. Chauvel. 2004. “Cortical Stimulation Study of the Role of Rhinal Cortex in *déjà vu* and Reminiscence of Memories.” *Neurology* 63: 858–64.
- Benjamin, Walter. 1985. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 2005. *Selected Writings, vol. 2, part 2, 1931–1934*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bergson, Henri. 1975. “Memory of the Present and False Recognition.” In *Mind-Energy*, 134–85. Westport: Greenwood Press.



- Bernard-Leroy, Eugène. 1898. *L'illusion de fausse reconnaissance*. Alcan: Paris.
- Bernstein, Ira H., and Kenneth R. Welch. 1991. "Awareness, False Recognition, and the Jacoby-Whitehouse Effect." *Journal of Experimental Psychology: General* 120: 324–28.
- Bloch, Ernst. 1998. *Literary Essays*. Translated by Andrew Joron et al. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Blumenberg, Hans. 2006. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brown, Alan S. 2004. *The Déjà Vu Experience*. New York: Psychology Press.
- Brown, Alan S., and Elizabeth J. Marsh. 2008. "Evoking False Beliefs about Autobiographical Experience." *Psychonomic Bulletin & Review* 15: 186–90.
- Brown, Alan S., and Elizabeth J. Marsh. 2009. "Creating Illusions of Past Encounter through Brief Exposure." *Psychological Science* 20: 534–38.
- Brown, Alan S., and Elizabeth J. Marsh. 2010. "Digging Into Déjà Vu." *The Psychology of Learning and Motivation* 53: 33–62.
- Canguilhem, George. 1991. *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books.
- Cleary, Anne M. 2008. "Recognition Memory, Familiarity, and déjà vu Experiences." *Current Directions in Psychological Science* 17: 353–57.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Bergsonism*. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Cambridge: MIT Press.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 2000. *Proust and Signs: The Complete Text*. Translated by Richard Howard. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1994. *What Is Philosophy?* Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- Dickens, Charles. 1883. *David Copperfield*. London: Harmondsworth.
- Dugas, Ludovic. 1894. "Sur la fausse mémoire." *Revue philosophique* 37: 34–35.
- Efron, Robert. 1963. "Temporal Perception, Aphasia, and déjà vu." *Brain* 86: 403–24.
- Findler, Nicholas V. 1998. "A Model-Based Theory for déjà vu and Related Psychological Phenomena." *Computers in Human Behavior* 14: 287–301.
- Fleminger, Simon. 1991. "The déjà vu Experience: Remembrance of Things Past?; Comment." *American Journal of Psychiatry* 148: 1418–19.
- Fouillée, Albert. 1885. "La mémoire et la reconnaissance des souvenirs." *Revue des Deux Mondes* 50: 131–62.
- Freud, Sigmund. 1914. *Psychopathology of Everyday Life*. Translated by A. A. Brill. New York: The Macmillan Company.
- Gaynard, T. J. 1992. "Young People and the Paranormal." *Journal of the Society for Psychical Research* 58: 165–80.
- Gellatly, Angus, Peter Banton, and Chris Woods. 1995. "Salience and Awareness in the Jacoby-Whitehouse Effect." *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 21: 1374–79.
- Gončarov, Ivan A. 2006. *Oblomov*. New York: Bunim & Bannigan.
- Goodale, M. A., and A. D. Milner. 1992. "Separate Visual Pathways for Perception and Action." *Trends in Neuroscience* 15: 20–25.
- Grasset, Joseph. 1904. "La sensation du 'déjà-vu.'" *Journal de psychologie normale et pathologique* 1: 17–22.
- Halgren, Eric, Richard D. Walter, Diana G. Cherlow, and Paul H. Crandall. 1978. "Mental Phenomena Evoked by Electrical Stimulation of the Human Hippocampal Formation and Amygdala." *Brain* 101: 83–117.



- Holmes, Oliver W. 1891. *The Autocrat of the Breakfast Table*. Boston: Houghton Mifflin.
- Humphrey, George. 1923. *The Story of Man's Mind*. Boston: Small, Maynard, & Co.
- Husserl, Edmund. 1969. (Hua X): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. The Hague: Martinus Nijhoff.; 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Translated by John Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. 1976. *Husserliana* (Hua III.I): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff.; 1980. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Translated by F. Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, Edmund. 1980. (Hua XXIII): *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff.; 2005. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Translated by John Brough. Dordrecht: Springer.
- James, William. 1890. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- Janet, Pierre. 1905. "A propos du déjà vu." *Journal de psychologie* 2: 289–307.
- Janet, Pierre. 2005. *Les obsessions et la psychasthénie*. Paris: L'Harmattan.
- Jensen, J. 1868. "Über Doppelwahrnehmungen in der gesunden, wie in der kranken Psyche." *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* 25: 48–63.
- Jersakova, Radka, Akira O'Connor, and Chris Moulin. 2015. "What's New in déjà vu?" In *Culture and Cognition: A Collection of Critical Essays*, edited by Haque Shamsul and Sheppard Elizabeth, 137–50. Bern: Peter Lang.
- Joordens, Steve, and Philip M. Merikle. 1992. "False Recognition and Perception without Awareness." *Memory and Cognition* 20: 151–59.
- Kindberg, Leon. 1903. "Le sentiment du déjà-vu et l'illusion de fausse reconnaissance." *Revue de psychiatrie* 7: 139–66.
- Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lalande, André. 1893. "Des paramnésies." *Revue philosophique* 36: 485–97.
- Lemaître, A. 1903. "Des phénomènes de paramnésie." *Archives de psychologie* 1: 101–10.
- Marquard, Odo. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam.
- Myers, Frederic W. H. 1895. "The Subliminal Self." *Proceedings of the Society for Psychical Research* 11: 334–407.
- Neppe, Vernon M. 1983. "The Concept of déjà vu." *Parapsychological Journal of South Africa* 4(1): 1–10.
- Poetzl, Otto. 1926. "Zur Metaphychologie des 'déjà vu.'" *Imago* 12: 393–402.
- Poetzl, Otto. (1917) 1960. "The Relationship Between Experimentally Induced Dream Images and Indirect Vision." *Psychological Issues* 2(3): 46–106.
- Reed, Graham. 1974. *The Psychology of Anomalous Experience*. Boston: Houghton Mifflin.
- Scott, Walter. 1838. *Memoirs of the Life of Sir Walter Scott*, vol. 4. Paris: Baudry European Library.
- Titchener, Edward Bradford. 1928. *A Text-Book of Psychology*. New York: Macmillan.
- Weizkrantz, Lawrence. 1986. *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford: Oxford University Press.
- Whittlesea, Bruce W. A., Larry L. Jacoby, and Krista Girard. 1990. "Illusions of Immediate Memory: Evidence of an Attributional Basis for Feelings of Familiarity and Perceptual Quality." *Journal of Memory and Language* 29: 716–32.
- Wigan, Arthur L. 1844. *The Duality of the Mind*. London: Longman, Brown, & Green.



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