

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume VI - N° 1
2025

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 6 – N. 1

2025

Ficha Catalográfica

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

111p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 6 n.1, 2025. 111p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 6 – Nº 1 – 2025

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências
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*)

Hernani Pereira dos Santos
(*Universidade Estadual do Ceará*)

Leonardo Uderman
(*Universidad Complutense de Madrid*)

Erik Lind
(*Universidade de Lisboa*)

Conselho Editorial

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*)

André Vinícius Dias Senra (*Instituto Federal do Rio de Janeiro*)

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

Carlos Morujão (*Universidade Católica Portuguesa*)

Crisóstomo Lima do Nascimento (*Universidade Federal Fluminense*)

Daniel Guilhermino (*Universidade de São Paulo*)

Daniel Rodrigues Ramos (*Universidade Federal do Recôncavo Baiano*)

Daniilo Saretta Verissimo (*Universidade Estadual Paulista/Assis*)

Darlindo Ferreira de Lima (*Universidade Federal de Pernambuco*)

Dionatans Godoy Quinhones (*Universidade Federal da Grande Dourados*)

Eduardo Comarnich (*Universidade Federal de Juiz de Fora*)

Ewerton Helder Bentes Castro (*Universidade Federal do Amazonas*)

Guilherme Messas (*Faculdade de Medicina da Santa Casa de São Paulo*)

Ileno Izidio da Costa (*Universidade de Brasília*)

Joelma Ana Gutierrez Espíndula (*Universidade Federal de Roraima*)

José Olinda Braga (*Universidade Federal do Ceará*)

Julio César Vargas Bejarano (*Universidad del Valle, Colombia*)

Lúcia Stenzel (*Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre*)

Marciana Gonçalves Farinha (*Universidade Federal de Uberlândia*)
Marcos Aurélio Fernandes (*Universidade de Brasília*)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (*Universidade de São Paulo*)
María Lucrecia Rovalletti (*Universidade de Buenos Aires*)
Martina Korelc (*Universidade Federal de Goiás*)
Martin Miguel Buceta (*Universidad Nacional de San Martín*)
Nathalie de la Cadena (*Universidade Federal de Juiz de Fora*)
Nilton Júlio de Faria (*Pontifícia Universidade Católica de Campinas*)
Paolo Scolari (*Nietzsche-Gesellschaft*)
Pedro M. S. Alves (*Universidade de Lisboa, Portugal*)
Scheila Thomé (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*)
Shirley Macêdo Vieira de Melo (*Universidade Federal do Vale do São Francisco*)
Victor Luis Portugal Clavisso (*KU Leuven*)

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

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

E-mail: yuriferrete@gmail.com / 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

Reflexão, Atenção e a Prática da Fenomenologia	2
---	----------

Thiemo Breyer (Universität zu Köln, Deutschland)

Convergências Fenomenológicas e Humanistas-Experienciais numa Perspectiva de Psicopatologia Baseada em Processos	15
---	-----------

Lucia Marques Stenzel (Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre, Brasil)

Phenomenological and Humanistic-Experiential Convergences in Process-Centered Psychopathology Perspective	27
--	-----------

Lucia Marques Stenzel (Federal University of Health Sciences of Porto Alegre, Brazil)

A Linguagem Transcendendo Palavras: Awareness Semântica	39
--	-----------

Luciane Patrícia Yano (Federal University of Acre, Brazil)

Language Transcending Words: Semantic Awareness	48
--	-----------

Luciane Patrícia Yano (Federal University of Acre, Brazil)

Ludoterapia Centrada na Criança no Cenário Contemporâneo Brasileiro: Apontamentos e Reflexões	57
--	-----------

Rosa Angela Cortez de Brito (Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, Brasil) & Ana Paula Ramos Carnahiba (Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, Brasil)

(Des)Contemplação: Implicações para as Relações Humanas Brasileiras sob uma Perspectiva Centrada nas Pessoas	68
---	-----------

Felippe Gonzales Del Bosco (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Entrevista

Conversa com Renaud Barbaras (Paris 1 Panthéon-Sorbonne)	83
---	-----------

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (Universidade Federal Fluminense), Djalma Rossi Girão (Universidade Federal Fluminense), Nicole Miralhes Morais (Universidade Federal Fluminense) & Pedro Verran dos Santos (Universidade Federal Fluminense)

Resenha

Resenha de Toward an anthropology of screens: showing and hiding, exposing and protecting (2023)	91
--	-----------

Danilo Saretta Verissimo (Universidade Estadual Paulista – Campus Assis)

Tradução – Texto Clássico

Capítulo 3 – Compreendendo Narrativas (“Vivendo para Além do Transtorno Mental: Estudos Qualitativos de Recovery na Esquizofrenia”)	95
--	-----------

Larry Davidson (2003), Tradução de Elizabeth Brown Vallim Brisola



EDITORIAL

Completados cinco anos de atividades científica e rigorosa, de modo ininterrupto, a revista *Phenomenology, Humanities and Sciences*, junto a todos os seus colaboradores – os editores, os conselheiros, os pareceristas, toda a equipe editorial e, sem dúvida, todos autores que já colaboraram com o progresso científico brasileiro através deste veículo de comunicação científica – solenizam este momento concretizado com a publicação do primeiro número da sexta edição deste periódico.

A atividade laboral de produzir ciência vai além dos desafios cotidianos que todo investigador precisa enfrentar diariamente em seus respectivos locais de trabalho. Isso ocorre tanto nos laboratórios de tecnologia mais avançados quanto nas bibliotecas, salas de estudo, arquivos, ou em qualquer espaço comunitário que se solidariza com a jornada diária ao ceder seu ambiente físico e potencial. Esses espaços, cada um à sua maneira, tornam-se cúmplices no esforço coletivo de criação do conhecimento, proporcionando o suporte necessário para que o pesquisador possa explorar, descobrir e compartilhar novas ideias. Contudo, embora o compromisso incansável dos investigadores constitua o alicerce indispensável para o progresso científico, é necessário reconhecer que cada pessoa que designa a ocupação da sua vida à ciência está constantemente tendo que lidar com as críticas à credibilidade da instituição “ciência”.

Tal contingente exterior ao núcleo da ciência seria *per se* suficiente para acarretar um razoável número de dificuldades aos investigadores. Mas não se encerra nesta esfera. O desafio é catalisado pelos próprios atores do campo quando produzem uma série de efeitos autocentrados em seus interesses mercadológicos, deslumbrados com o potencial lucrativo da área e caliginosos ao verdadeiro intento do conhecimento democrático: produzir saber que acesse todas as pessoas.

Inclusive, o que foi dito anteriormente é tocante ao próprio projeto, que se tornou falacioso, da interdisciplinaridade dentro da ciência. Reconhece-se que o convite de George Gusdorf jamais foi alcançado. Pelo contrário, a perspectiva de uma ruptura das membranas que delimitam a disciplinarização dos campos de conhecimento enrijeceu-se e sedimentou-se na profissionalização técnica incauta das ciências. A partir do ponto crítico denunciado por Gusdorf, que almejava tornar-se *locus* para a renovação e o desenvolvimento das ciências, só foram construídos equívocos. Diferente da expectativa, o que na verdade se fecundou foi o domínio dos pragmatismos ingênuos e mercadológicos – constate-se que o termo pragmatismo aqui nada tem a ver com a qualificada filosofia de William James, John Dewey e outros scholars. A análise do vanguardista filósofo francês de que o verdadeiro conhecimento é encontrado somente no verdadeiro cientista, e, em complemento, que o verdadeiro cientista é aquele que “ao mesmo tempo que aprofunda a inteligibilidade deste ou daquele domínio do conhecimento, é capaz de situar o seu saber na totalidade do saber, isto é, no horizonte global da realidade humana” (Gusdorf, 2006, p. 56)¹, foi vilipendiada por seus sucessores, e o vanguardismo crítico foi substituído pelo especialismo acríptico das disciplinas.

Completar cinco anos de periódico, tendo que lidar diariamente com todas essas querelas, orgulha a todos que já foram, aos que ainda são, e com certeza, aos que virão a ser colaboradores da PHS. Como nas palavras de Husserl, (Hua VI: 492): “sou um filósofo do meu tempo, do meu presente, no sentido de que sobre o solo da ciência universalmente válida deste tempo – na qual fui criado pela educação e pelo ensino – como a *communis opinio* científica, ensino e trabalho na motivação desta situação temporal científica.”²

Neste primeiro número do ano de 2025, temos a honra de contar com duas contribuições internacionais de grande relevo: o artigo do Prof. Thiemo Breyer, que coordena os *Husserl Archives* na Universidade de Colônia, Alemanha, e que nos oferece uma discussão em torno do tema da atenção e da reflexão; e uma entrevista com o Prof. Renaud Barbaras, da Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, realizada pelo Laboratório de Fenomenologia da Universidade Federal Fluminense, coordenado pelo Prof. Carlos Tourinho.

Na seqüência, temos duas colaborações bilíngues, sendo a primeira da Profa. Lucia Marques Stenzel, da

¹ Gusdorf, G. (2006). Conhecimento Interdisciplinar. In: O. Pombo; H. M. Guimarães & T. Levy. *Interdisciplinaridade: Antologia* (p. 37-58). Porto, Portugal: Campo das Letras.

² Ich bin Philosoph meiner Zeit, meiner Gegenwart, in dem Sinn, daß ich auf dem Boden der allgemein geltenden Wissenschaft dieser Zeit – in die ich durch Erziehung, durch Lehre hineingewachsen bin – als der wissenschaftlichen *communis opinio*, in der Motivation dieser wissenschaftlichen Zeitsituation, zweifellos für jeden ebenso Erzogenen, für uns alle in Vergemeinschaftung lehre und darin arbeite.



Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre, Brasil, que discute relações entre fenomenologia e psicopatologia baseada em processos; e uma discussão sobre linguagem e *awareness* semântica, pela Profa. Luciane Patrícia Yano, da Universidade Federal do Acre, Brasil. Duas contribuições vindas da psicologia completam o rol de artigos: Ana Paula Ramos Carnahiba e Rosa Angela Cortez de Brito (ambas da Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, Brasil) discutem ludoterapia no cenário contemporâneo brasileiro; e Felipe Gonzales Del Bosco (da Universidade Federal do Rio de Janeiro) traz uma reflexão sobre as relações humanas no Brasil, sob uma perspectiva centrada na pessoa.

O número ainda apresenta o livro *Toward an anthropology of screens: showing and hiding, exposing and protecting*, de autoria de Mauro Carbone & Graziano Lingua, publicado em 2023, e resenhado por Danilo Saretta Verissimo (Universidade Estadual Paulista – Campus Assis). Finalmente, trazemos o Capítulo 3 – Compreendendo Narrativas, do livro de Larry Davidson (“Vivendo para Além do Transtorno Mental: Estudos Qualitativos de *Recovery* na Esquizofrenia”), com tradução de Elizabeth Brown Vallim Brisola.

Sendo assim, com uma série de materiais especiais produzidos por investigadores do mundo todo, convidamos o nosso leitor a doar-se criticamente aos manuscritos que estão aqui veiculados.

Yuri Ferrete
Adriano Furtado Holanda
(Editores)

Número finalizado em 14 de janeiro de 2025



EDITORIAL

Having completed five years of uninterrupted, rigorous scientific activities, the journal *Phenomenology, Humanities and Sciences*, along with all its collaborators – editors, advisors, reviewers, the entire editorial team, and undoubtedly all the authors who have contributed to the progress of Brazilian science through this scientific communication platform – celebrates this milestone with the publication of the first issue of its sixth edition.

The labor of producing science goes beyond the daily challenges that every researcher faces in their respective workplaces. This applies both in the most advanced technology laboratories and in libraries, study rooms, archives, or any communal space that supports the daily journey by providing its physical environment and potential. These spaces, each in its own way, become accomplices in the collective effort of knowledge creation, providing the necessary support for researchers to explore, discover, and share new ideas. However, while the tireless commitment of researchers is the indispensable foundation for scientific progress, it is essential to acknowledge that everyone who dedicates their life to science constantly faces critiques regarding the credibility of the institution of “science.”

Such external contingencies would, in themselves, be enough to pose significant difficulties for researchers. But it doesn't end there. The challenge is further catalyzed by the field's own actors, who produce a series of self-centered effects driven by market interests, enchanted by the lucrative potential of the field, and blind to the true intent of democratic knowledge: to produce knowledge accessible to all.

Moreover, what has been previously mentioned touches upon the very project, now faltered, of interdisciplinarity within science. It is recognized that George Gusdorf's invitation has never been realized. Otherwise, the perspective of breaking the boundaries that define the disciplinary fields of knowledge has become rigid and sedimented in the incautious technical professionalization of sciences. From the critical point denounced by Gusdorf, which aimed to become a locus for the renewal and development of sciences, only errors have been constructed. Contrary to expectations, what has actually emerged is the dominance of naive and market-oriented pragmatism – noting that the term pragmatism here has nothing to do with the distinguished philosophy of William James, John Dewey, and other scholars. The analysis by the avant-garde French philosopher that true knowledge is found only in the true scientist, and furthermore, that the true scientist is one who “while deepening the intelligibility of this or that domain of knowledge, is able to situate their knowledge within the entirety of knowledge, that is, within the global horizon of human reality” (Gusdorf, 2006, p. 56)¹, has been vilified by his successors, and critical avant-gardism has been replaced by the uncritical specialism of disciplines.

Completing five years of publication, dealing daily with all these issues, makes everyone who has been, still is, and undoubtedly will become collaborators of PHS proud. As in the words of Husserl, (Hua VI: 492): “I am a philosopher of my time, of my present, in the sense that on the ground of the universally valid science of this time – into which I have grown through education and teaching – as the scientific *communis opinio*, I teach and work in the motivation of this scientific temporal situation.”²

In this first issue of 2025, we are honored to feature two significant international contributions: an article by Prof. Thiemo Breyer, who Director of the Husserl Archives at the University of Cologne, Germany, offering a discussion on the themes of attention and reflection; and an interview with Prof. Renaud Barbaras, from the University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne, conducted by the Phenomenology Laboratory at the Fluminense Federal University, coordinated by Prof. Carlos Tourinho.

¹ Gusdorf, G. (2006). Conhecimento Interdisciplinar. In: O. Pombo; H. M. Guimarães & T. Levy. *Interdisciplinaridade: Antologia* (p. 37-58). Porto, Portugal: Campo das Letras.

² Ich bin Philosoph meiner Zeit, meiner Gegenwart, in dem Sinn, daß ich auf dem Boden der allgemein geltenden Wissenschaft dieser Zeit – in die ich durch Erziehung, durch Lehre hineingewachsen bin – als der wissenschaftlichen *communis opinio*, in der Motivation dieser wissenschaftlichen Zeitsituation, zweifellos für jeden ebenso Erzogenen, für uns alle in Vergemeinschaftung lehre und darin arbeite.



Following this, we have two bilingual contributions: the first by Prof. Lucia Marques Stenzel from the Federal University of Health Sciences of Porto Alegre, Brazil, discussing the relations between phenomenology and psychopathology based on processes; and a discussion on language and semantic awareness by Prof. Luciane Patrícia Yano from the Federal University of Acre, Brazil. Two contributions from psychology complete the list of articles: Ana Paula Ramos Carnahiba and Rosa Angela Cortez de Brito (both from the Federal University of Mato Grosso, Cuiabá, Brazil) discuss play therapy in the contemporary Brazilian scenario; and Felipe Gonzales Del Bosco (from the Federal University of Rio de Janeiro) reflects on human relationships in Brazil, from a person-centered perspective.

The issue also features a review of the book *Toward an Anthropology of Screens: Showing and Hiding, Exposing and Protecting* by Mauro Carbone & Graziano Lingua, published in 2023, reviewed by Danilo Saretta Verissimo (São Paulo State University – Assis Campus). Finally, we present Chapter 3 – Understanding Narratives, from Larry Davidson's book (*Living Beyond Mental Disorder: Qualitative Studies of Recovery in Schizophrenia*), translated by Elizabeth Brown Vallim Brisola.

Thus, with a series of special materials produced by researchers from around the world, we invite our readers to critically engage with the manuscripts published here.

Yuri Ferrete
Adriano Furtado Holanda
(Editores)

Número finalizado em 14 de janeiro de 2025

Phenomenology,
Humanities
and Sciences



ARTIGOS



REFLEXÃO, ATENÇÃO E A PRÁTICA DA FENOMENOLOGIA

10.62506/phs.v6i1.297

Reflection, Attention and the Practice of Phenomenology

THIEMO BREYER*

Reflexión, Atención y Práctica de la Fenomenología

Resumo: Este artigo explora a relação entre reflexão, atenção e prática da fenomenologia, fundamentando sua análise tanto nas estruturas da consciência quanto nas demandas metodológicas da pesquisa fenomenológica. A primeira seção examina a refletividade como uma estrutura essencial da consciência e uma ferramenta metodológica, distinguindo entre modos de consciência reflexivos e pré-reflexivos e abordando a interação entre receptividade e espontaneidade dentro dos atos reflexivos. A segunda seção elabora acerca da dinâmica temporal da reflexão, enfatizando sua retrospectividade e retroatividade como chaves para a compreensão de como a experiência é moldada e revisitada por meio de atos reflexivos. A terceira seção investiga a inter-relação entre atenção, reflexão e experiência, postulando a atenção como um mediador fundamental no envolvimento reflexivo com os fenômenos vividos. Por fim, o artigo defende a centralidade da atenção na prática fenomenológica, conceituando-a como uma base metodológica para a compreensão das nuances da experiência vivida.

Palavras-chaves: Atenção, Reflexão, Fenomenologia

Abstract: This paper explores the relationship between reflection, attention, and the practice of phenomenology, grounding its analysis in both the structures of consciousness and the methodological demands of phenomenological research. The first section examines reflectivity as both an essential structure of consciousness and a methodological tool, distinguishing between reflective and pre-reflective modes of awareness and addressing the interplay between receptivity and spontaneity within reflective acts. The second section elaborates on the temporal dynamics of reflection, emphasizing its retrospectivity and retroactivity as key to understanding how experience is shaped and revisited through reflective acts. The third section investigates the interrelation of attention, reflection, and experience, positing attention as a fundamental mediator in the reflective engagement with lived phenomena. Finally, the paper argues for the centrality of attention in phenomenological practice, conceptualizing it as a methodological foundation for understanding the nuances of lived experience.

Keywords: Attention, Reflection, Phenomenology

Resumen: Este artículo explora la relación entre la reflexión, la atención y la práctica de la fenomenología, fundamentando su análisis tanto en las estructuras de la conciencia como en las exigencias metodológicas de la investigación fenomenológica. La primera sección examina la reflexividad como una estructura esencial de la conciencia y como una herramienta metodológica, distinguiendo entre los modos de conciencia reflexiva y pre-reflexiva, y abordando la interacción entre la receptividad y la espontaneidad en los actos reflexivos. La segunda sección desarrolla las dinámicas temporales de la reflexión, destacando su carácter retrospectivo y retroactivo como claves para entender cómo la experiencia se configura y se revisita a través de los actos reflexivos. La tercera sección investiga la interrelación entre la atención, la reflexión y la experiencia, proponiendo la atención como un mediador fundamental en el compromiso reflexivo con los fenómenos vividos. Finalmente, el artículo argumenta la centralidad de la atención en la práctica fenomenológica, conceptualizándola como una base metodológica para comprender las sutilezas de la experiencia vivida.

Palabras clave: Atención, Reflexión, Fenomenología.

* Universität zu Köln – Deutschland. Direktor des Husserl-Archivs und Professor für Phänomenologie und Anthropologie. E-mail: thiemo.breyer@uni-koeln.de Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0239-3090>



Introdução

O termo “reflexão” se origina na ótica, onde significa “reprodução de uma ponta a ponta (Kuhn, 2007, p. 275) ou espelhamento, e entrou na filosofia da linguagem relativamente tarde, na modernidade. No entanto, desde a antiguidade, a filosofia tem se preocupado com o fenômeno da refletividade ou autodirecionamento da mente humana. As conotações do termo moderno “reflexão” que estão conectadas ao meio de visualidade não estavam presentes desta maneira na tradição anterior. Escolásticos falaram, por exemplo, da *reditio (in seipsum)*, literalmente um retorno (a si próprio) ou da *conversio*, redirecionamento. Na clássica formulação antiga, reflexão é definida como “conhecimento sobre o conhecimento” (Plato, 1961, 171c) “percepção da percepção,” ou “pensamento do pensamento” (Aristotles, 2000, IX.9. 1170a32).

O momento reflexivo parece ser um aspecto essencial da cognição humana, sua possibilidade mais íntima de auto-iluminação, e ainda assim parece ser contraditório à percepção, ao pensamento e ao conhecimento naturais e diretos. Nesse sentido, Rousseau declara “*l'état de réflexion est contre nature.*” (Rousseau, 1964, p. 138) Ele argumenta que a reflexão é algo não natural, invocando um estado imaginário de natureza em que o humano ainda estava próximo ao animal — em unidade consigo mesmo e com a Natureza — e ainda não havia desencadeado seu potencial inerente e destrutivo de auto-objetivação reflexiva. Sob essa premissa, à autorreflexividade pertence sempre a dissociação autoincursa do humano em relação à Natureza, da qual ele anteriormente fazia parte — uma Queda do Éden. Muito mais tarde, Husserl também designa o distanciamento de si e a fragmentação parcial do ego em atos de reflexão como, em certo sentido, algo não natural. Contudo, a partir da relação de fundamentação fenomenológica entre os atos refletidos e reflexivos, bem como da influência da reflexão na experiência (como será demonstrado abaixo), podemos reconhecer uma interconexão profundamente “natural”, especialmente se considerarmos as conquistas da atenção.

Suponhamos que rejeitemos fundamentalmente a ideia da não naturalidade da reflexão, dado que a reflexão parece ser uma característica que distingue os humanos dos animais e, portanto, pertence precisamente à essência ou natureza humana. Ainda assim, não podemos deixar de notar seu caráter ambivalente. Para Sartre, isso surge de uma reivindicação dupla e irrealizável. “A motivação da reflexão consiste em uma tentativa dupla, simultaneamente uma objetivação e uma interiorização.” (Sartre, 1984, p. 154) Como ambas as máximas não podem ser realizadas ao mesmo tempo, a reflexão, segundo a visão de Sartre, deve, em princípio, falhar. No entanto, a reflexão pode, de fato, ser reconhecida como, pelo menos, um sucesso parcial na revelação de suas próprias possibilidades. Ainda assim, o reconhecimento da interminabilidade essencial do jogo entre tornar transcendente e tornar imanente, e a ambivalência que daí resulta, é o produto de uma reflexão voltada para a estrutura do pensamento.

À luz de tudo o que essas caracterizações deixam em aberto, a seguir será feita novamente a tradicional questão sobre o efeito da reflexão sobre o refletido, ou seja, com a ajuda dos conceitos orientadores de *retrospectividade* e *retroatividade*. No contexto de um debate fenomenológico sobre a relação entre reflexão e atenção, será mostrado quais formas a reflexão pode assumir e como ela se relaciona especificamente com a experiência que a fundamenta. Para tanto, em primeiro lugar, algumas observações preliminares são necessárias, a fim de situar o conceito de reflexão em sua relevância fenomenológica.

Reflexividade como uma Estrutura da Consciência e como um Método

Para a filosofia moderna do sujeito, a reflexão é o meio por excelência para o conhecimento da subjetividade, das estruturas fundamentais do sujeito e, conseqüentemente, do mundo, que se apresenta dentro dos limites estabelecidos pelas formas a priori do sujeito. A contribuição transcendental da subjetividade para a perceptibilidade e cognoscibilidade (*knowability*) do mundo só pode, portanto, ser realizada no contexto de uma autorreflexão por parte desse sujeito.

A reflexão é também, para Husserl, o método privilegiado da consciência para elucidar seus próprios conteúdos e estruturas. Ela possui, assim, uma “função metodológica universal” e é utilizada em toda investigação fenomenológica — “o método fenomenológico move-se inteiramente em atos de reflexão” (Husserl, 2014, p. 139). A reflexão é, portanto, “o nome dado ao método pelo qual a consciência conhece a própria consciência” (Husserl, 2014, p. 142). A tarefa da fenomenologia é “investigar sistematicamente todas as modificações da experiência que se enquadram sob o título de reflexão, em conexão com todas as modificações que estão essencialmente relacionadas a elas e que as pressupõem” (Husserl, 2014, p. 143). Aqui, Edmund Husserl distingue entre reflexão natural e transcendental (Husserl, 1960).

A reflexão natural refere-se a uma possibilidade do pensamento cotidiano normal, que permanece na crença ingênuo-realista do ser, a *Urdoxa* (crença originária). Em oposição a isso, a reflexão transcendental, por meio da epoché e da redução, transforma o mundo naturalmente dado em um sentido formado no fluxo da consciência, no qual o mundo, aparecendo como correlato da consciência, é livre das posicionalidades de ser ou não-ser. A reflexão transcendental, ao colocar entre parênteses a “tese geral da atitude natural em relação ao mundo” (Husserl, 2014,



§30), abre uma perspectiva para o puro *ego cogito*, que pode ser examinado em relação às suas realizações constitutivas para a aparência do mundano. A experiência ingênua da percepção ou do juízo mundano não é, como Husserl insiste, eliminada; ao contrário, ela permanece em forma purificada sob os signos transcendentais. Na medida em que a experiência é tornada objeto de uma reflexão objetivadora, ela pode ser exposta fenomenologicamente como a autoexplicitação do ego transcendental em sua plena essência.

A reflexão filosófica é, nesse sentido, a radicalização metódica da característica fundamental de reflexividade já presente nos processos mentais naturais. A noese original, por exemplo, a percepção de um objeto ou o ato de juízo em relação a um estado de coisas, torna-se, na reflexão, o novo correlato noemático da noese da reflexão. O objeto da noese original, portanto, torna-se o implicado intencional da reflexão. A *implicação* intencional significa sempre *modificação*, uma vez que o 'conteúdo' intencional de um ato, que, por sua vez, é o objeto de um ato de reflexão, manifesta mais determinações do que possuía na atitude natural, na relação 'direta' de percepção, juízo, etc. Isso já pode ser utilizado para antecipar o poder transformador da reflexão, que será interpretado como retroatividade abaixo.

Consciência Reflexiva e Pré-Reflexiva

Como a consideração fenomenológica demonstra, toda consciência reflexiva pressupõe uma consciência pré-reflexiva. Sob essa perspectiva, a reflexividade não é uma característica de toda forma de consciência. Ao contrário, a consciência reflexiva recorre a um estoque pré-reflexivo já dado de conteúdos experienciais e a uma auto-consciência (*self-consciousness*) ou consciência de si pré-reflexiva (*self-awareness*). Um exemplo pode ajudar a ilustrar isso. Quando leio um romance, minha atenção não está direcionada nem para mim mesmo, nem para minha atividade consciente de leitura, mas está tematicamente voltada para o conteúdo do romance e a história que estou acompanhando (Zahavi 2005). Se sou interrompido durante a leitura, por exemplo, por alguém que me pergunta o que estou fazendo, geralmente sou capaz de dizer imediatamente a essa pessoa que estou lendo um romance específico. A consciência da leitura não é gerada apenas no momento em que relato minha atividade. Em vez disso, eu estava uniformemente consciente, em um sentido não temático, de mim mesmo e de minha vida. É exatamente essa forma de consciência (*awareness*) pré-reflexiva não temática de mim mesmo em meus atos dirigidos ao dado mundano — seja um objeto de percepção externa ou uma história — que me permite estar atento às minhas atividades e fornecer informações sobre elas. Como Sartre expressou, essa auto-dação não temática é “uma relação imediata e não cognitiva do eu consigo mesmo” (Sartre, 1984, p. LIII). Para Sartre, a consciência reflexiva é uma consciência auto-positiva. Coloca-se

[...] a consciência refletida, como seu objeto. No ato de refletir, eu julgo a consciência refletida; tenho vergonha dela, orgulho-me dela, quero-a, nego-a, etc. A consciência imediata que tenho ao perceber não me permite nem julgar, nem querer, nem ter vergonha. Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*; tudo o que há de intenção em minha consciência atual está direcionado para fora, para o mundo. Por sua vez, essa consciência espontânea da minha percepção é *constitutiva* da minha consciência perceptiva. Em outras palavras, toda consciência posicional de um objeto é, ao mesmo tempo, uma consciência não-posicional de si mesma. (Sartre, 1984, p. LIII)

Uma consciência pré-reflexiva e objetivante está entre as coisas de tal modo que não se posiciona como uma consciência que possui essas coisas. A consciência reflexiva, pelo contrário, posiciona-se dessa maneira. Ao diferenciar entre a intencionalidade funcional da consciência pré-reflexiva e a intencionalidade fundamentada e posicionalidade do eu na reflexão, a concepção fenomenológica da consciência se opõe às chamadas teorias de ordem superior da consciência (exemplos típicos são Armstrong, 1986; Rosenthal, 1986; Lycan, 1987; Caruthers, 1996). A premissa básica dessas teorias é que um estado mental pode ser um estado mental consciente se, e somente se, um estado mental de ordem superior o tiver como objeto. Isso significa que a reflexividade do estado superior torna a experiência anterior consciente originalmente. No exemplo escolhido, isso significaria que eu estou consciente da minha leitura apenas no momento em que reflito sobre o que acabei de fazer. No exemplo, é outra pessoa quem me dá o impulso para refletir, mas poderia, em princípio, ser eu mesmo, na medida em que pergunto: “O que estou fazendo agora?” Em oposição ao modelo de duas camadas da consciência proposto pelas teorias de ordem superior, segundo o qual a consciência, no sentido próprio, é primeiramente realizada em um nível superior, a concepção fenomenológica enfatiza a dependência da consciência reflexiva em relação à consciência da intencionalidade pré-reflexiva. A consciência não é algo trazido pela reflexão, como se viesse de fora, para o contexto intencional refletido, mas sim um momento intrínseco do próprio refletido.

Reflectividade e Reflexividade: Afectividade e Passividade na Reflexão

Se começarmos com o conhecimento fenomenológico de que a reflexão está fundada em estados intencionais pré-reflexivos, emerge a questão: em que medida a reflexão depende das características noemáticas do dado pré-reflexivo? Em outras palavras, que influência o modo de aparecer do dado pré-reflexivo exerce sobre a reflexão?



Pode a reflexão sempre operar da mesma forma, independentemente do tipo de “material” sobre o qual reflete? Pela estrutura estática do contexto intencional por si só, essa pergunta pode ser respondida afirmativamente. Contudo, se considerarmos a reflexão como ela procede, em sua extensão temporal enquanto processo mental, rapidamente nos deparamos com fatores que tornam a reflexão aparentemente heterogênea. A liberdade da reflexão parece “contaminada” por fatores sistemáticos de confusão, por um lado, e por contingências empíricas, por outro. Mas quais são essas variáveis sistemáticas e empíricas de influência? Elas são, por um lado, aquilo que poderíamos chamar de “reflexos” da reflexão. Por outro lado, são os poderes afetivos que se originam das objetividades refletidas ou de mim mesmo, ou seja, dos meus processos corporais, emocionais e cognitivos que acompanham a reflexão.

Portanto, existem, no que diz respeito à primeira questão, reflexos no pensamento e na reflexão? Um olhar para a história revela múltiplas tentativas de explicar o pensamento humano através de movimentos reflexos. Com base em uma imagem mecanicista do ser humano, a fisiologia e a filosofia do século XIX que ela inspirou falaram de “reflexos psíquicos” (Richet, 1888), que geralmente eram interpretados como “reflexos cerebrais” (Laycock, 1845). A reconstrução dos fenômenos psíquicos no esquema de estímulo, reflexo e reação é um modelo defendido por Wilhelm Griesinger, e esse esquema pode ser visto como um ponto central para o behaviorismo, através de pesquisadores como Ivan Sechenov e Ivan Pavlov. Mas o que é um reflexo, afinal? Em oposição à reflexão consciente de nível superior, o reflexo deve ser inicialmente visto como uma reação fisiológica de nível inferior. Na fisiologia moderna, o termo refere-se a uma classe de movimentos que, devido a uma dependência legítima entre estímulo e resposta, ocorrem involuntariamente e não são aprendidos.

O reflexo é um movimento (por exemplo, o reflexo do joelho ao ser tocado) no qual a respectiva parte do corpo se encontra integrada, sem que o movimento seja iniciado intencionalmente. O membro que é movido por reflexo não é um órgão no sentido de executar uma ação planejada voluntariamente, mas o objeto de um processo que se desenrola com ele e o afeta. Ainda assim, por meio dessa objetivação, a qualidade de *ser minha* (*mineness*) não é abandonada. O joelho será experimentado como “meu joelho” mesmo no movimento involuntário ao ser tocado sob a rótula. Contudo, eu não sou quem o move, embora a realização do movimento dependa da cooperação das minhas fibras nervosas e do meu cérebro. É diferente quando sou empurrado e derrubado por alguém. Nesse caso, a maneira do meu movimento não é determinada pelas funções dos meus órgãos, mas, em primeiro lugar, por forças puramente mecânicas. Posso, de fato, tentar evitar a queda iniciando movimentos de equilíbrio, mas o sucesso dessa tentativa depende diretamente da força e da direção do empurrão e da minha constituição corporal (altura, peso, etc.). Tais variáveis desempenham um papel menor no reflexo do joelho.

Gallagher chamou atenção, no campo da percepção locomotora incorporada, para a diferença entre o *sense of propriety* (*sense of ownership*) e o *sense of agency* (*sense of agency*) (Gallagher, 2003; 2005; Gallagher & Zahavi, 2012). Um *sense of propriety* significa, como já foi demonstrado acima, que eu sou o “proprietário” de um movimento no sentido de experimentá-lo como meu, sem necessariamente ser seu iniciador. Em contraste, o *sense of agency* significa estar consciente de si mesmo como sendo responsável pelo movimento enquanto seu iniciador¹. Há na psicopatologia muitos casos conhecidos nos quais essa distinção também pode ser estabelecida no nível do pensamento. Nesse sentido, um dos sintomas da esquizofrenia é que o paciente não experimenta a si mesmo como o originador de seus próprios pensamentos e fantasias; pelo contrário, ele os enfrenta como se fossem de um estranho. Embora ele saiba cognitivamente que é o portador desses pensamentos, eles ainda não parecem surgir de si mesmo; pelo contrário, parecem fluir de fora, de um reino incontrolável da imaginação, ou ser implantados em sua mente, ou até mesmo uma manipulação tecnológica da sua própria mente (Gallagher, 2007).

O movimento-reflexo é independente do controle consciente. Movimentos reflexos (por exemplo, o reflexo de coçar) ocorrem frequentemente sem que *notemos*. Por exemplo, continuamos a pensar sobre algo ou a ler o jornal ininterruptamente enquanto coçamos a cabeça. Em princípio, coçar a cabeça é certamente algo que podemos experimentar conscientemente junto com as sensações a isso associadas. Mas a sensação consciente não é necessária. Depende de diferentes fatores se o movimento reflexo é experimentado conscientemente ou não. Um fator é o grau de concentração ou de imersão em algo (por exemplo, o tema do artigo de jornal que estamos lendo no momento), que é o tema principal da consciência. Quanto mais intensamente e concentradamente estamos em um tema, mais difícil é para um estímulo que não pertence ao contexto do tema presente penetrar na consciência. Outro fator é a saliência qualitativa e quantitativa do estímulo que evoca o reflexo. Um estímulo quantitativamente forte (por exemplo, um flash de luz) pode ser tão perceptível quanto um estímulo com um conteúdo semântico muito profundo (por exemplo, o próprio nome).

Relacionado ao tema da *reflexividade* (*reflexivity*) (em oposição à refletividade [*reflectivity*] ativa) do pensamento, surge a questão da primazia da atividade ou passividade do ego na realização do pensamento. Na psicologia filosófica do século XIX, William James, da tradição sensualista, é conhecido por presumir que todo ato voluntário surge de reflexos; ele assume, portanto, uma primazia genética da passividade. Em contraste, Wilhelm Wundt defendeu a tese de que impulsos espontâneos compulsivos surgem primeiro e formam padrões semelhantes a reflexos através da repetição. Da perspectiva fenomenológica, Husserl parte da primazia da passividade, ao mesmo tempo que se distancia do sensualismo. O conceito fenomenológico de um componente reflexo na reflexão se opõe a um modelo sensualista ou behaviorista do pensamento como um processo baseado em movimentos reflexos.

¹ Já na obra de Aristóteles, há uma conhecida diferenciação do movimento em três formas. Essa diferenciação baseia-se na capacidade de influenciar voluntariamente o movimento. Aristóteles distingue entre: (1) um movimento voluntário, que ocorre por intenção; (2) um movimento involuntário, como o sono ou a respiração, que normalmente não depende da vontade, mas pode certamente ser influenciado por ela; e (3) um movimento involuntário, como o batimento cardíaco, que escapa à influência da razão e ocorre por meio de acoplamentos fisiológicos. (Aristotle, 1985, 700b 23–703 b 12).



Na atitude fenomenológica, qualquer imagem mecanicista dos seres humanos e do pensamento humano deve ser suspensa. A relação entre reflexão e reflexo é, dentro da perspectiva fenomenológica, uma relação entre atividade e passividade no pensamento, que pode ser considerada em termos de intencionalidade e afetividade. Passividade e involuntariedade não são sinônimos de determinismo causal; antes, indicam o pano de fundo ou o horizonte de pré-formação e pré-estruturação necessários para todo ato de pensar e refletir, que surge das múltiplas relações do sujeito reflexivo com um campo de objetos, bem como de “aquisições habituais” (Husserl, 1970)² e de movimentos de interesse de longo prazo. O pano de fundo ou horizonte também funciona como algo passivamente pré-dado. À luz disso, a *causalidade* do reflexo torna-se a *motivacionalidade* (*motivationality*) da reflexão³. O “horizonte vital no qual o ego ativo também pode se dirigir voluntariamente, reativando aquisições antigas, apreendendo conscientemente novas ideias aperceptivas, transformando-as em intuições” (Husserl, 1970, p. 149), contém continuamente validades que se referem a validades previamente realizadas ativamente e adquiridas habitualmente. Husserl escreve: “[d]evido a esse caráter horizontal constantemente fluente, então, toda validade realizada de forma direta na vida-mundo natural sempre pressupõe validades que se estendem de volta, imediata ou mediamente, para um subsolo necessário de validades obscuras, mas ocasionalmente disponíveis e reativáveis, todas as quais juntas, incluindo os atos presentes, compõem um único e indivisível complexo inter-relacionado de vida” (Husserl, 1970, ênfase no original). Como observa Husserl, as validades sedimentadas estão apenas ocasionalmente disponíveis para a consciência intencional. Muitas vezes, no entanto, elas obstruem a referência volitiva ativa e, em vez disso, funcionam no pano de fundo. No caso da reflexão, é certamente concebível o extremo em que a conexão associativa entre elementos do pensamento reflexivo seja tão forte que a aparição de um elemento seja diretamente determinada pela aparição antecedente de outro. Podemos pensar aqui em opiniões profundamente enraizadas e padrões de opinião que são quase mecanicamente invocados repetidamente quando certos slogans, símbolos ou constelações de símbolos surgem. O inverso, a reflexão sem motivação, também é concebível como um ideal: o ato aparentemente infundado de trazer à tona um objeto de reflexão no ato de refletir que nunca foi previamente um tema. (Isso deve ser distinguido da abstinência reflexiva consciente ou suspensão de uma opinião, cuja expressão teria de ocorrer por padrão na situação correspondente.) Ambos os casos são, no entanto, apenas estados-limite ou polos que nunca podem ser completamente alcançados, mas a reflexão se move entre eles em diferenças graduais.

A relação entre reflexividade e refletividade pode ser ainda mais esclarecida com base no processo passivo-genético de associação. No nível pré-reflexivo, é a associação como processo de formação de unidades na gênese passiva que cuida da pré-estruturação do campo da consciência. No nível reflexivo, em contraste, há rotinas atencionais construídas no nível pré-reflexivo que fornecem uma pré-estruturação do material reflexivo. Esses processos automatizados e, por assim dizer, reflexos de estruturação permitem que a reflexão acesse rápida e sistematicamente características essenciais do objeto de reflexão, mas também sempre acarretam o risco de padronização e nivelamento das diferenças individuais. Essas rotinas atencionais evoluem treinando certos movimentos de visão e pensamento, que são disciplinados social e individualmente.

Um reflexo no pensamento pode talvez ser descrito usando a imagem de um “encaixe” em um processo de pensamento, que é altamente automatizado e iniciado involuntariamente quando um estímulo correspondente é apresentado. Por exemplo, se ouço uma palavra “carregada”, como “história efetiva”, e prontamente ativo um conhecimento mais ou menos estruturado da hermenêutica de Gadamer, ou seja, uma sequência de pensamentos que associei ao termo ao longo do tempo. A reflexão depende de tais rotinas mentais de “encaixe”. Ela nunca é incondicional, mas requer um estoque de automatismos disponíveis para permanecer em marcha. Os estímulos associativos podem ser induzidos pela própria reflexão ou fluir “de fora” do sujeito reflexivo.

Se quisermos preservar a elevada reivindicação do papel da consciência reflexiva na autoposição e autoterminação, encontramos a questão inevitável de como podemos nos proteger do poder dos reflexos na reflexão e como ela pode, ainda assim, ser criativa. Uma resposta intuitiva e, igualmente, trivial é que nos mantenhamos abertos ao novo. Só podemos fazer isso quando já estamos reflexivamente conscientes do antigo. Isso pode ser realizado. É, no entanto, uma possibilidade básica da reflexão desprender-se de seus próprios reflexos ou pelo menos ocasionalmente objetificá-los e, assim, criar distância deles. Isso implica, no entanto, um auto-distanciamento porque os reflexos provêm de uma camada habitual do eu e pertencem essencialmente ao eu. Esse auto-distanciamento que suspende os reflexos não significa uma cisão do ego no sentido da redução transcendental de Husserl, nem uma simples auto-objetivação que torna o eu presente como um objeto intencional; antes, trata-se de uma auto-alienação, que decorre do fato de que se deixa ir, dispõe-se de si mesmo, por assim dizer, e se submete a influências externas. Uma maneira de descrever a disposição do eu, o autoabandono e o encontro com estímulos externos sem se perder, mas se encontrar em resposta ao externo, é em termos de *responsividade*, como apresentado por Bernhard Waldenfels (2011). Sem poder seguir esse caminho da fenomenologia neste momento, vale a pena apontar o caráter responsivo da reflexão, que resulta do fato de que a reflexão sempre chega tarde demais e responde, e deve responder, àquilo que a precede como seu objeto

² Sobre a função da “aquisição espiritual” e sua reativação na esfera dos juízos, cf. Apêndice II “Constituição Fenomenológica do Juízo. Julgamento originalmente ativo e suas modificações secundárias” de *Lógica Formal e Transcendental*. (Husserl 1978, p. 312-329).

³ Sobre a relação central entre causalidade e motivacionalidade na teoria da ciência de Husserl (Rang, 1973).



A Retrospectividade e a Retroatividade da Reflexão

Retrospectividade

A reflexão é caracterizada por uma inerente *posteridade* (*afterwardness*). Ela é sempre secundária do ponto de vista temporal e da teoria da constituição. Nesse modo de *posteridade*, a reflexão traz à presença algo que, como tal, já não está dado no presente vivido. Diferentemente de outros modos de presentificação – como a memória e a fantasia – a reflexão tende, ao contrário, a objetivar aquilo que torna presente. Na memória secundária, a rememoração, algo passado é trazido ao presente mantendo sua estrutura temporal interna e pode ser reencenado ou revivido nessa estrutura. A rememoração consiste em uma reprodução do halo temporal da experiência original, ou seja, não coloca essa experiência diante do intelecto como uma imagem congelada. Ao reviver uma experiência passada, o ato de memória não é objetivado em si. Vivemos a experiência passada sem posicioná-la como objeto. No entanto, o que certamente ocorre na memória é a auto-objetivação de quem lembra. Ao reencenar um episódio de sua própria vida na memória, a pessoa que se lembra frequentemente não se vê da perspectiva de primeira pessoa, ou seja, da perspectiva original da experiência, mas da perspectiva de terceira pessoa, isto é, do ponto de vista de um observador. O mesmo se aplica à fantasia. Essa forma de auto-objetivação é um momento reflexivo inicial na presentificação. Contudo, a reflexão propriamente dita sobre um evento passado surge apenas com a objetivação do ato de memória ou fantasia em si.

A reflexão revela-se como um modo derivado de presentificação. Assim, desde o início, há uma *retrospectividade* inerente à reflexão, alcançada por meio da memória. Mas será que a reflexão realmente sempre chega tarde demais? Não haveria possibilidade de uma simultaneidade entre experiência e reflexão? Parece, de fato, possível explicitar o que percebemos, fazemos ou pensamos no momento em que estamos percebendo, fazendo ou pensando. Mas enquanto um ato intencional persiste, não podemos refletir sobre ele como tal e em sua totalidade. Uma forma *processual*, não objetivadora, de reflexão deve, assim, ser distinguida de uma forma *declarativa*, objetivadora, de reflexão. A reflexão processual é, ao ser analisada mais de perto, uma forma de atenção dividida ou distribuída, possível quando processos cognitivos simultâneos não interferem entre si. A atenção só pode ser direcionada para mais de um processo quando um deles está tão automatizado que praticamente não utiliza recursos atencionais ou quando processos concorrentes e conflitantes podem ser integrados em um padrão comportamental unificado. A reflexão declarativa, por outro lado, é tanto mais do que, quanto distinta de uma atenção distribuída. É um ato intencional separado, realizado além dos atos aos quais se dirige. Sua independência como ato individual, contudo, não significa que a reflexão possa ser realizada por si só, sem um ato que a preceda e a fundamente com seu material sensível correspondente. Isso apenas significa que o ato reflexivo é iniciado para seus próprios fins e não é meramente um efeito colateral.

Como dito, a reflexão—ao menos em sua forma declarativa completa—precisa do poder da memória. Contudo, não é o caso de a reflexão sobre a memória requerer ou empregar a memória como um meio. Poder-se-ia supor que o conteúdo da memória pode perder seu significado quando esta passa para o modo da reflexão. Ainda assim, o conteúdo da memória não é de forma alguma um objeto unificado, mas sim um hipocentro de afecções que se constitui e se modifica em novas presentificações. Impressões emergem da memória, invadem a consciência e podem desafiar a vontade do sujeito reflexivo. Isso também se aplica à reflexão sobre fragmentos da imaginação e as realizações da própria fantasia. Um objeto de fantasia é essencialmente incompleto, razão pela qual se assemelha a uma imagem, e por isso a *reflexão* sobre esse objeto deve tornar-se uma *interpretação*. Uma apreensão reflexiva completa de uma memória é tão impossível quanto a apreensão completa de uma fantasia.

Em que medida devemos agora interpretar a *retro-espectividade* (*retro-spectivity*) no sentido de *spectare*, de um ver? O sentido visual é, na história intelectual, o sentido dominante, mas seria ele realmente um paradigma adequado para a definição de reflexão? Primeiro, deve-se afirmar que a concepção forte de reflexão inclui a objetivação de um ato, que transcende a atenção meramente acompanhante. Mas como um ato objetivado por meio da reflexão aparece experiencialmente? Certamente ele não emerge como um objeto externo em representação. Não é o ato em si que é diretamente intuído na modificação retrospectiva, mas sim o ego como sujeito que realiza o ato. O ego é o tema real dessa presentificação intuitiva; o ato é apenas indiretamente reconhecível no tema. Se, no entanto, o ato de percepção, julgamento ou volição deve ser tematizado em si, isso é possível apenas por meio da *linguagem*. Somente na articulação linguística daquilo que se apreende como ego, apresentado retrospectivamente, o ato refletido adquire seu tema. A linguagem é o meio principal da articulação reflexiva.

Quanto à questão de até que ponto a reflexão deve ser definida como retrospectiva, deve-se observar que a presentificação pertencente à reflexão—na medida em que esta aparece como uma presentificação intuitiva—frequentemente ocorre visualmente como um *spectare*. Essa visualização, contudo, não pode ser diretamente relacionada ao ato refletido em si, de modo que apenas o processamento linguístico garante a objetivação do ato. Se alguém dissesse, por exemplo, “Eu ouço o telefone tocar” ou “Eu vejo a criança lançar a bola”, não se trata de perceber o telefone separadamente do toque, nem a criança separadamente do lançamento. Em vez disso, ouvimos o telefone *como* tocando e vemos a criança *como* lançando a bola, ou seja, experimentamos o telefone enquanto toca e a criança enquanto lança. Na percepção direta, ambos os momentos pertencem de forma indivisível um ao outro e são apenas analiticamente separados posteriormente. Essa separação analítica é uma realização da reflexão. Embora essa divisão possa já ser realizada na intuição como uma justaposição intuitiva das experiências unificadas na estrutura



de “como” da aparência natural (se imaginarmos o telefone visualmente isolado e depois auditivamente o toque), a reflexão só pode alcançar seu caráter analítico pleno por meio da articulação linguística.

Retroactividade (Retroactivity)

A questão da retroatividade da reflexão pode ser colocada de maneira mais diferenciada quando se considera se a modificação daquilo que é refletido é uma modificação de conteúdo ou de forma, ou seja, se o conteúdo intencional de um ato muda tematicamente ou paradigmaticamente quando esse ato se torna objeto de reflexão. Na fenomenologia, essa questão, em relação às teorias da percepção, está associada principalmente a nomes como Husserl e Aron Gurwitsch. No que diz respeito à atenção normal, que em si mesma ainda não tem relação com a reflexão filosófica, Husserl partiu da premissa de que a atenção—que vai além da apreensão objetiva e é direcionada especificamente ao objeto perceptivo—não implica uma transformação do conteúdo do objeto; antes, ela eleva apenas o grau de clareza da percepção, através do qual mais e outros aspectos do objeto podem ser tornados visíveis. Assim, esse objeto é percebido de maneira específica ou explícita (Husserl, 2004, p. 97).

No decorrer de seus estudos sobre a estrutura do campo da consciência e sobre as séries de modificações atencionais, Gurwitsch, por outro lado, chegou à conclusão de que ocorre sempre uma mudança no tema da consciência quando uma transformação atencional desse tema acontece. Alterando-se a relação entre tema e contexto temático no contexto do deslocamento da atenção de um objeto para outro, toda a estrutura tripartite do campo da consciência, segundo Gurwitsch, também se modifica *em relação ao conteúdo*. A tríade constitutiva de tema, contexto e margem é mantida, mas as objetividades perceptivas individuais são profundamente alteradas no movimento contínuo da atenção.

Se nos concentrarmos na correlação constitutiva de tema e contexto, ambas as concepções podem ser pensadas em conjunto. Por um lado, trata-se ainda do objeto idêntico que percebemos de forma não reflexiva ou que tomamos seletivamente como foco. Por outro lado, é razoável considerar o objeto não de forma isolada, mas em seu campo temático e, além disso, à luz da margem do horizonte consciente. Se a relação entre o tema noemático e o contexto agora muda, então certamente é plausível afirmar que a mudança de toda a configuração influencia o próprio objeto. O debate é provocado pela questão da relevância do contexto noemático para o noema. Enquanto Husserl declara que persiste um núcleo noemático idêntico, no qual apenas especificações particulares ocorrem por meio das transformações atencionais, Gurwitsch enfatiza: “as modificações atencionais [não] devem ser consideradas uma mudança de iluminação, nem comparadas a um feixe de luz errante; antes, tratam-se de intervenções muito radicais no conteúdo objetivo dos noemas, que resultam em novos e diferentes ‘*O que’s*’” (Gurwitsch, 1929, p. 364)⁴. Seguindo essas discussões, pode-se novamente distinguir uma forma *declarativa* e uma forma *procedimental* da retroatividade da reflexão. A forma declarativa diria respeito à modificação por implicação intencional, ou seja, ao incremento formal e iterativo da complexidade da correlação intencional, que ocorre pelo fato de que um ato é inserido em um ato de reflexão e, portanto, torna-se seu tema. A forma procedimental diria respeito à circunstância que pode ser descrita em termos de atencionalidade: que uma mudança de conteúdo potencialmente ocorre quando uma atenção parcial é dirigida a um processo paralelo e o transpõe para um novo contexto. Como ambos os atos, o refletido e o refletindo, ocorrem simultaneamente, não devemos ler o “re” na forma procedimental de reflexão como “retro”⁵.

No entanto, apesar de todo esforço conciliador, persiste uma suspeita mais profunda contra a fenomenologia da reflexão de Husserl – que Gurwitsch (pelo menos em sua dissertação) continua a abordar com entusiasmo – e que leva a outro aspecto da noção de retroatividade. Essa suspeita foi formulada por Paul Natorp em sua *Allgemeine Psychologie* (Natorp, 2013) e levou Martin Heidegger, como se sabe, a uma reformulação hermenêutica da fenomenologia. A crítica de Natorp é dirigida contra a reivindicação do método fenomenológico reflexivo de que um sujeito pode apreender diretamente a experiência vívida. De acordo com Natorp, tal processo reflexivo está condenado ao fracasso, uma vez que o sujeito se torna um objeto no momento em que tenta apreender-se reflexivamente e, portanto, perde seu status peculiar como sujeito. A possibilidade de uma experiência direta e pura do sujeito reflexivo de si mesmo parece levar ao *absurdo*. Em sua análise dos argumentos de Natorp, na palestra *The Idea of Philosophy and the Problem of World-view* do semestre de inverno pós-guerra de 1919, Heidegger tentou desenvolver a filosofia vindoura como uma “ciência primordial” em uma direção não reflexiva, que não deveria mais ser determinada pela primazia do teórico (Heidegger, 2002). Ele confronta a autorreflexão objetificante com uma familiaridade pré-reflexiva do *Dasein* consigo mesmo, que deve ser interpretada hermeneuticamente. Nessa interpretação, a fenomenologia hermenêutica quer mergulhar no movimento da experiência vívida para incorporar o movimento em seu conteúdo original, em vez de colocar-se a uma distância reflexiva dele.

Atenção, Reflexão e Experiência

À luz do ceticismo geral contra a reflexão como um método de análise fenomenológica da consciência e de seus resultados, é razoável primeiro diferenciar o efeito distorcido da reflexão sobre a experiência refletida em relação aos possíveis objetos da reflexão. A reflexão pode se direcionar, sob uma perspectiva estrutural, de três

⁴ No original: *attentional modifications [do not] have [...] to be considered to be a change of lighting, nor are they to be compared with a wandering beam of light; rather, it is about very radical interventions in the objective content of the noemas, which result in new and different What-nesses*

⁵ A retroatividade da reflexão não é, além disso, uma atividade no sentido de uma apreensão voluntária e de uma mudança volitiva. As palavras alemãs ‘*Rückwirkung*’ e ‘*Rückwirksamkeit*’ se ajustam melhor à situação fenomenológica, porque implicam que o ego na reflexão não está ativamente envolvido na modificação do objeto, mas sim um efeito involuntário da reflexão sobre seu objeto se instala.



maneiras diferentes: primeiro, para um objeto ou estado de coisas que é intencionado em um ato de percepção, memória, vontade, julgamento, etc.; segundo, para um ato intencional; e, terceiro, para o ego (ou o eu ou o sujeito) que realiza o ato⁶. Para a primeira forma de reflexão, existem dois modos a serem diferenciados: primeiro, um modo presente, no qual a reflexão aparece inicialmente em um sentido fraco como interesse ou uma atenção [*Aufmerken*] específica e depois como uma atenção repetida e intensificada [*Hinmerken*] a um objeto (como na auto-explicação, “é esta e nenhuma outra mesa que estou agora observando”); segundo, um modo passado, no qual a reflexão consiste em recordar, ou seja, retrospectivamente, apresentar novamente um objeto da experiência original. No segundo caso de reflexão direcionada a um ato intencional, também existem duas sub-formas que devem ser diferenciadas: a primeira é uma reflexão acompanhante no sentido de uma atenção distribuída, não objetivante, focando em um ato que não foi concluído ou cumprido; a segunda é uma reflexão terminante, objetivante, que se direciona a um ato que já terminou como tal. A terceira forma é uma reflexão sobre o ego ou eu, que está relacionada a uma experiência.

Considerando esses três aspectos a partir da perspectiva da análise fenomenológica transcendental da constituição, a primeira forma pode ser designada como reflexão *noemática*, a segunda como *noética* e a terceira como reflexão *egológica*, respectivamente. Desses três, parece ser a reflexão egológica que—como uma reflexão sobre aquilo que possibilita a realização de um ato e, assim, a experiência de um objeto como sua fonte subjetiva, e que de tal forma representa uma auto-reflexão do ego transcendental—forma o ponto de partida para a crítica fundamental da fenomenologia reflexiva.

Um meta-argumento contra essa crítica consiste em sua aplicação sobre si mesma⁷. Assim, podemos perguntar como podemos ter certeza de que a reflexão distorce a experiência refletida se ao mesmo tempo afirmamos que não há conhecimento direto da experiência original. Se essa afirmação for verdadeira, então não pode existir um ponto de vista a partir do qual possamos julgar se a experiência refletida é uma imagem distorcida ou uma reprodução fiel, ou se a repetida apresentação é “autêntica”, já que não há meios para alcançar a experiência original como comparação. A retroatividade da reflexão é, nesse sentido, um postulado desse ceticismo em relação à reflexão como um método para (re)obter uma consciência original que deve aderir às reivindicações de uma filosofia estritamente científica. No entanto, esse postulado pode ser considerado apenas *ex negativo*, o que parece sujeitá-lo ao meta-argumento mencionado acima? Ou existem indícios que apoiem a ideia de que algo novo é de fato implementado na experiência refletida, contradizendo sua *processualidade* imanente?

Heidegger menciona um aspecto importante quando descreve como a reflexão transcendental intervém retroativamente na experiência ao trazer à tona o ego, que estava relacionado à experiência anterior, mas não como uma experiência consciente de si mesma⁸. Essa reflexão deve ser chamada de retroativa, pois introduz um ego na experiência que não era anteriormente temático e, assim, retira da experiência vívida seu potencial de ser realizada (Heidegger, 2002; Zahavi 2005). Mas também aqui, podemos perguntar se essa representação crítica da influência da reflexão sobre a experiência é justificada. A reflexão realmente se aproxima da experiência “«como se» de fora” e implica uma auto-distância destrutiva? Contra essas suposições, poder-se-ia apontar o fato de que a reflexão tem sua origem natural precisamente na experiência e que algumas coisas na experiência induzem a reflexão mais fortemente do que outras (Husserl, 1985, p. 244).

Em termos de atencionalidade, poder-se-ia dizer que algumas coisas na experiência se destacam mais do que outras e se tornam notáveis para a reflexão. O termo de Husserl “alívio afetivo” (Husserl, 2001, p. 212) poderia ser complementado pelo termo *alívio reflexivo*, com o qual precisaríamos determinar mais precisamente como a experiência original e refletida, em um ir e vir gradual de voltar-se para e afastar-se, estão relacionadas, como a reflexão é motivada pela experiência e como se encaixa em seu processo total. Compreendida dessa forma, a reflexão seria menos uma operação artificial de racionalização da consciência e—para usar uma expressão paradoxal—mais uma continuação fragmentada da experiência a partir da própria experiência vivida.

A implementação de um ego, que Heidegger reconhece na função retroativa da reflexão, refere-se, em outro aspecto, à atencionalidade sem ser incorporada a ela. Como Husserl corretamente enfatizou, a atenção já possui um caráter egológico antes de (logicamente e temporalmente) a reflexão explícita. Cada movimento atencional como um polo está relacionado ao ego—ou a atenção é dirigida egologicamente ou o ego é a instância que segue um empurrão afetivo. Visto sob essa ótica, poder-se-ia entender a reflexão como uma *radicalização da atenção* que consiste no fato de que o ego, como um mero polo teórico do movimento atencional, recebe seu conteúdo pleno como um ego concreto, auto-recolhedor, e, assim, se encontra (novamente) de uma maneira previamente irrealizável. Esse potencial epistemológico é, apesar de toda a crítica ao seu status metodológico, preservado para a reflexão e é, em todos os aspectos filosóficos, uma possibilidade significativa também da consciência natural para apresentar e julgar suas realizações cotidianas.

Complementarmente, seria um aspecto importante da teoria fenomenológica da percepção tematizar a atenção como *percepção reflexiva* ou *reflexão sensorial*. A reflexão, no sentido forte, implica, como já foi dito, objetivação.

⁶ Neste caso, poderia ser levantada imediatamente a objeção de que tal ‘observação estrutural’ recai nos padrões da fenomenologia reflexiva, em vez de visar uma comparação entre a fenomenologia reflexiva, a crítica transcendental de Natorp e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, que pesa essas opções de forma neutra. No entanto, é benéfico para uma crítica da fenomenologia reflexiva diferenciar internamente o conceito de reflexão de tal maneira que se torne evidente onde a crítica realmente se sustenta e onde sua reivindicação fundamental pode precisar ser relativizada.

⁷ Cf. A objeção de Heidegger a Natorp (Heidegger, 2002, p. 82).

⁸ Gurwitsch dá uma descrição da atitude fenomenológico-reflexiva análoga a essa estrutura, quando escreve dentro do quadro de sua concepção ‘não-egológica’ da consciência, “[r]eflexão dá origem a um novo objeto—o ego—que aparece apenas se essa atitude for adotada” (Gurwitsch, 1966, p. 294; ênfase no original). A direção não-egológica que Gurwitsch adota na redefinição da consciência fenomenológica pode ser considerada estreitamente relacionada ao método a-reflexivo de Heidegger.



No nível de atos intelectivos inferiores, a atenção já implica uma objetivação no reino dos dados sensoriais, na medida em que opera como a função constitutiva do objeto da consciência intencional. É a atenção como uma intenção específica que confere o caráter de autonomia à apreensão, ou seja, somente através de sua realização “um objeto se coloca ali por *si mesmo*” (Husserl, 2004, p. 116; ênfase no original).

A atenção transforma passivamente os estímulos afetivos ao se voltar para objetos próprios, ou seja, para objetos da consciência temática. Da mesma forma, ela seleciona ativamente, de forma controlada, elementos preexistentes da experiência no campo perceptivo e os faz tornar-se o objeto de uma nova experiência intencional. Um aspecto adicional e pouco explorado em pesquisas passadas é a correlação entre atenção e reflexão no que diz respeito à sua relevância epistemológica. Husserl (2004) atribui à atenção como interesse um papel decisivo como “um poder que fortalece o notar [*Bemerken*]” (p. 108) e o “motor do processo cognitivo” (p. 112). Se a reflexão é, afinal, o título geral para o método da visão fenomenológica, então a atenção pode ser compreendida e treinada como a prática sensorial que fundamenta a reflexão⁹. A reflexão, nesse sentido, não é uma abstração teórica ou categorial da experiência, mas uma sensibilização do sujeito experienciador e um aprofundamento da própria experiência.

Uma auto-consciência pré-reflexiva pertence a cada experiência, que, em uma formulação mínima, nos permite chegar ao cerne da noção de *meidade* (*mine-ness*). Este termo expressa o fato de que é precisamente minha experiência que eu tenho, e ninguém mais pode ter a mesma experiência no meu lugar, pois, caso contrário, não seria mais minha experiência, mas a de outra pessoa. Cada experiência é, portanto, dada a mim e vivida por mim antes de eu me tornar consciente de mim mesmo como sujeito que tem essa experiência ou como portador dessa experiência de forma temática, e eu reflito sobre mim mesmo como sujeito da experiência.

Fenomenologia como Prática Atentiva: sobre o status metodológico da Atenção na Pesquisa Fenomenológica

Eugen Fink sugeriu que a (fenomenológica) reflexão deve ser entendida como uma forma especial de vigilância, como uma “aceitação que contempla”¹⁰ [*schauendes Hinnehmen*] (Fink, 1992) do que aparece. Tal reflexão estaria relacionada à reflexão transcendental de Husserl – pelo menos na maneira como foi apresentada e criticada por Natorp e Heidegger – somente de forma limitada. Ela seria, na verdade, uma forma intensificada de auto-referência pré-reflexiva, permitindo que a experiência flua e aceite o que vem, ou seja, uma forma específica de atentividade. No entanto, deveríamos reduzir a reflexão, precisamente a reflexão metódica da fenomenologia, a atenção dessa maneira?

Husserl enfatiza o caráter modificador tanto da atenção quanto da reflexão. Ao prestar atenção em algo, o modo de doação muda no sentido de acentuação ou articulação. O mesmo se aplica à reflexão. Ela visa uma experiência anterior de tal maneira que o modo original do “direto” é retirado “pelo próprio fato de que a reflexão faz um objeto do que antes era um processo subjetivo, mas não objetivo” (Husserl, 1960, p. 34; ênfase no original). Assim, a reflexão tem uma função que excede a ênfase atencional de algo dado previamente e a consequente tematização que a acompanha. Ela não deve apenas tornar a experiência a que se destina temática, mas também deve perguntar sobre seu conteúdo e significado—assim, não apenas elevá-la de uma pluralidade de outros objetos que potencialmente devem ser refletidos, mas, acima de tudo, colocá-la em um contexto experiencial de significado. A tarefa da reflexão não é deixar os conteúdos da experiência fluírem e apenas observá-los atentamente, nem “repetir o processo original, mas considerá-lo e explicitar o que pode ser encontrado nele” (ibid.). A *interpretação* agora contém o real excedente da reflexão em relação à atenção porque permite que surja uma relação entre a experiência original e a experiência da reflexão (Husserl, 2014). Enquanto a atenção é um modificador da experiência, a reflexão é uma nova experiência independente. Como Zahavi elucidada, “[p]restar atenção em algo não é se envolver em dois processos ou atividades, mas mudar ou modificar a experiência ou atividade de primeiro nível. A reflexão, por contraste, é precisamente um novo (fundado) ato; ela nunca ocorre isoladamente, mas somente junto com o ato refletido.” (Zahavi, 2005) O que deve ser interpretado na reflexão, no entanto, deve primeiro ter sido trazido à consciência temática *qua* atenção. Assim, a reflexão é, como dito acima, dirigida aos recursos atencionais para poder completar sua explicação do conteúdo de uma experiência à qual se destina.

Essas considerações demonstram que a tentativa de dissolver a reflexividade na atencionalidade não se sustenta, pois a reflexão segue uma tarefa diferente, como mera intensificação e modificação atencional de uma (experiência ocorrendo no momento), o que não seria seu próprio ato intencional individual. Sua tarefa é a referência retrospectiva (não repetitiva), explicativa e interpretativa de uma experiência. Dado isso, como podemos definir o status metodológico da atenção se parece ser fenomenologicamente impermissível misturar reflexividade e atencionalidade? Pierre Vermersch comentou sobre a função metódica da atenção para a consideração fenomenológica da seguinte forma: “a atenção é, em virtude de suas funções eletivas e sua mobilidade, o instrumento primário da exploração fenomenológica das experiências vividas” (Vermersch, 2004, p.78, n7; ver também Vermersch, 1998). Para revelar as estruturas da experiência, a atenção fenomenológica deve ser, portanto, direcionada a elas.

⁹ Sobre uma interpretação transcendental-pragmática dessa ideia, cf. a tentativa original de Depraz (2004).

¹⁰ NE: O termo *schauendes Hinnehmen* é uma tradução difícil para a língua portuguesa. Pois, no alemão, quando se transforma um adjetivo para um gerúndio através do sufixo *-des*, a melhor decisão é traduzir para o português com a ajuda de “que”. Por exemplo: “*das bittends Kind*” (“a criança que pede” [ao invés de “A criança pedinte”). Porém, aqui está a dificuldade: tanto a tradução direta para “aceitação que olha” é insuficiente pois não contém o sentido original do termo na língua alemã, como também “aceitação contemplativa” (ou aceitação contemplante) é inadequada por não condizer com a estrutura correta da língua portuguesa. Optar por “aceitação que contempla” parece ideal, assim, alcança-se tanto o sentido do termo *schauen* (contemplar diretamente [poder-se-ia dizer que intuitivamente] de modo contínuo), como também *Hinnehmen*, cujo a presença do prefixo *hin-*, que doa a noção de direção ou orientação sem resistência, no verbo *nehmen*, constrói o sentido geral de recepção passiva, sem efeito por parte do sujeito que valida, ou não, o ser.



Como é igualmente eficaz nos diferentes níveis da consciência—o perceptivo e categorial, bem como o imanente e transcendente—pode-se considerar a atenção como o meio primário da exploração fenomenológica da experiência. Ela pode se direcionar tanto a um objeto externo quanto a um interno de percepção, para o que está presente e apreendido, bem como para construções lógicas e entidades abstratas. Essa *onipresença* da atenção na cognição faz com que ela se torne o *motor do conhecimento fenomenológico*, como se poderia dizer, assumindo a caracterização de Husserl sobre a atenção na percepção normal e não fenomenológica. Sua mobilidade está relacionada à onipresença da atenção, já que permite que passemos por diferentes níveis noéticos e noemáticos de experiência e atendamos especificamente às suas respectivas características no processo de voltarmos atentamente para elas. Que a análise fenomenológica da atenção envolva suas próprias dificuldades peculiares é claramente demonstrado na obra de Husserl, uma vez que ela está sempre em uso quando se volta para um fenômeno com um propósito descritivo. Na medida em que Husserl desenvolveu em diferentes lugares descrições detalhadas da atenção, mas não uma teoria unificada da atenção (embora tenha se esforçado por tal teoria), podemos fazer a pergunta que Natalie Depraz justificadamente fez, ou seja, “Onde está a fenomenologia da atenção que Husserl pretendia realizar?” (Depraz, 2004)

Se a atenção se volta para si mesma, a atenção adquire uma característica reflexiva. Ela pode se dividir, onde surge a possibilidade de uma atenção parcial levar em conta outra. Por exemplo, ao acompanhar uma corrida de cavalos empolgante, a atenção perceptiva se torna temática por uma atenção cognitiva de nível superior. O que está envolvido nisso é uma diminuição da tensão da consciência perceptiva em favor da cognitiva. Em outras palavras, não é possível continuar acompanhando a corrida com a mesma *empolgação* atencional se se deu o passo de se tornar consciente da própria visão como espectador em uma virada temática específica. Essa forma de atenção dividida se torna verdadeira reflexão quando é redirecionada para o ego como espectador. Onde ainda existe a possibilidade de integrar duas atenções parciais em um padrão cognitivo unificado, pode-se sempre presumir uma interferência no caso da reflexão, que é acompanhada por uma “distribuição de peso” (Waldenfels, 2004, p. 10), ou seja, nomeadamente em favor da atenção parcial que se tornou a reflexão no sentido de uma consciência reflexiva de suas próprias performances atencionais e, além disso, do ego como um agente executor.

Pode-se argumentar em acordo com Husserl contra a recomendação de Vermersch de que a reflexão deve permanecer o método fundamental para obter percepção sobre a consciência, já que a atenção não forma seu próprio ato cognitivo, mas, como motor da cognição, modifica a experiência de tal maneira que ela pode se tornar uma experiência cognitiva. No entanto, a atenção deve ocupar um lugar metodológico central na análise fenomenológica. A atenção é inicialmente dirigida ‘diretamente’ para o respectivo objeto intencional, ou seja, o ato de curvar o raio atencional de volta para a consciência realizadora não é inerente à atenção. A atenção é menos responsável pelo movimento reflexivo do objeto de volta para a consciência que possui esse objeto do que pela função da constituição do objeto. Só a partir da constituição de um tema atencional é possível perguntar sobre a consciência realizadora e, conseqüentemente, sobre o ego como ponto de referência subjetiva para a experiência ativa-passiva.

Cada reflexão sempre pressupõe atenção, já que a entidade da qual a visão pode ser refratada deve ter sido previamente constituída como um tema atencional. A atenção, portanto, não pode substituir a reflexão, nem pode a reflexividade ser dissolvida na atencionalidade. Se reconhecemos a atenção como um requisito necessário para a reflexão, então obtemos uma visão sobre o caráter processual da reflexão em si, que deve recorrer repetidamente aquilo que a atenção destaca.

Curiosamente, a noção de Fink de “aceitação atenta” foi retomada por autores que buscam uma abordagem pragmática da consciência a partir de uma perspectiva que compara fenomenologia, ciências cognitivas e técnicas meditativas. Em relação ao procedimento central para a metodologia fenomenológica – a *epoché* – esses autores recomendam um modelo de três fases, no qual a atenção assume uma função dupla. As três fases são descritas da seguinte forma (Depraz et al., 2003, p. 25):

- A0: *Suspender* seu preconceito ‘realista’ de que o que aparece para você é realmente o estado do mundo; essa é a única maneira de mudar a forma como você presta atenção à sua própria experiência vivida; em outras palavras, você deve romper com a ‘atitude natural.’
- A1: *Redirecionar sua atenção* do ‘exterior’ para o ‘interior.’
- A2: *Deixar ir ou aceitar* sua experiência.

Após suspender a atitude natural do mundo, a atenção é de importância decisiva para a *epoché* em dois aspectos. Primeiro, a atenção é direcionada “do ‘exterior’ para o ‘interior,’” o que significa se libertar da “cativação pelo mundo” (Fink, 1995, p. 72), ou seja, a atenção se desdobra ao ser voltada para as coisas da percepção externa, e segundo para ser voltada para a consciência intencional que faz essa referência ao mundo. Esse *interior*, no entanto, não deve ser entendido como um mundo interno solipsista de introspecção.

A relação da consciência com o mundo ainda permanece na consideração de seus passos constitutivos, mas apenas em colchetes, ou seja, as afirmações do ser a partir da atitude natural são suspensas. Depende dos sistemas intencionais nos quais as coisas da experiência do mundo externo são constituídas para a consciência. Uma vez que a atenção se volta para essa área de consciência constitutiva, uma modificação adicional da atenção entra em vigor de acordo com o modelo apresentado: o “deixar ir ou aceitar”¹¹ da experiência. Esse passo corresponde ao

11 Um peculiar *paradoxo* é adequado para o modo dessa ‘aceitação’ do que é dado na experiência: ‘aceitação é o paradoxo pelo qual você deliberadamente direciona sua atenção para o interior, não para procurar algo lá, mas para aceitar o que aparece lá, ou, ainda mais fortemente, para aceitar o que você pode deixar se mostrar.’ (Depraz et al., 2003, p. 41).



conceito de Fink de ‘aceitação atenta,’ o fato de o sujeito apreciar suas afeições. Esse nível da *epoché* significa mais do que inverter o raio atencional dos objetos da percepção externa para os ‘internos’ da consciência constitutiva; significa, ao contrário, uma mudança da qualidade da atenção, “movendo-se de uma busca ativa para uma aceitação que deixa chegar” (Depraz et al., 2003, p. 31)¹². Enquanto a primeira função da atenção ao completar a *epoché* se volta ativamente do pólo objetivamente constituído da experiência para o pólo subjetivamente constituinte, a atenção também muda em sua segunda função do modo de atividade para o modo de passividade e receptividade, pelo qual a dualidade da fase anterior deve ser superada. No modelo de Depraz, o nível A2 consiste, nas palavras de Husserl, em uma mudança de atitude da cativação pelo mundo para o modo de “*espectador desinteressado*” (Husserl, 1960, p. 35; ênfase no original) de sua própria experiência ‘justamente como’ ela se dá para a consciência constitutiva, onde o foco está precisamente nas realizações da constituição.

A mudança de percepção do mundo, que é realizada por essa mudança de atitude, é uma atividade da atenção. Portanto, a decisão de fazer essa mudança e a realização da mudança de atitudes é uma modificação ativa da atenção. O desinteresse do pesquisador fenomenológico como espectador analítico, conforme definido por Husserl, agora se torna o interesse (da pesquisa). Nesse sentido, o desinteresse total não é alcançável, pois um interesse subjaz à decisão de se tornar um espectador desinteressado. O que, no entanto, pode ser alcançado é a suspensão de todos os outros interesses normais e cotidianos no estado de observar a própria vida consciente que orienta nossa percepção. Em geral, deve-se observar que cada *atitude* está correlacionada com um certo modo de atencionalidade.

O ‘como’ da referência atencional às coisas depende essencialmente da atitude atual em que a consciência se encontra. Se tomarmos a noção de interesse de Husserl a sério, podemos discernir que já o ato ativo de tomar uma certa atitude é uma realização da atenção, ou seja, a atenção não é apenas retrospectivamente levada em uma direção específica; ao contrário, ela co-determina essencialmente como interesse qual atitude deve e pode ser adotada. Nesse sentido, uma função metodológica importante para a análise fenomenológica é a *capacitação atencional para mudanças de atitude*—paradigmaticamente, mudanças da atitude natural para a atitude fenomenológica, ou seja, da mundanidade cotidiana com suas afirmações para a contemplação das estruturas da consciência constitutiva levada pela *epoché*, para permitir uma passividade ativa na qual o sujeito se torna consciente de suas afeições.

References

- Aristotle (2000). *Nicomachean Ethics*, edited by K. Ameriks & D. M. Clarke. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle (1985). *De motu animalium*, translated with commentary and interpretive essays by M. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.
- Armstrong, D. M. (1986). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.
- Caruthers, P. (1996). *Language, Thoughts and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Depraz, N. (2004). Where is the phenomenology of attention that Husserl intended to perform? A transcendental pragmatic-oriented description of attention. *Continental Philosophy Review*, 37(1), 5-20.
- Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. E. (2003). *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins.
- Fink, E. (1992). *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1995). *VI. Cartesian Meditation. Part 1: Idea of a Transcendental Theory of Method*, translated by R. Bruzina. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Gallagher, S. (2003). “Phenomenology and experimental design.” *Journal of Consciousness Studies* 10(9–10), 85–99.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2007). “Sense of agency and higher-order cognition.” *Cognitive Semiotics*, 32–48.
- Grünbaum, T. & Zahavi, D. (2004). “The ambiguity of self-consciousness.” In *The Structure and Development of Self-consciousness*, edited by D. Zahavi, T. Grünbaum, & J. Parnas, ix–xiv. Amsterdam: John Benjamins.
- Gurwitsch, A. (1929). *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*. Berlin: Springer.
- Gurwitsch, A. (1966). A non-egological conception of consciousness. In Aron Gurwitsch (Ed.) *Studies in Phenomenology and Psychology* (p. 287-300). Evanston/IL: Northwestern University Press.

¹² Cf, para estudos neurocientíficos sobre a *mindfulness* específica em condições meditativas, Raffone et al. (2010).



- Heidegger, M. (2002). *Towards the Definition of Philosophy*, translated by T. Sadler. London: Routledge.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations*, translated by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by D. Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1978). *Formal and Transcendental Logic*, translated by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, edited by U. Melle. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, translated by A. J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, edited by T. Vongehr & R. Giuliani. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2014). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Vol. I*, translated by D. Dahlstrom. Indianapolis: Hackett.
- Kuhn, K. (2007). "Spiegel." In R. Konersmann (Ed.) *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (p. 375-388). Darmstadt: WBG.
- Laycock, T. (1845). On the reflex functions of the brain. *British Foreign Medicine Review* 19, 298–311.
- Lycan, W. G. (1996). *Consciousness*. Cambridge/MA: MIT Press.
- Natorp, P. (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, edited by S. Luft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plato (1961). "Charmides." In *The Collected Dialogues of Plato*, 99–122. Princeton: Princeton University Press.
- Raffone, A., Tagini, A., & Srinivasan, N. (2010). "Mindfulness and the cognitive neuroscience of attention and awareness." *Zygon* 45(3), 627–646.
- Rang, B. (1973). *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Richet, C. (1888). "Les réflexes psychiques." *Revue philosophique* 25, 225–237.
- Rosenthal, D. M. (1986). "Two concepts of consciousness." *Philosophical Studies* 94(3), 329–359.
- Rousseau, J.-J. (1964). "Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes (1755)." in *Œuvres complètes, Vol. 3*, edited by B. Gagnebin and M. Raymond. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1984). *Being and Nothingness*, translated by H. Barnes. New York: Washington Square Press.
- Vermersch, P. (1998). *Husserl et l'attention. Expliciter* 24, 7–24.
- Vermersch, P. (2004). "Attention between phenomenology and experimental psychology." *Continental Philosophy Review* 31(1), 45–81.
- Waldenfels, B. (2004). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-person Perspective*. Cambridge/MA: MIT Press.

Recebido em 12.08.2024 – Aceito em 20.10.2024



CONVERGÊNCIAS FENOMENOLÓGICAS E HUMANISTAS-EXPERIENCIAIS NUMA PERSPECTIVA DE PSICOPATOLOGIA BASEADA EM PROCESSOS

LUCIA MARQUES STENZEL*

Phenomenological and Humanistic-Experiential Convergences in Process-Centered Psychopathology Perspective

Convergencias Fenomenológicas y Humanistas-Experenciales en una Perspectiva de Psicopatología Centrada en Procesos

Resumo: Este estudo teórico investiga a interseção e a complementaridade entre as perspectivas fenomenológicas e humanistas-experienciais na compreensão da psicopatologia e do diagnóstico, com foco no processo psicoterapêutico. O trabalho demonstra como, tanto sob uma perspectiva histórica quanto contemporânea, esses referenciais teóricos convergem para oferecer uma visão mais integrada e centrada nos processos experienciais, narrativos e intersubjetivos do sofrimento humano. A discussão destaca as bases teóricas da abordagem humanista-experiencial, que priorizam um raciocínio clínico sensível à experiência vivida, alinhando-se à psicopatologia fenomenológica e contrapondo-se aos modelos tradicionais de diagnóstico. Ademais, enfatiza-se a origem humanista da pesquisa em psicoterapia centrada no processo, bem como a relevância do raciocínio idiográfico e abduutivo fundamentado na observação empírico-fenomenológica. Por fim, conclui-se sobre a importância dos métodos qualitativos em psicologia, que oferecem uma forma distinta de objetividade, com rigor metodológico e validação intersubjetiva no estudo dos fenômenos psicológicos.

Palavras-chave: psicopatologia fenomenológica, intersubjetividade, psicoterapia, processos narrativo-emocionais.

Abstract: This theoretical study explores the intersection and complementarity between phenomenological and humanistic-experiential approaches in understanding psychopathology and diagnosis, focusing on the psychotherapeutic process. It demonstrates how, from both historical and contemporary perspectives, these theoretical frameworks converge to offer a more integrated view centered on experiential, narrative, and intersubjective processes of human suffering. The discussion highlights the theoretical foundations of the humanistic-experiential paradigm, which prioritize an experience-near clinical reasoning, aligning with phenomenological psychopathology and opposing traditional diagnostic models. Furthermore, it emphasizes the humanistic roots of process-centered psychotherapy research, as well as the significance of idiographic and abductive reasoning based on phenomenological observation. Finally, it concludes by underscoring the importance of qualitative methods in psychology, which provide a distinct form of objectivity, methodological rigor, and intersubjective validation in the study of psychological phenomena.

Keywords: phenomenological psychopathology, intersubjectivity, psychotherapy, narrative-emotion process.

Resumen: Este estudio teórico explora la intersección y la complementariedad entre los enfoques fenomenológicos y humanistas-experienciales en la comprensión de la psicopatología y el diagnóstico, con un enfoque en el proceso psicoterapêutico. Demuestra cómo, desde una perspectiva tanto histórica como contemporánea, estos marcos teóricos convergen para ofrecer una visión más integrada, centrada en los procesos experienciales, narrativos e intersubjetivos del sufrimiento humano. La discusión resalta los fundamentos teóricos del paradigma humanista-experiencial, que priorizan un razonamiento clínico sensible a la experiencia vivida, alineándose con la psicopatología fenomenológica y oponiéndose a los modelos diagnósticos tradicionales. Además, se enfatizan las raíces humanistas de la investigación psicoterapêutica centrada en los procesos, así como la relevancia del razonamiento idiográfico y abductivo basado en la observación fenomenológica. Finalmente, se concluye destacando la importancia de los métodos cualitativos en psicología, que ofrecen una forma distinta de objetividad, rigor metodológico y validación intersubjetiva en el estudio de los fenómenos psicológicos.

Palabras clave: psicopatología fenomenológica, intersubjetividad, psicoterapia, procesos narrativo-emocionales.

* Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA, Porto Alegre/Brasil). Email: lstenzel@ufcspa.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2040-1998>



Os avanços recentes de pesquisa em psicoterapia têm se concentrado cada vez mais na compreensão dos processos de mudança e na natureza co-participativa da terapia, com um dos grandes focos para a tomada de decisão clínica. Uma colaboração internacional envolvendo dezenove pesquisadores em psicoterapia destacou os benefícios da pesquisa qualitativa no desenvolvimento de diretrizes práticas para o tratamento de distúrbios e questões específicas de saúde mental (Levitt et al., 2024). Essa colaboração defende uma abordagem mais abrangente e orientada para os processos da psicoterapia, além de um maior reconhecimento da complexidade das experiências vividas. Os autores argumentam que a investigação voltada para os processos envolvidos no tratamento, incluindo a dinâmica interna das sessões, os contextos culturais, as relações interpessoais e as experiências vividas, oferece uma perspectiva investigativa e prática muito valiosa. Tal abordagem garante que a prática clínica se mantenha atenta às necessidades dos clientes ao longo de todo o processo terapêutico, promovendo uma compreensão mais profunda das perturbações psicológicas e do sofrimento humano.

A identificação das necessidades dos clientes momento a momento na terapia e uma perspectiva centrada nos processos sobre o sofrimento humano deram origem ao termo “pesquisa baseada em processos” (PBP), introduzido em 1986 pelo teórico humanista Leslie Greenberg. Greenberg (1986) definiu a PBP como uma tentativa de “identificar, descrever, explicar e prever os efeitos dos processos que provocam a mudança terapêutica” (p. 4), com o objetivo de superar a dicotomia tradicional de pesquisa de “processo e resultado” (Elliott, 2010). Quase quarenta anos depois, Greenberg (2024) revisita o tema, observando que seu foco na intersubjetividade e nos processos psicoterápicos momento a momento, tanto na pesquisa como na prática psicoterápica, contribuiu não só para a pesquisa empírica em psicoterapia, mas também para uma abordagem que ele define como essencialmente fenomenológica, a qual ele denomina como “abordagem experiencial baseada na fenomenologia”.

A discussão sobre a perspectiva intersubjetiva e experiencial para a compreensão da psicopatologia tem sido um foco central para os teóricos alinhados à perspectiva fenomenológica. Applebaum (2023), ao revisar o trabalho de pensadores que historicamente se dedicaram à psiquiatria fenomenológica para o tratamento da esquizofrenia, argumenta que a concepção de sujeito de Husserl - não como egos independentes, mas como seres que emergem a partir da consciência do outro semelhante a si - oferece uma base sólida para compreender a intersubjetividade e a comunicação nos contextos terapêuticos. Além disso, autores contemporâneos da psicopatologia fenomenológica, como Fuchs et al. (2019) e Messas (2023), têm feito contribuições significativas para o campo. Eles posicionam a fenomenologia como uma ciência fundamental tanto para o conhecimento psicopatológico quanto para a teoria e a prática da psicoterapia. Esses autores afirmam que entender as experiências vividas e a natureza intersubjetiva da existência humana é essencial para uma abordagem mais abrangente e empática da terapia. Ao enfatizar as dimensões intersubjetivas e relacionais da saúde mental, a psicopatologia fenomenológica oferece valiosas contribuições que desafiam e enriquecem os modelos tradicionais de diagnóstico e psicoterapia.

De acordo com Fuchs et al. (2019), a fenomenologia oferece uma abordagem que captura a existência humana em todas as suas dimensões, desde a autopercepção e a corporeidade (incluindo suas formas pré-reflexivas e inconscientes), até a espacialidade, a temporalidade, a narrativa e a intersubjetividade. Além disso, proporciona uma perspectiva que situa os transtornos mentais não nas complexidades ocultas do cérebro ou em regiões obscuras da psique do paciente, mas sim em suas experiências vividas e relações interpessoais. Messas (2023) destaca que a psicopatologia fenomenológica pode ser abordada de duas maneiras básicas: uma psicologia descritiva que vê a fenomenologia como uma perspectiva de primeira pessoa - vinculada às bases fenomenológicas de Karl Jaspers (1883-1969) - e outra que compreende a fenomenologia como uma ciência de segunda pessoa. Para o autor, a perspectiva de segunda pessoa constroi com o paciente uma hermenêutica sintética entre a narrativa do paciente em primeira pessoa e as propostas de compreensão fenomenológica feitas por alguém (terapeuta) que coabita esse mundo. Para Messas (2023), o terapeuta é, portanto, parte do mundo constituinte da pessoa/paciente.

Embora pensadores da fenomenologia contemporânea, como Fuchs et al. (2019) e Messas (2023), não façam uma referência explícita a pensadores humanistas-experienciais tradicionais, como Eugene T. Gendlin (1926–2017) e Carl R. Rogers (1902–1987) - que destacaram a importância da relação terapêutica e do processo co-constutivo de significados - é possível identificar conexões entre essas perspectivas teóricas. Parece haver convergências implícitas entre a psicopatologia fenomenológica contemporânea e a abordagem humanista-experiencial, especialmente na forma como ambos lidam com conceitos e temas centrais de compreensão da psicopatologia, evidenciando uma coerência subjacente na compreensão sobre a prática psicoterápica e na visão de diagnóstico.

Este estudo teórico tem como objetivo explorar mais profundamente as fundações fenomenológicas de uma perspectiva de psicopatologia centrada no processo, desenvolvidas por pesquisadores humanistas-experienciais contemporâneos que se dedicam à investigação dos processos de mudança na psicoterapia (Greenberg, 2024). A proposta deste artigo visa relacionar a perspectiva fenomenológica de psicopatologia, tomada de decisão clínica e pesquisa ao campo da pesquisa baseada em processos, especialmente aos processos narrativo-emocionais. O estudo se apoia no argumento de que psicólogos humanistas que trabalham com abordagens centradas no processo frequentemente negligenciam as raízes fenomenológicas de seu trabalho, uma preocupação já levantada por Ro-



gers (1963). Por outro lado, pesquisadores da psicopatologia fenomenológica contemporânea, como Fuchs et al. (2019) e Messas (2023), também parecem não reconhecer plenamente as contribuições inovadoras da perspectiva humanista-experiencial para uma compreensão do sofrimento humano centrada no processo da psicoterapia e no engajamento intersubjetivo da dupla terapêutica.

O manuscrito está organizado em cinco seções. A primeira seção abordará a interseção entre as abordagens humanistas-experienciais e a psicopatologia fenomenológica, demonstrando como os insights de ambos os campos podem aprimorar a pesquisa sobre a mudança psicoterapêutica e aprofundar a compreensão da psicopatologia centrada no processo. A seção seguinte examinará como o diagnóstico é concebido nas terapias humanistas-experienciais, com ênfase especial na experiência vivida, contrastando essa perspectiva com outros modelos diagnósticos. A terceira seção destacará metodologias que priorizam o raciocínio idiográfico e abduutivo, com o intuito de oferecer insights clínicos fundamentados na observação fenomenológica dos fenômenos psicológicos. Em seguida, o texto abordará as abordagens centradas no processo, explorando como esses métodos esclarecem os processos experienciais que orientam o raciocínio diagnóstico e clínico, ao adotar uma perspectiva idiográfica e abdutiva para a compreensão dos fenômenos. Finalmente, o manuscrito discutirá como as pesquisas empíricas sobre os processos narrativo-emocionais contribuem para a nossa compreensão da saúde mental e orientam intervenções terapêuticas a partir de uma perspectiva centrada no processo.

Perspectivas Convergentes sobre Diagnóstico e Psicopatologia

Na prática clínica, o trabalho terapêutico depende amplamente de conhecimentos prévios relevantes, incluindo insights teóricos, experiência clínica, compreensão geral da condição humana e o contexto específico do cliente (Goldman & Greenberg, 2015). Além disso, como bem aponta Sousa (2017), qualquer modelo abrangente de psicoterapia deve estar fundamentado em uma compreensão clara de psicopatologia. O referencial teórico deve fornecer uma base para a compreensão do desenvolvimento psicológico, uma explicação para as perturbações ou o sofrimento humano, e uma teoria que fundamente os processos de mudança. Segundo o autor, para que a psicoterapia seja eficaz, é essencial que ela se baseie em uma compreensão sólida de psicopatologia que possa informar e orientar a prática clínica.

A psicopatologia fenomenológica foi inicialmente desenvolvida para oferecer uma compreensão mais clara da doença mental, paradoxalmente alinhada com a busca por uma maior “objetividade” no diagnóstico psiquiátrico (Messas, 2023). Embora enfatize a reflexão e o questionamento da ontologia da doença mental, essa abordagem foca no reconhecimento dos estados alterados dos indivíduos dentro de seus contextos pessoais. No entanto, segundo Messas (2023), surge um conflito significativo entre esse interesse fenomenológico e as perspectivas filosóficas de base. Influenciados pelo pensamento heideggeriano e psicanalítico, muitos estudiosos do campo resistem ao conceito de diagnóstico, em parte devido ao predomínio de sistemas diagnósticos operacionais e nominalistas, baseados em listas de verificação de sintomas, além da resistência ao estigma associado aos rótulos diagnósticos.

Apesar dessa resistência, Messas (2023) argumenta que o diagnóstico continua sendo crucial na prática clínica. Ele afirma que o campo da prática clínica foi fundamentalmente moldado pela noção de diagnóstico e que os clínicos desempenham um papel único ao contribuir para as discussões sobre o tema. Messas (2023) destaca que a psicopatologia fenomenológica deve manter a viabilidade e a necessidade do diagnóstico para identificar interrupções no desenvolvimento histórico do self. O desafio atual da psicopatologia fenomenológica é lidar com as complexidades do diagnóstico - incluindo suas questões e limitações - sem rejeitar seu papel positivo e sua existência.

Uma resistência similar ao diagnóstico também ocorreu na história das abordagens humanistas, que se distanciaram de qualquer tentativa de definir a psicopatologia. No entanto, há um crescente corpo de pesquisa e desenvolvimento teórico que aborda a compreensão da psicopatologia - e, conseqüentemente, do raciocínio clínico e diagnóstico - centrada no engajamento intersubjetivo da dupla terapêutica ao longo do processo da psicoterapia. Fortemente influenciados pelo trabalho de Rogers e Gendlin, observa-se um crescente interesse de clínicos e pesquisadores na investigação e avaliação do sofrimento humano, não por meio de categorias diagnósticas (como aquelas do DSM-IV ou CID-10), mas considerando as maneiras únicas pelas quais cada pessoa experiencia seu mundo, adotando uma perspectiva personalizada e sensível ao contexto da experiência vivida (Timulak, 2024).

A tradição humanista-experiencial sempre se contrapôs à natureza estruturada e diagnóstica da formulação de caso, pois prioriza a relação terapêutica e o processo co-constutivo de elaboração de significados entre cliente e terapeuta (Goldman & Greenberg, 2015). Mesmo as perspectivas neo-humanistas e integrativas, como a Terapia Focada na Emoção (TFE), não se baseiam em um plano de tratamento pré-determinado originado de um diagnóstico inicial. Em vez disso, a formulação de caso e o diagnóstico dentro dessa perspectiva são orientados pelo processo, evoluindo de maneira aberta e colaborativa com o cliente ao longo da terapia, com foco na experiência vivida do cliente a cada momento do processo psicoterápico (Goldman & Greenberg, 2015; Timulak, 2024).

Diagnóstico e psicopatologia na tradição humanista-experiencial

Desde a primeira publicação do *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM) em 1952, a psicologia adotou predominantemente uma compreensão objetificada e medicalizada do sofrimento humano. Devido à sua estreita associação com o diagnóstico médico, o DSM oferece uma compreensão da psicopatologia fundamentada principalmente em bases fisiológicas. Essa perspectiva passou a orientar a avaliação psicológica, a pesquisa e



o tratamento, tornando os protocolos de intervenção baseados em modelos psicopatológicos específicos predominantes tanto na prática quanto na pesquisa em psicologia (Hayes, Hofmann e Ciarrochi, 2020; Sampaio e Lotufo Neto, 2021). O DSM tornou-se então uma base exclusiva e imperativa para a compreensão dos distúrbios emocionais (Leitner e Phillips, 2003).

Na década de 1960, as abordagens humanistas tradicionais começaram a criticar a ampla adesão da psicologia ao modelo psiquiátrico de compreensão do sofrimento humano, que já dominava a pesquisa e a prática psicológica naquela época (Leitner e Phillips, 2003). Com a aliança formada entre a psiquiatria acadêmica tradicional, uma abordagem sindrômica do sofrimento e a pesquisa empírica em psicologia clínica, a ciência psicológica passou a focar nos seguintes interesses investigativos: avaliar o impacto de protocolos de tratamento; determinar sinais e sintomas; concentrar-se em entidades diagnósticas; e realizar ensaios clínicos randomizados controlados (Hayes, Hofmann e Ciarrochi, 2020).

Para os críticos da aliança entre psiquiatria e psicologia na compreensão do sofrimento humano, o DSM promove a eliminação do significado e da inteligibilidade nas origens dos pensamentos, sentimentos e ações humanas, tratando-os como elementos explicáveis exclusivamente por estruturas teóricas médicas, como genética e biologia (Johnstone e Boyle, 2018). Embora o diagnóstico seja, na realidade, apenas uma descrição de um padrão de apresentação de sintomas, ele tem sido tradicionalmente confundido com uma explicação dos mecanismos causais da doença (Goldman e Greenberg, 2015). No entanto, como destacam Hayes, Hofmann e Ciarrochi (2020), essa “era dos protocolos” está chegando ao fim, e novas abordagens “mais centradas na pessoa” estão sendo consideradas (p. 2).

Não é coincidência que modelos diagnósticos alternativos à abordagem sindrômica tradicional, como os modelos baseados em processos, sejam chamados de “centrados na pessoa”. Já na década de 1960, Rogers e Kinget (1977/1962) questionaram as premissas do diagnóstico médico e como estas foram transferidas para a psicologia. A ideia de que toda doença é o efeito de causas antecedentes e que simplesmente identificar e descrever essas causas constitui o núcleo da compreensão diagnóstica foi sistematicamente contestada pela Abordagem Centrada na Pessoa (Rogers & Kinget, 1977/1962).

O trabalho desenvolvido por Carl Rogers (1902–1987) e Eugene Gendlin (1926–2017), que introduziu uma perspectiva intersubjetiva da psicoterapia baseada na compreensão da relação e da comunicação entre terapeuta e cliente, assim como dos mecanismos de mudança da personalidade no processo terapêutico, pode ser considerado uma base para uma compreensão da psicopatologia centrada em processos.

Eugene Gendlin (1926/2017) foi um dos pensadores mais influentes na pesquisa e prática do campo humanista-experiencial, enriquecendo o conceito de mudança terapêutica de Rogers e oferecendo contribuições substanciais à pesquisa de processos (Rennie, Bohart e Pos, 2010). Ele liderou e participou do projeto de pesquisa sobre esquizofrenia com Carl Rogers na Universidade de Wisconsin, além de conduzir pesquisas independentes focadas na experiência incorporada. Em colaboração com Rogers, Gendlin desenvolveu trabalhos que envolviam a avaliação das narrativas dos clientes nas sessões, investigando os níveis de simbolismo na “experiência interna sentida”. Ele também foi responsável pela criação da *Experiencing Scale*, que mede os níveis de vivência com base em critérios gramaticais, expressivos, paralinguísticos e de conteúdo (Rennie, Bohart e Pos, 2010). A Escala de Experiência possibilita a avaliação de estados psicológicos não com base em categorias diagnósticas (como as do DSM-IV ou CID-10), mas por meio da análise da forma singular de vivenciar de cada pessoa (Messias, Bilbao e Parreira, 2013).

Além de seu trabalho importante envolvendo a avaliação das narrativas dos clientes nas sessões, Gendlin fez contribuições significativas relacionadas à presença latente de um self pré-expressivo, especialmente no contexto da psicoterapia com indivíduos com esquizofrenia. Esse trabalho também influenciou Garry Prouty (1937–2009), fundador da abordagem chamada de “Pré-Terapia” (*Pre-therapy*), que, assim como Gendlin, adotava uma abordagem terapêutica enraizada nas tradições fenomenológicas da psicologia e psiquiatria (Applebaum, 2023).

Dessa forma, Rogers e Gendlin colocam a intersubjetividade no centro da investigação psicoterapêutica, introduzindo uma perspectiva centrada em processos não apenas para o campo da psicoterapia, mas também como um eixo central para a compreensão do sofrimento humano. Ambos sugerem que a psicoterapia deveria ser avaliada em termos de um processo terapêutico contínuo, em vez de ser limitada por estruturas psicopatológicas específicas (Rennie, Bohart e Pos, 2010). Como observaram Rogers e Kinget (1977/1962), a terapia em si deve ser o verdadeiro e eficaz “processo diagnóstico”, desenvolvido por meio da experiência intersubjetiva, e não por meio do pensamento clínico monológico. Nesse caso, o diagnóstico é um processo contínuo e compartilhado, sensível tanto ao momento e ao contexto da sessão quanto ao desenvolvimento de uma compreensão mais abrangente da pessoa (Elliott & Greenberg, 2016). O foco deve ser direcionado ao processo, razão pela qual o conceito de “vivência”, e não apenas experiência, se tornou a base conceitual da Psicoterapia Experiencial, desenvolvida por Gendlin (1961).

Uma característica comum entre as escolas que integram o campo humanista-experiencial contemporâneo¹ é que, em termos diagnósticos, elas se baseiam muito mais em processos narrativos e experienciais do que em categorias diagnósticas. Embora as categorias nosológicas e os sintomas sejam por vezes também úteis para compreensão dos transtornos, segundo a tradição humanista, estes nunca devem ofuscar a experiência de sofrimento de uma pessoa (Goldman e Greenberg, 2015). Isso significa que o terapeuta humanista-experiencial foca principalmente no desenvolvimento de uma compreensão compartilhada das emoções dolorosas do cliente, dedicando apenas uma atenção secundária à sua sintomatologia.

¹ De acordo com Elliott e Greenberg (2016), a terminologia humanista-experiencial surge da confluência de tradições teóricas da Abordagem Centrada na Pessoa de Carl Rogers (1902/1987), da Terapia Gestalt de Frederick Perls (1893/1970) e do Focusing de Eugene Gendlin (1926/2017), dando origem às escolas terapêuticas neo-humanistas que surgiram nas décadas de 1980 e 1990.



Para capturar essa “vivência” em termos de processo, é essencial adotar metodologias que estejam próximas da experiência vivida, capazes de explorar e interpretar as dinâmicas intersubjetivas da psicoterapia. Na próxima seção, a discussão se concentra em como metodologias próximas da experiência, com ênfase no raciocínio idiográfico e abdução, fornecem uma abordagem mais sutil e refinada para avaliar e compreender o sofrimento humano na psicoterapia.

Metodologias enraizadas na experiência: uma observação clínica fenomenologicamente fundamentada

A pesquisa clínica tradicional geralmente emprega métodos científicos que envolvem a formulação e teste de hipóteses, exigindo um controle rigoroso das condições experimentais. No entanto, como apontado por Schneider (1999), essa abordagem pode não refletir a complexidade e variabilidade da prática clínica real. Por exemplo, o ensaio clínico randomizado, frequentemente aclamado como o “padrão-ouro” para a avaliação de resultados em psicoterapia, tem sido alvo de críticas crescentes. Esse tipo de pesquisa depende fortemente de métodos hipotético-dedutivos-indutivos e exige controle rigoroso das variáveis experimentais.

Assim como na pesquisa, o raciocínio clínico e diagnóstico também pode ser dedutivo (baseado em teorias e princípios gerais) ou indutivo (baseado em observações específicas). No contexto das metodologias enraizadas na experiência, como as abordagens humanistas e experienciais (Goldman & Greenberg, 2015), o raciocínio clínico pode incluir o método idiográfico (focando nos detalhes únicos e individuais de um caso) e o raciocínio abdução (buscando a melhor explicação para os dados observados).

Schneider (1999), um reconhecido estudioso da abordagem existencial e fenomenológica em psicoterapia, enfatizou a necessidade de estudos sobre o sofrimento humano focados nos processos de mudança. Ele destaca a importância dos aspectos “processuais” do trabalho terapêutico, diferenciando-os dos aspectos exclusivamente centrados no conteúdo verbal. As dimensões processuais referem-se a como os clientes e terapeutas se comunicam, mais do que ao que eles explicitamente expressam. Essa atenção para o processo pode revelar aspectos ricos e previamente desconhecidos de experiência tanto para o terapeuta quanto para o cliente, facilitando o diálogo e permitindo uma elaboração vívida das impressões iniciais. Schneider (1999) enfatizou a importância de manter a fidelidade aos fenômenos tal como são vividos, em conformidade com o espírito fenomenológico de seu trabalho. Ele chama esse tipo de interesse de pesquisa de *experience-near methodologies* -traduzida neste texto como metodologias enraizadas na experiência -, que incluem formas de investigação fenomenológica, hermenêutica, baseada em casos, heurística e observacional (Schneider, 1999).

Esta proposta é radicalmente diferente dos estudos de caso tradicionais, como os das abordagens psicodinâmicas, que utilizam predominantemente um método indutivo-inferencial. Nas abordagens psicodinâmicas, as interpretações e análises visam unificar diversas experiências sob um quadro teórico comum, enfatizando os processos inconscientes e a influência do passado sobre a personalidade atual do cliente e seus problemas. Em contraste, Goldman e Greenberg (2015) argumentam que as abordagens humanistas-experienciais analisam e compreendem as experiências com base em detalhes específicos e individuais, momento a momento.

O pensamento fenomenológico está muito mais próximo das questões relativas à experiência direta, enquanto a psicologia freudiana é desenvolvida mais em termos de quadros de referência teóricos (de la Puente, 1980). Isso significa que os terapeutas se concentram na experiência imediata do cliente, incluindo suas emoções, interações e os processos narrativo-emocionais presentes na sessão. Diferentemente da abordagem nomotética, que busca estabelecer leis gerais ou padrões comuns, o raciocínio idiográfico visa compreender os aspectos particulares da vida, das experiências e do contexto de um cliente.

Abordagens baseadas em métodos de raciocínio dedutivo envolvem a formulação de hipóteses deduzidas a partir de premissas específicas concebidas antes do início da terapia. Goldman e Greenberg (2015) afirmam que a interpretação dedutiva compreende os comportamentos obsessivo-compulsivos, por exemplo, como decorrentes de pensamentos com conteúdos específicos, baseando-se em suposições teóricas em vez de observações fundamentadas em uma perspectiva fenomenológica.

Em contraste, Greenberg (2024) destaca que, ao concentrar-se no processo psicoterapêutico momento a momento, os terapeutas podem identificar estados experienciais durante a sessão, permitindo a elaboração de formulações de caso profundamente enraizadas na experiência fenomenológica. Essa mudança de foco afasta-se das estruturas e modelos fixos para uma compreensão das relações dinâmicas entre essas estruturas e a experiência vivida. O ato de experienciar (experienciação) torna-se um processo contínuo que sustenta a mudança terapêutica, sugerindo que tal mudança é inerentemente dinâmica e evolutiva (de la Puente, 1980). Portanto, a pesquisa fenomenológica, e consequentemente o raciocínio clínico, opera no modo de “descoberta” em vez de verificação (Applebaum, 2012), enfatizando a importância de compreender as experiências individuais à medida que se desenrolam na terapia, permitindo assim uma exploração mais rica e sutil dos fenômenos psicológicos.

A observação clínica fenomenologicamente fundamentada, referida por Schneider (1999) e Greenberg (2024), enfatiza que o desenvolvimento de formulações de caso exige uma observação cuidadosa das experiências do cliente durante as sessões terapêuticas. Esse processo envolve a construção de hipóteses fundamentadas nessas observações para então poder compreender o que foi identificado. Segundo os autores, essas avaliações não são simples deduções teóricas ou generalizações obtidas por meio de induções baseadas em observações repetidas. Em



vez disso, tratam-se de suposições criativas fundamentadas na teoria e ancoradas em uma perspectiva fenomenológica, com o objetivo de alcançar uma compreensão mais profunda da experiência imediata do cliente.

Dessa forma, em vez de adotar suposições “de cima para baixo” ao inferir padrões para situações específicas (como ocorre nas abordagens psicodinâmicas e cognitivo-comportamentais, por exemplo), o clínico que utiliza uma metodologia enraizada na experiência, fenomenologicamente fundamentada, emprega um raciocínio “de baixo para cima”, explorando os detalhes individuais e idiossincráticos das experiências específicas do cliente (Goldman & Greenberg, 2015). Porém, esses fenômenos clínicos não são diretamente observáveis. Assim, o clínico, em colaboração com o cliente, utiliza a comunicação para começar a construir um “mapa evidencial”, articulando junto de forma co-constitutiva com o cliente tanto os fenômenos quanto a compreensão de suas origens.

As abordagens humanistas-experienciais operam diagnosticamente dessa maneira, construindo um mapa evidencial de baixo para cima, que orienta uma decisão clínica singularmente adaptada a cada cliente. Essa construção baseia-se tanto na apresentação específica do cliente quanto na compreensão do caso desenvolvida pelo terapeuta (Timulak, 2024). Essa abordagem implica que o terapeuta não siga um conjunto rígido de procedimentos, mas ajuste suas intervenções de maneira personalizada. A responsividade do terapeuta refere-se à forma como ele adapta suas atitudes, técnicas e intervenções em tempo real, dependendo das necessidades, emoções e respostas do cliente durante o processo terapêutico. Essa adaptabilidade é central tanto para as bases fenomenológicas de compreensão clínica quanto para as abordagens humanistas-experienciais, destacando uma prática clínica enraizada na observação fenomenológica da experiência compartilhada com o cliente e adotando uma abordagem flexível e individualizada de diagnóstico e tratamento.

O pioneirismo das abordagens humanistas-experienciais nas metodologias enraizadas na experiência

A Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) foi uma das primeiras psicoterapias a desenvolver o raciocínio clínico idiográfico e abduutivo, colocando o processo terapêutico no centro do diagnóstico, em vez de apenas detectar e descrever sintomas (Miller & Moyers, 2017). Fortemente vinculada às suas origens rogerianas, a visão contemporânea humanista-experiencial de psicopatologia e avaliação diagnóstica centrada no processo visa, gradualmente - por meio da participação do cliente - verificar hipóteses provisórias sobre o sofrimento emocional (fenômeno) e, em seguida, formular hipóteses sobre as origens dessas observações clínicas. Como os autores ressaltam, isso envolve um entrelaçamento entre o contexto de descoberta e o contexto de justificação. Assim, a abordagem humanista reconhece a natureza probabilística dos mecanismos causais como um aspecto integrado do processo, sem se limitar a um momento inicial ou à suposição de uma estrutura latente - como descrito nas nosologias atuais - para os transtornos mentais (Sampaio & Lotufo Neto, 2021).

Nas abordagens humanistas-experienciais, a perspectiva centrada no processo ganhou significativa força nas décadas de 1980 e 1990, principalmente por meio do trabalho seminal de Laura Rice (1920-2004), considerada uma das pioneiras na pesquisa em psicoterapia baseada no processo (Watson & Wiseman, 2010). Segundo Watson e Wiseman (2010), foi na década de 1980, durante sua colaboração com Carl Rogers na Universidade de Chicago, que Rice desenvolveu sua expertise na ACP. Na década de 1990, em colaboração com os colegas Leslie Greenberg e Robert Elliott, Rice contribuiu para o desenvolvimento de uma nova abordagem psicoterapêutica chamada *Process-Experiential Psychotherapy* (Psicoterapia Processual-Experiencial). Essa abordagem enfatizou a investigação empírica e o estudo dos processos de mudança terapêutica e traçou as bases para uma abordagem contemporânea de psicoterapia intitulada *Emotion-Focused Therapy* (Terapia Focada nas Emoções - TFT) criada por Greenberg (Elliott & Greenberg, 2002; Elliott & Greenberg, 2007; Elliott et al., 2004).

Enquanto outras abordagens, como as psicodinâmicas, adotaram predominantemente um método indutivo-inferencial, as abordagens humanistas-experienciais começaram a adotar uma perspectiva qualitativa-hermenêutica, utilizando o método abduutivo para diagnóstico e formulação de casos (Goldman & Greenberg, 2015). Para essas abordagens, é por meio do processo terapêutico - isto é, observando e detectando fenômenos ao longo de múltiplas sessões - que as explicações para o fenômeno clínico e as formulações de caso abrangentes são derivadas (Goldman & Greenberg, 2015; Ward, Vertue & Haig, 1999).

Essa ideia está alinhada com a perspectiva fenomenológica em psicopatologia, que sustenta que o diagnóstico só pode ocorrer por meio da intersubjetividade, ou seja, a partir do engajamento intersubjetivo da diade terapêutica. Segundo essa visão, os transtornos mentais não são entidades objetivas e independentes, existentes em uma “realidade absoluta” (Messas, 2023; Fuchs, 2013). O “espaço intersubjetivo” na psicoterapia refere-se ao campo compartilhado de experiência e compreensão entre o terapeuta e o cliente. Esse espaço promove a co-construção de narrativas, possibilitando experiências emocionais profundas e favorecendo uma presença e compreensão únicas e mútuas dentro do encontro terapêutico (Stenzel, 2022). Abordar experiências psicológicas traumáticas requer não apenas a alteração de comportamentos externos, mas também a reavaliação de estados internos. Segundo Sousa (2017), essa abordagem está alinhada com o conceito de redução fenomenológica, tal como articulado por Husserl. Dentro desse contexto, a interação terapêutica torna-se um espaço de “espelhamento” - uma coexistência recíproca que transcende o tempo objetivo e a atitude natural. De uma perspectiva fenomenológica, o “real” só pode ser compreendido por meio de “como o outro aparece para mim e como eu apareço para o outro” (Messas, 2023, p. 18).



Esse ambiente terapêutico potencializa experiências emocionais profundas ao co-reduzir o espaço intersubjetivo, permitindo uma experiência distintiva e original de presença mútua e compreensão. O processo de co-redução do espaço intersubjetivo destaca como experiências, palavras e emoções estão profundamente entrelaçadas, uma vez que os sentimentos carecem da forma estruturada da linguagem. A comunicação, a linguagem e o contexto moldam a maneira como organizamos e compreendemos nossas experiências. A experiência é inerentemente contextual e está sempre acompanhada pela linguagem, que ajuda a diferenciá-la e defini-la (la Puente, 1980; Stenzel, 2022). A exploração de Husserl da experiência pura revelou sua dependência dessas relações externas. Assim, a experiência pura não pode ser estudada isoladamente, pois está sempre influenciada por sensações corporais, contextos culturais e expressão linguística (Sousa, 2017).

O trabalho de Gendlin (1961) destacou a complexidade da experiência e a relação estreita entre experiência e linguagem. Ele argumentou que isolar a experiência da linguagem usada para descrevê-la é um erro, pois, sem essa conexão, a experiência se torna vaga e obscura. Ao introduzir elementos pré-conceituais nas metodologias baseadas na experiência na terapia humanista-experiencial, Gendlin enfatizou que a mudança terapêutica profunda ocorre quando os indivíduos acessam seu *felt sense* e derivam significados e símbolos a partir da experiência sentida (Messias, Bilbao, & Parreira, 2013). O *felt sense* é o conceito cunhado por Gendlin (1961) para representar a mediação entre a experiência pré-conceitual e os símbolos, conectando as sensações intuitivas corporais à criação de novos significados.

Essa perspectiva é crucial ao considerar o papel dos processos narrativos na psicoterapia. De acordo com Goldman e Greenberg (2015), os processos narrativo-emocionais permitem que os problemas e a história de vida de um indivíduo forneçam uma imagem ou hipótese sobre o caso, momento a momento, tanto na forma quanto no conteúdo. A descrição narrativa, articulada e comunicada durante as sessões, organiza e representa uma interação complexa de sentimentos, ações, crenças e intenções. Através desses processos narrativos, os indivíduos revelam suas experiências diretas dessa interação complexa, oferecendo uma forma de “verdade evidencial” sobre sua identidade, pensamento e relações com os outros e com o mundo (Paivio & Angus, 2017).

Greenberg (2024) destaca o papel crucial dos processos narrativos no diagnóstico, afirmando que o sofrimento emocional é co-construído pelo cliente e pelo terapeuta durante a formulação do caso. Ao identificar os marcadores narrativo-emocionais (Angus & Greenberg, 2011), os terapeutas não apenas orientam intervenções específicas, mas também ganham uma compreensão mais profunda das emoções dolorosas subjacentes do cliente ao longo das sessões de terapia. A perspectiva humanista-experiencial da psicoterapia distingue entre lidar com sintomas imediatos e explorar vulnerabilidades emocionais mais crônicas (Timulak, 2024). Essa ênfase nas vulnerabilidades narrativas e emocionais destaca a importância de examinar mais profundamente esses processos, abrindo caminho para pesquisas que adotam uma abordagem empírico-fenomenológica na psicopatologia centrada no processo.

Essas considerações destacam a ideia de que a fenomenologia serve como uma base fundamental para entender a psicopatologia, assim como para a teoria e a prática da psicoterapia (Fuchs, Messas & Stanghellini, 2019). Ao abranger o espectro completo da existência humana - incluindo autoconhecimento, corporeidade, espacialidade, temporalidade, narratividade e intersubjetividade - essa perspectiva clínica fenomenologicamente fundamentada vê os transtornos mentais como diretamente relacionada com as experiências vividas, as relações e a comunicação (Stenzel & Gomes, 2023). Essa ênfase na experiência vivida ressalta a importância dos modelos narrativos na pesquisa, pois eles possibilitam uma compreensão mais profunda de como as pessoas constroem significados momento a momento, a partir de suas experiências, e de como esses significados configuram seu bem-estar emocional e psicológico.

A compreensão da psicopatologia por meio de processos narrativo-emocionais

De acordo com Elliott (2008), os métodos de pesquisa qualitativa em psicoterapia atualmente incluem uma variedade de abordagens, como fenomenologia empírica, teoria fundamentada, análise narrativa e análise do discurso. Esses métodos dependem de dados linguísticos em vez de dados numéricos e enfatizam a análise baseada em significados, ao invés de abordagens estatísticas. Essa variedade de métodos destaca o foco na compreensão dos fenômenos de forma indutiva e na exploração de questões de pesquisa abertas, em vez de simplesmente medir variáveis pré-definidas. Isso significa que os métodos qualitativos em psicoterapia se concentram na compreensão dos fenômenos de forma indutiva, envolvendo a exploração e descoberta de padrões e percepções a partir dos dados, sem hipóteses preconcebidas.

Na década de 1990, com o surgimento das terapias baseadas em processos (PBP), diversos estudos começaram a explorar os processos narrativos na psicoterapia por meio da análise de sessões gravadas de psicoterapia (Angus, 2012; Angus, Levitt, & Hardtke, 1999; Gonçalves, Matos & Santos, 2009). Esses estudos buscavam compreender como as narrativas dos clientes são reconstruídas e transformadas, destacando o papel da expressão narrativa na facilitação do processo de mudança e no aprimoramento da eficácia das intervenções em diferentes abordagens terapêuticas (Gonçalves & Angus, 2017).

Entre os diversos métodos de codificação narrativa disponíveis, dois modelos se destacam: o *Narrative-Emotion Process Coding System* (Sistema de Codificação de Processos Narrativo-Emocionais - NEPCS, 2.0), que investiga os marcadores de processos narrativo-emocionais (Angus et al., 2017; Stenzel & Angus, 2023), e o *Innovative Moments* (IMs), projetado para identificar a multivocalidade do self-dialógico no contexto de mudanças narrativas



(novas experiências, ações, pensamentos e auto-narrativas) (Gonçalves, Matos & Santos, 2009). Inicialmente, esses pesquisadores buscavam compreender os processos de mudança na psicoterapia. No entanto, a identificação dos marcadores de processos narrativos levou ao desenvolvimento de sistemas de codificação que não apenas facilitam investigações empíricas sobre os processos psicoterapêuticos, mas também auxiliam na identificação e avaliação de elementos para uma compreensão mais profunda da psicopatologia e do sofrimento emocional a partir de uma perspectiva centrada no processo. Os sistemas contemporâneos de codificação narrativa fundamentam empiricamente os esforços históricos das abordagens humanistas-experienciais na criação de metodologias fenomenologicamente fundamentadas, que possibilitam o acesso à experiência momento a momento, tanto em contextos investigativos quanto terapêuticos. Embora a conexão não seja explicitamente declarada, esses sistemas alinham-se com uma perspectiva fenomenológica sobre a compreensão da experiência.

Nas últimas décadas, contribuições significativas de autores como Angus e Greenberg (2011) e Gonçalves e Silva (2014) destacaram a relação entre o sofrimento psicológico e as auto-narrativas problemáticas. Esse enfoque na narrativa, sob uma perspectiva de processo e no engajamento intersubjetivo da dupla terapêutica, reforça uma abordagem teórica e psicoterápica que prioriza a co-construção de sentidos e significados, bem como sua dinâmica interação com a experiência vivida. Consequentemente, uma abordagem diagnóstica centrada no processo, enraizada nos processos narrativo-emocionais, está emergindo como uma alternativa às visões mecanicistas tradicionais da psicopatologia. Embora os autores não façam referência explícita à influência de pensadores da psicopatologia fenomenológica, os sistemas de codificação narrativo-emocionais ecoam o conceito de construção participativa de sentido, cunhado por Fuchs e De Jaegher (2009), pois também abordam a intersubjetividade a partir da ótica dos processos interativos, tornando-se uma opção empírico-fenomenológica para a compreensão da psicopatologia.

O termo “processos narrativos” é utilizado em vez de simplesmente “narrativa” para enfatizar o processo interativo no qual o cliente e o terapeuta se envolvem para transformar eventos em uma história significativa que organiza e representa o senso de si e dos outros no mundo (Angus, Levitt & Hardtke, 1999). Na perspectiva da psicopatologia fenomenológica, o ser humano - e consequentemente o senso de si - deve ser entendido de forma dialética, em termos de mobilidade e transformação (Messas, 2023). Essa escolha do termo “processo narrativo” reflete uma compreensão de base fenomenológica, que entende que a forma como articulamos nossas histórias e experimentamos a psicopatologia não é apenas resultado de funções cognitivas isoladas, mas sim um produto de nossa relação com o mundo. Portanto, compreender a psicopatologia por meio dos processos narrativos exige reconhecer que a construção do self e a experiência do sofrimento psicológico estão intimamente ligadas às nossas interações e relações com o ambiente ao nosso redor.

A partir dessas convergências teóricas, parece que tanto a perspectiva dos processos narrativos quanto a psicopatologia fenomenológica consideram a experiência compartilhada e a construção participativa de sentido como centrais para a prática clínica. Ambas perspectivas deslocam o foco de uma compreensão de psicopatologia centrada no cérebro para uma compreensão centrada na experiência vivida no processo terapêutico. Dentro dessas estruturas conceituais, a subjetividade é entendida como intersubjetiva (Fuchs, 2013; Messas, 2023), indicando que nenhuma narrativa em primeira pessoa pode ser articulada em termos absolutos. A compreensão fenomenológica da intersubjetividade como um processo de interação corporal que gera sentido compartilhado (Fuchs & De Jaegher, 2009) converge com a ênfase dada à intersubjetividade na perspectiva dos processos narrativo-emocionais, destacada pela abordagem humanista-experiencial. Em vez de a narrativa ser vista como algo estático, limitada a uma reconstrução intelectual do passado, ela é co-construída ao longo do processo terapêutico. Sua função primordial é manter o momento presente aberto às influências do mundo ao redor e da intersubjetividade - uma abertura que Messas (2023) descreve como a “abertura temporal do presente”.

No processo de tomada de decisão clínica é crucial compreender como a relação entre experiência e a narrativa se manifesta na psicopatologia. Essa conexão está alinhada às perspectivas tanto dos processos narrativos quanto da psicopatologia fenomenológica, pois ambas enfatizam a experiência compartilhada e a construção participativa de sentido na prática clínica. Como aponta Madeira (2015), os fenômenos psicopatológicos não são experiências isoladas, mas sim o resultado de uma integração estrutural de elementos (significado e experiência) que devem ser compreendidos de forma holística. Assim, um diagnóstico eficaz requer ferramentas capazes de captar a dinâmica desse “arranjo narrativo” (p. 26), reforçando a ideia de que as narrativas são co-construídas ao longo do processo terapêutico.

A abordagem narrativa-emocional (Angus et al., 2017; Paivio & Angus, 2017) adota um raciocínio clínico e metodológico descrito como “de baixo para cima”, pois busca explorar os detalhes únicos e específicos das experiências dos clientes. Essa abordagem auxilia profissionais e pesquisadores a formular questões e considerações essenciais que o processo psicoterapêutico deve abordar para aprofundar a compreensão do sofrimento humano. Entre os aspectos fundamentais estão os desafios enfrentados pelos indivíduos ao acessar e expressar memórias autobiográficas e emoções dolorosas, bem como na construção de significados que estejam alinhados com suas experiências - especialmente quando têm dificuldade em articular uma narrativa coerente sobre “o que aconteceu”, “como se sentiram” e “o que isso significa”. Além disso, a abordagem destaca a importância de identificar e expressar explicitamente necessidades existenciais e relacionais implícitas. Ela investiga maneiras de abrir-se a aspectos alternativos da experiência que possam desafiar ou desestabilizar uma visão dominante e “desadaptativa” de si mesmo, ao mesmo tempo em que promove novas conexões entre eventos da vida para criar novos significados.

Por meio do processo exploratório proposto por Paivio e Angus (2017), aspectos-chave, temas e questões centrais emergem, sendo denominados “marcadores narrativos,” que são acompanhados momento a momento du-



rante as sessões de psicoterapia. Quando identificados, esses marcadores narrativos não apenas abordam tanto as manifestações sintomáticas quanto as vulnerabilidades subjacentes mais profundas, mas também orientam a implementação de respostas terapêuticas mais eficazes ao longo do processo terapêutico. Assim, o diagnóstico é concebido como uma co-construção que surge da relação terapêutica, em vez de ser derivado exclusivamente de dados de terceiros coletados por um observador externo (Elliot & Greenberg, 2016). Esse enfoque na experiência vivida ressalta a relevância dos modelos narrativos na pesquisa, pois eles permitem uma compreensão mais aprofundada de como os indivíduos constroem significados a partir de suas experiências e como esses significados moldam seu bem-estar emocional e psicológico.

Considerações Finais

Embora não haja na literatura uma referência muito explícita das conexões intrincadas entre o pensamento fenomenológico contemporâneo e as teorias humanistas-experienciais, este estudo propõe e discorre sobre essa coerência teórica subjacente, discutindo conceitos fundamentais compartilhados buscando enriquecer uma compreensão de psicopatologia baseada em processos experienciais, intersubjetivos e narrativo-emocionais.

A invisibilidade dessas convergências parece decorrer, em parte, da suposição de que a pesquisa em psicoterapia baseada em processos está alinhada ao positivismo empírico dominante na ciência psicológica convencional. De fato, a “objetividade” é tradicionalmente associada às ciências naturais; no entanto, objetividade não deve ser confundida com “objetificação”. A fenomenologia, ao se posicionar como uma ciência humana fundamentada na experiência e no significado, preserva seu compromisso com o rigor científico, mas ainda enfrenta resistências e mal-entendidos, especialmente em sua relação com a pesquisa qualitativa em psicologia.

Entretanto, o esforço histórico da abordagem humanista para integrar uma perspectiva tripla de investigação - abrangendo as perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoa - parece ganhar força com o desenvolvimento de novas propostas metodológicas. Essas iniciativas buscam conciliar a investigação empírica com a perspectiva fenomenológica, preservando a ênfase na validação intersubjetiva como elemento central para a construção de conhecimento em psicoterapia. Essa evolução sugere uma integração mais robusta entre o rigor científico e o compromisso com a experiência vivida, enfrentando os desafios impostos pelo paradigma tradicional.

Nesse contexto, novas abordagens diagnósticas e psicoterapêuticas emergem, centrando-se na observação contínua dos fenômenos ao longo de múltiplas sessões de psicoterapia. Essas abordagens buscam aprofundar a compreensão da experiência vivida pelo cliente em cada momento do processo terapêutico, reconhecendo, ao mesmo tempo, a complexidade e a natureza probabilística dos mecanismos causais dos transtornos mentais. Ao incorporar essa visão ao trabalho clínico, privilegia-se uma prática processual e contextual, orientada por uma compreensão detalhada e individualizada do cliente, e fundamentada em uma abordagem ampla e não linear para interpretar a causalidade nos fenômenos psicopatológicos.

Como exemplo dessa abordagem diagnóstica, que valoriza o caráter processual e contextual da prática clínica, destacam-se os sistemas de codificação de processos narrativo-emocionais. Esses sistemas proporcionam ferramentas valiosas para que terapeutas e pesquisadores analisem como os indivíduos expressam experiências dolorosas e se engajam na construção reflexiva de significados. Esse processo contribui para a elaboração de um mapa diagnóstico que reflete a experiência vivida ao longo do processo psicoterapêutico. Essa abordagem de psicopatologia baseada em processos se alinha à perspectiva fenomenológica, especialmente à abordagem de segunda pessoa, que destaca a natureza intersubjetiva dos fenômenos psicológicos. Nesse sentido, a narrativa - entendida como essencialmente intersubjetiva em ambas as abordagens teóricas - evidencia as dimensões relacionais e experienciais que moldam a constituição do self e a vivência do sofrimento. Assim, tanto a observação contínua dos fenômenos quanto a análise narrativa enfatizam a importância do contexto e da intersubjetividade na construção do diagnóstico e na compreensão profunda da experiência do cliente.

Em última análise, a convergência entre as perspectivas fenomenológicas e humanistas-experienciais destaca-se pelo foco na experiência vivida e narrada, como ela se desenrola no contexto da psicoterapia, momento a momento. Essa integração não só aprofunda nossa compreensão da saúde mental, mas também propõe uma visão ampliada de diagnóstico, contrastando com os modelos tradicionais. Além disso, reafirma o compromisso da psicologia com métodos qualitativos, promovendo um diálogo mais robusto entre as dimensões filosófica e prática e abrindo caminho para uma psicologia científica que valoriza as experiências intersubjetivas, fundamentada em uma teoria fenomenológica da ciência..

Referências

- Applebaum, M. (2012). Phenomenological psychological research as science. *Journal of Phenomenological Psychology*, 43(1), 36-72. <https://doi.org/10.1163/15691624-12341249>
- Applebaum, M. (2023). Saying before the said: Phenomenological reflections on Gertrud Schwing's A way to the souls of the mentally ill. *The Humanistic Psychologist*, 51(1), 87. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/hum0000268>



- Angus, L. (2012). Toward an integrative understanding of narrative and emotion processes in emotion-focused therapy of depression: Implications for theory, research and practice. *Psychotherapy Research*, 22(4), 367-380. <https://doi.org/10.1080/10503307.2012.683988>
- Angus, L., Levitt, H., & Hardtke, K. (1999). The narrative processes coding system: Research applications and implications for psychotherapy practice. *Journal of Clinical Psychology*, 55(10), 1255-1270. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199910\)55:10%3C1255::AID-JCLP7%3E3.0.CO;2-F](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(199910)55:10%3C1255::AID-JCLP7%3E3.0.CO;2-F)
- Angus, L. E., & Greenberg, L. S. (2011). Working with narrative in emotion-focused therapy: Changing stories, healing lives. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12325-000>
- Angus, L. E., Boritz, T., Bryntwick, E., Carpenter, N., Macaulay, C., & Khattra, J. (2017). The Narrative-Emotion Process Coding System 2.0: A multi-methodological approach to identifying and assessing narrative-emotion process markers in psychotherapy. *Psychotherapy Research*, 27(3), 253-269. <https://doi.org/10.1080/10503307.2016.1238525>
- Elliott, R. (2008). A linguistic phenomenology of ways of knowing and its implications for psychotherapy research and psychotherapy integration. *Journal of Psychotherapy Integration*, 18(1), 40. <https://doi.org/10.1037/1053-0479.18.1.40>
- Elliott, R. (2010). Psychotherapy change process research: Realizing the promise. *Psychotherapy Research*, 20(2), 123-135. <https://doi.org/10.1080/10503300903470743>
- Elliott, R., & Greenberg, L. S. (2002). Process-experiential psychotherapy. In D. J. Cain (Ed.), *Humanistic psychotherapies: Handbook of research and practice* (pp. 279–306). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10439-009>
- Elliott, R., & Greenberg, L. S. (2007). The essence of process-experiential/emotion-focused therapy. *American Journal of Psychotherapy*, 61(3), 241-254. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.2007.61.3.241>
- Elliott, R., & Greenberg, L. S. (2016). *Humanistic-experiential psychotherapy in practice: Emotion-focused therapy*. In A. J. Consoli, L. E. Beutler, & B. Bongar (Eds.), *Comprehensive textbook of psychotherapy: Theory and practice* (2nd ed., pp. 106-120). American Psychological Association.
- Elliott, R., Watson, J. C., Goldman, R. N., & Greenberg, L. S. (2004). Learning emotion-focused therapy: The process-experiential approach to change. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10725-000>
- Fuchs, T., & De Jaegher, H. (2009). Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 8, 465-486. <https://doi.org/10.1007/s11097-009-9136-4>
- Fuchs, T. (2013). The phenomenology and development of social perspectives. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(4), 655-683. <https://doi.org/10.1007/s11097-013-9300-3>
- Fuchs, T., Messas, G. P., & Stanghellini, G. (2019). More than just description: Phenomenology and psychotherapy. *Psychopathology*, 52(2), 63–66. <https://doi.org/10.1159/000502266>. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31401631/>
- Gendlin, E. T. (1961). Experiencing: A variable in the process of therapeutic change. *American Journal of Psychotherapy*, 15(2), 233-245. https://www.focusing.org/gendlin/docs/gol_2082.html
- Goldman, R. N., & Greenberg, L. S. (2015). *Case formulation in emotion-focused therapy: Co-creating clinical maps for change*. American Psychological Association. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/14523-000>
- Gonçalves, M. M., & Angus, L. (2017). Narrative measures in psychotherapy research: Introducing the special section. *Psychotherapy Research*, 27(3), 251-252. <https://doi.org/10.1080/10503307.2016.1265687>
- Gonçalves, M. M., & Silva, J. R. (2014). Momentos de inovação em psicoterapia: Das narrativas aos processos dialógicos. *Análise Psicológica*, 32(1), 27-43. https://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/3209/1/2014_1_027.pdf
- Gonçalves, M. M., Matos, M., & Santos, A. (2009). Narrative therapy and the nature of “innovative moments” in the construction of change. *Journal of Constructivist Psychology*, 22, 1-23. <https://doi.org/10.1080/10720530802500748>



- Greenberg, L. S. (1986). Change process research. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 54(1), 4-9. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.54.1.4>
- Greenberg, L. S. (2024). Process and beyond. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 54(4), 279-288. <https://doi.org/10.1007/s10879-024-09629-7>
- Hayes, S., Hofmann, S., & Ciarrochi, J. (2020). *Creating an alternative to syndromal diagnosis: Needed features of processes of change and the models that organize them*. In Hayes, S. C., & Hofmann, S. G. (Eds.). (2020). *Beyond the DSM: Toward a process-based alternative for diagnosis and mental health treatment*. New Harbinger Publications.
- Johnstone, L., & Boyle, M. (2018). The power threat meaning framework: An alternative nondiagnostic conceptual system. *Journal of Humanistic Psychology*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/0022167818793289>
- de la Puente, M. (1980). Pressupostos filosóficos da proposta de Eugene T. Gendlin para uma psicoterapia centrada na experiência. *Reflexão*, 5(16). <https://puccampinas.emnuvens.com.br/reflexao/article/view/10797>
- Leitner, L. M., & Phillips, S. N. (2003). The Immovable Object Versus the Irresistible Force: Problems and Opportunities for Humanistic Psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 43(3), 156-173. <https://doi.org/10.1177/0022167803043003013>
- Levitt, H. M., Hamburger, A., Hill, C. E., McLeod, J., Pascual-Leone, A., Timulak, L., Buchholz, M. B., Frommer, J., Fuertes, J., Iwakabe, S., Martínez, C., Morrill, Z., Knox, S., Langer, P., Muran, J. C., Oddli, H. W., Řiháček, T., Tomicic, A., & Tuval-Mashiach, R. (2024). Broadening the evidentiary basis for clinical practice guidelines: Recommendations from qualitative psychotherapy researchers. *American Psychologist*, 12 (51). Advance online publication. <https://doi.org/10.1037/amp0001363>
- Madeira, L. (2015). Contributions Person-Centered Psychotherapy to Person Centred Psychopathology. *Revista Portuguesa de Psiquiatria*, 1(1), 25-31. <https://core.ac.uk/download/pdf/288057798.pdf>
- Messas, G. P. (2023). The hundred years of phenomenological psychopathology: Reflections on a worldview [Os cem anos da psicopatologia fenomenológica: Reflexões sobre uma visão de mundo]. *Revista Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 12(2), 2-25. <https://doi.org/10.37067/rpfc.v12i2.1134>
- Messias, J. C. C., Bilbao, G. G. L., & Parreira, W. A. (2013). *Psicoterapia Experiencial: avaliação e intervenção*. In: Bartholomeu, D., Montiel, J. M., Miguel, F. K., de Francisco Carvalho, L., & Bueno, J. M. H. (2023). *Atualização em avaliação e tratamento das emoções*. Vetor Editora.
- Miller, W. R., & Moyers, T. B. (2017). Motivational interviewing and the clinical science of Carl Rogers. *Journal of consulting and clinical psychology*, 85(8), 757. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/ccp0000179>
- Paivio, S., & Angus, L. (2017). Narrative processes in emotion-focused therapy for complex trauma. *American Psychological Association*. <https://doi.org/10.1037/0000041-000>
- Rogers, C. R. (1963). Toward a science of the person. *Journal of Humanistic Psychology*, 3(2), 72-92. <https://doi.org/10.1177/002216786300300208>
- Rogers, C., & Kinget, M. (1977). *Psicoterapia e relações humanas: teoria e prática da terapia não-diretiva*. (Vol. 1., M. Bizotto, Trad.). Belo Horizonte: Interlivros. (Original publicado em 1962).
- Rennie, D. L., Bohart, A. C., & Pos, A. E. (2010). *Eugene Gendlin: Experiential philosophy and psychotherapy*. In L. G. Castonguay, J. C. Muran, L. Angus, J. A. Hayes, N. Ladany, & T. Anderson (Eds.), *Bringing psychotherapy research to life: Understanding change through the work of leading clinical researchers* (pp. 165-174). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12137-014>
- Sampaio, T. P. D. A., & Lotufo Neto, F. (2021). O lugar dos ensaios clínicos aleatorizados na pesquisa em psicoterapia: uma crítica epistemológica. *Psicologia USP*, 32. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200015>
- Schneider, K. J. (1999). Multiple-case depth research: Bringing experience-near closer. *Journal of Clinical Psychology*, 55(12), 1531-1540. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199912\)55:12<1531::AID-JCLP10>3.0.CO;2-F](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(199912)55:12<1531::AID-JCLP10>3.0.CO;2-F)



- Sousa, D. (2017). *Existential Psychotherapy: The Genetic-Phenomenological Approach*. Palgrave Macmillan US.
- Stenzel, L. (2022). Ser-e-estar-entre: a condição intersubjetiva da relação terapêutica. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2(3), 378–391. <https://doi.org/10.62506/phs.v2i3.106>
- Stenzel, L., & Angus, L. (2023). Processos narrativo-emocionais em psicoterapia: tradução e adaptação trans-cultural para o português do narrative-emotion process coding system 2.0. *Psicologia Clínica*, 35(2), 407-433. Epub 23 de agosto de 2024. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0103-56652023000200407&script=sci_arttext
- Stenzel, L. M., & Gomes, W. B. (2023). Perspectiva de Segunda Pessoa em Psicoterapia: as inovações fenomenológicas de Carl Rogers. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 40. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.39998>
- Timulak, L. (2024). Personalized context-sensitive emotion-focused therapy. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 1–11. <https://doi.org/10.1007/s10879-024-09618-7>
- Ward, T., Vertue, F. M., & Haig, B. D. (1999). Abductive method and clinical assessment in practice. *Behaviour Change*, 16(1), 49–63. <https://doi.org/10.1375/bech.16.1.49>
- Watson, J. C., & Wiseman, H. (2010). Laura Rice: Natural observer of psychotherapy process. In L. G. Castonguay, J. C. Muran, L. Angus, J. A. Hayes, N. Ladany, & T. Anderson (Eds.), *Bringing psychotherapy research to life: Understanding change through the work of leading clinical researchers* (pp. 175–183). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12137-015>



PHENOMENOLOGICAL AND HUMANISTIC- EXPERIENTIAL CONVERGENCES IN PROCESS- CENTERED PSYCHOPATHOLOGY PERSPECTIVE

Convergências fenomenológicas e humanistas-experienciais numa perspectiva
de psicopatologia centrada em processos

LUCIA MARQUES STENZEL*

Convergencias Fenomenológicas y Humanistas-Experienciales en una
Perspectiva de Psicopatología Centrada en Procesos

Abstract: This theoretical study explores the intersection and complementarity between phenomenological and humanistic-experiential approaches in understanding psychopathology and diagnosis, focusing on the psychotherapeutic process. It demonstrates how, from both historical and contemporary perspectives, these theoretical frameworks converge to offer a more integrated view centered on experiential, narrative, and intersubjective processes of human suffering. The discussion highlights the theoretical foundations of the humanistic-experiential paradigm, which prioritize an experience-near clinical reasoning, aligning with phenomenological psychopathology and opposing traditional diagnostic models. Furthermore, it emphasizes the humanistic roots of process-centered psychotherapy research, as well as the significance of idiographic and abductive reasoning based on phenomenological observation. Finally, it concludes by underscoring the importance of qualitative methods in psychology, which provide a distinct form of objectivity, methodological rigor, and intersubjective validation in the study of psychological phenomena.

Keywords: phenomenological psychopathology, intersubjectivity, psychotherapy, narrative-emotion process.

Resumo: Este estudo teórico investiga a interseção e a complementaridade entre as perspectivas fenomenológicas e humanistas-experienciais na compreensão da psicopatologia e do diagnóstico, com foco no processo psicoterapêutico. O trabalho demonstra como, tanto sob uma perspectiva histórica quanto contemporânea, esses referenciais teóricos convergem para oferecer uma visão mais integrada e centrada nos processos experienciais, narrativos e intersubjetivos do sofrimento humano. A discussão destaca as bases teóricas da abordagem humanista-experiential, que priorizam um raciocínio clínico sensível à experiência vivida, alinhando-se à psicopatologia fenomenológica e contrapondo-se aos modelos tradicionais de diagnóstico. Ademais, enfatiza-se a origem humanista da pesquisa em psicoterapia centrada no processo, bem como a relevância do raciocínio idiográfico e abductivo fundamentado na observação empírico-fenomenológica. Por fim, conclui-se sobre a importância dos métodos qualitativos em psicologia, que oferecem uma forma distinta de objetividade, com rigor metodológico e validação intersubjetiva no estudo dos fenômenos psicológicos.

Palavras-chave: psicopatologia fenomenológica, intersubjetividade, psicoterapia, processos narrativo-emocionais.

Resumen: Este estudio teórico explora la intersección y la complementariedad entre los enfoques fenomenológicos y humanistas-experienciales en la comprensión de la psicopatología y el diagnóstico, con un enfoque en el proceso psicoterapéutico. Demuestra cómo, desde una perspectiva tanto histórica como contemporánea, estos marcos teóricos convergen para ofrecer una visión más integrada, centrada en los procesos experienciales, narrativos e intersubjetivos del sufrimiento humano. La discusión resalta los fundamentos teóricos del paradigma humanista-experiential, que priorizan un razonamiento clínico sensible a la experiencia vivida, alineándose con la psicopatología fenomenológica y oponiéndose a los modelos diagnósticos tradicionales. Además, se enfatizan las raíces humanistas de la investigación psicoterapéutica centrada en los procesos, así como la relevancia del razonamiento idiográfico y abductivo basado en la observación fenomenológica. Finalmente, se concluye destacando la importancia de los métodos cualitativos en psicología, que ofrecen una forma distinta de objetividad, rigor metodológico y validación intersubjetiva en el estudio de los fenómenos psicológicos.

Palabras clave: psicopatología fenomenológica, intersubjetividad, psicoterapia, procesos narrativo-emocionales.

* Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA, Porto Alegre/Brasil).
Email: lstenzel@ufcspa.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2040-1998>



Recent advancements in psychotherapy research have increasingly focused on understanding internal change processes and the co-constructed nature of therapy within clinical decision-making. An international collaboration involving nineteen leading psychotherapy researchers has underscored the benefits of qualitative research in developing clinical practice guidelines for specific disorders and mental health concerns (Levitt et al., 2024). This collaboration advocates for a comprehensive, process-oriented approach to psychotherapy that acknowledges the complexity of individuals' lived experiences. The authors argue that examining treatment patterns within session dynamics, cultural contexts, interpersonal relationships, and internal experiences offers valuable insights. Such an approach ensures that clinical practice remains responsive to clients' needs throughout the therapy process, providing a deeper understanding of psychological disturbances and human distress.

The identification of clients' needs moment by moment in therapy and a process-centered perspective on human suffering led to the term "process-based research" (PBR), introduced in 1986 by humanistic theorist Leslie Greenberg. Greenberg (1986) defined PBR as an attempt to "identify, describe, explain, and predict the effects of the processes that bring about therapeutic change" (p. 4), aiming to overcome the traditional "process and outcome" research dichotomy (Elliott, 2010). Almost forty years later, Greenberg (2024) revisits the topic, noting that his focus on moment-to-moment psychotherapeutic processes, both in research and in psychotherapeutic practice, has contributed not only to empirical research in psychotherapy but also to an approach he defines as essentially phenomenological, which he refers to as the "phenomenology based experiential approach."

The discussion on the intersubjective and experiential perspective for understanding psychopathology has been a central focus for theorists aligned with the phenomenological perspective. Applebaum (2023), revisiting theorists who historically engaged with the phenomenological social psychiatry of schizophrenia, argues that Husserl's conception of human subjects - not as independent egos but as emerging from their awareness of others like themselves - provides a solid foundation for understanding intersubjectivity and communication in therapeutic contexts. Additionally, contemporary authors in phenomenological psychopathology, such as Fuchs et al. (2019) and Messas (2023), have made significant contributions to the field. They position phenomenology as a foundational science for both psychopathological knowledge and the theory and practice of psychotherapy. These authors contend that understanding individuals' lived experiences and the intersubjective nature of human existence is essential for a more comprehensive and empathetic approach to therapy. By emphasizing the intersubjective and relational dimensions of mental health, phenomenological psychopathology offers valuable insights that challenge and enrich traditional diagnostic and therapeutic models.

According to Fuchs et al. (2019), phenomenology provides an approach that captures human existence in all its dimensions, from self-awareness and embodiment (including their pre reflexive and "unconscious" forms), to spatiality, temporality, narrativity, and intersubjectivity. Moreover, it provides a perspective that situates mental disorders not within the concealed complexities of the brain or the obscure recesses of the patient's psyche, but rather in their lived experiences and interpersonal relationships. Messas (2023) highlights that phenomenological psychopathology can be approached in two basic ways: one is a descriptive psychology that sees phenomenology as a first-person perspective - linked to the phenomenological foundations of Karl Jaspers (1883-1969) - and the other understands phenomenology as a second-person science. According to the author, the second-person perspective builds a synthetic hermeneutics with the patient, combining the patient's first-person narrative with the phenomenological understanding proposed by someone (the therapist) who coexists in that world. For Messas (2023), the therapist is therefore part of the constitutive world of the person/patient.

Although contemporary phenomenological thinkers such as Fuchs et al. (2019) and Messas (2023) do not make explicit reference to traditional humanistic-experiential thinkers like Eugene T. Gendlin (1926-2017) and Carl R. Rogers (1902-1987) - who emphasized the importance of the therapeutic relationship and the co-constructive process of meaning - it is possible to identify connections between these theoretical perspectives. There appear to be implicit convergences between contemporary phenomenological psychopathology and the humanistic-experiential approach, especially in how both address central concepts and themes in the understanding of psychopathology, highlighting an underlying coherence in their views on psychotherapeutic practice and diagnostic perspective.

This theoretical study aims to further explore the phenomenological foundations of a process-centered psychopathology perspective, developed by contemporary humanistic-experiential researchers dedicated to investigating change processes in psychotherapy (Greenberg, 2024). The purpose of this article is to connect the phenomenological perspective of psychopathology, clinical decision-making, and research to the field of process-based research, particularly to narrative-emotion processes. The study builds on the argument that



humanistic psychologists working with process-centered approaches often overlook the phenomenological roots of their work, a concern raised by Rogers (1963). On the other hand, contemporary phenomenological psychopathology researchers, such as Fuchs et al. (2019) and Messas (2023), also seem to fail to fully acknowledge the innovative contributions of the humanistic-experiential perspective to an understanding of human suffering centered on the process of psychotherapy and the intersubjective engagement of the therapeutic dyad.

The manuscript is organized into five sections. The first section will explore the intersection between humanistic-experiential approaches and phenomenological psychopathology, demonstrating how insights from both fields can enhance research on therapeutic change and deepen the process-centered understanding of psychopathology. The following section will examine how diagnosis is conceived within humanistic-experiential therapies, with a particular emphasis on lived experience, contrasting this perspective with other diagnostic models. The third section will highlight methodologies that prioritize idiographic and abductive reasoning in order to offer clinical insights grounded in the phenomenological observation of psychological phenomena. Next, the text will address process-centered approaches, exploring how these methods illuminate the experiential processes that guide diagnostic and clinical reasoning, by adopting an idiographic and abductive perspective for understanding phenomena. Finally, the manuscript will discuss how empirical research on narrative-emotion processes contributes to our understanding of mental health and informs therapeutic interventions from a process-centered perspective.

Converging Perspectives on Diagnosis and Psychopathology

In practice, clinical work relies extensively on relevant prior knowledge, including theoretical insights, clinical experience, general human understanding, and the specific context of the client (Goldman & Greenberg, 2015). However, to effectively address psychotherapy, it is crucial to engage with the concept of psychopathology. According to Sousa (2017), any comprehensive model of psychotherapy must be grounded in a clear understanding of psychopathology. Such a theoretical framework should provide a rationale for psychological development, an explanation for disturbances or human distress, and a theory of change. Therefore, for psychotherapy to be effective, it is essential to base it on a solid grasp of psychopathology to inform and guide clinical practice.

Phenomenological psychopathology was initially developed to offer a clearer understanding of mental illness, paradoxically aligned with the search for greater “objectivity” in psychiatric diagnosis (Messas, 2023). While emphasizing reflection and questioning the ontology of mental illness, this approach focuses on recognizing the altered states of individuals within their personal contexts. However, according to Messas (2023), a significant conflict arises between this phenomenological interest and philosophical perspectives. Influenced by Heideggerian and psychoanalytic thought, many scholars resist the concept of diagnosis, partly due to the dominance of operational and nominalist diagnostic systems, based on symptom checklists, as well as the resistance to the stigma associated with diagnostic labels.

Despite this resistance, Messas (2023) argues that diagnosis remains crucial in clinical practice. He asserts that the field of clinical practice has been fundamentally shaped by the notion of diagnosis and that clinicians have a unique role in contributing to discussions about it. Messas (2023) emphasizes that phenomenological psychopathology must uphold the viability and necessity of diagnosis to identify disruptions in the historical development of the self. The current challenge for phenomenological psychopathology is to address the complexities of diagnosis—including its issues and limitations—without rejecting its positive role and existence.

A similar resistance to diagnosis also occurred in the history of the humanistic-experiential approach, which distanced itself from any attempt to define psychopathology. However, there is a growing body of research and theoretical development that addresses the understanding of psychopathology — and consequently, clinical reasoning and diagnosis — centered on the intersubjective engagement of the therapeutic dyad throughout the psychotherapy process. Strongly influenced by the work of Rogers and Gendlin, there is an increasing interest among clinicians and researchers in investigating and evaluating human suffering, not through diagnostic categories (such as those in the DSM-IV or ICD-10), but by considering the unique ways in which each person experiences their world, adopting a personalized, context-sensitive perspective on lived experience (Timulak, 2024).

The humanistic-experiential tradition has always contrasted with the structured and diagnostic nature of case formulation, as it prioritizes the therapeutic relationship and the co-constructive process of meaning-making between client and therapist (Goldman, 2017). Even neo-humanistic and integrative perspectives, such as Emotion-Focused Therapy (EFT), do not rely on a predetermined treatment plan derived from an initial diagnosis. Instead, case formulation and diagnosis within this perspective are process-oriented, evolving openly and collaboratively with the client throughout therapy, focusing on the client’s lived experience on a moment-by-moment basis (Goldman & Greenberg, 2015; Timulak, 2024).



Diagnosis and Psychopathology in Humanistic and Experiential Traditions

Since the first publication of the Diagnostic and Statistical Manual (DSM) in 1952, psychology has predominantly embraced an objectified and medicalized understanding of human suffering. Due to its close association with medical diagnosis, the DSM provides an understanding of psychopathology that is primarily grounded in physiological bases. This perspective has come to guide psychological assessment, research, and treatment, making intervention protocols based on specific psychopathological frameworks dominant in both practice and research in psychology (Hayes, Hofmann & Ciarrochi, 2020; Sampaio & Lotufo Neto, 2021). The DSM has become an exclusive and imperative foundation for understanding emotional disturbances (Leitner & Phillips, 2003).

In the 1960s, traditional humanistic approaches began to critique psychology's mass adherence to the psychiatric model of understanding human distress, which had already dominated psychological research and practice at that time (Leitner & Phillips, 2003). With the alliance formed between academic traditional psychiatry, a syndromic approach to suffering, and empirical research in clinical psychology, psychological science began to focus on the following investigative interests: assessing the impact of treatment protocols; determining signs and symptoms; focusing on diagnostic entities; and conducting randomized controlled clinical trials (Hayes, Hofmann & Ciarrochi, 2020).

For critics of the alliance between psychiatry and psychology in understanding human distress, the DSM promotes the elimination of meaning and intelligibility in the origins of human thoughts, feelings, and actions, treating them as elements explainable exclusively by theoretical medical structures such as genetics and biology (Johnstone & Boyle, 2018). Although diagnosis is, in reality, merely a description of a pattern of symptom presentation, it has traditionally been conflated with an explanation of the causal mechanisms of illness (Goldman & Greenberg, 2015). However, as Hayes, Hofmann, and Ciarrochi (2020) point out, this "era of protocols" is coming to an end, and new "more person-centered" approaches are being considered (p. 2).

It is no coincidence that alternative diagnostic models to the traditional syndromic approach, such as process-based models, are referred to as "person-centered." As early as the 1960s, Rogers and Kinget (1977/1962) questioned the premises of medical diagnosis and how these were transferred to psychology. The idea that all illness is the effect of antecedent causes and that simply identifying and describing these causes constitutes the core of diagnostic understanding was systematically challenged by the Person-Centered Approach (Rogers & Kinget, 1977/1962).

The work developed by Carl Rogers (1902–1987) and Eugene Gendlin (1926–2017), which introduced an intersubjective perspective of psychotherapy based on understanding the relationship and communication between therapist and client, as well as the mechanisms of personality change in the therapeutic process, can be considered a foundation for a process-centered understanding of psychopathology.

Eugene Gendlin (1926/2017) was one of the most influential thinkers in the research and practice of the humanistic-experiential field, enriching Rogers's concept of therapeutic change and making substantial contributions to process research (Rennie, Bohart & Pos, 2010). He led and participated in the schizophrenia research project with Carl Rogers at the University of Wisconsin and also conducted independent research focusing on embodied experience. In collaboration with Rogers, Gendlin developed work involving the assessment of clients' narratives in session, investigating the levels of symbolism in "felt internal experiencing." He was also responsible for creating the Experiencing Scale, which measures levels of experiencing in terms of grammatical, expressive, paralinguistic, and content criteria (Rennie, Bohart & Pos, 2010). The Experiencing Scale (EXP Scale) enables the evaluation of psychological states not in terms of diagnostic categories (such as those in DSM-IV or ICD-10), but rather through each person's unique way of experiencing (Messias, Bilbao, & Parreira, 2013).

In addition to his important work involving the assessment of clients' narratives in sessions, Gendlin made significant contributions related to embodied presence, particularly in the context of psychotherapy with individuals with schizophrenia. This work also influenced Garry Prouty (1937–2009), founder of the Pretherapy Approach. Like Gendlin's work, Prouty's approach was rooted in the phenomenological traditions of psychology and psychiatry (Applebaum, 2023).

In this way, Rogers and Gendlin place intersubjectivity at the center of psychotherapeutic investigation, introducing a process-based perspective not only for the field of psychotherapy but also as a central axis for understanding human distress. Both suggest that psychotherapy should be evaluated in terms of a continuous therapeutic process rather than being limited by specific psychopathological frameworks (Rennie, Bohart & Pos, 2010). As noted by Rogers and Kinget (1977/1962), therapy itself should be the true and effective "diagnostic process," developed through intersubjective experience rather than through monologic clinical thinking. In this case, diagnosis is a continuous, shared process, sensitive both to the moment and context of the session and to the development of a more comprehensive understanding of the person (Elliott & Greenberg, 2016). The focus should be directed toward the process, which is why the concept of "experiencing," rather than just experience, has become the conceptual foundation of Experiential Psychotherapy, developed by Gendlin (1961).



A common characteristic among the schools that integrate the humanistic-experiential field¹ is that, in diagnostic terms, they rely much more on narrative and experiential process than on diagnostic categories. Although nosological categories are very helpful in understanding disorders, according to the humanistic tradition, they should never overshadow the person's experience of suffering (Goldman & Greenberg, 2015). This means that the experiential-humanistic therapist focuses primarily on developing a shared understanding of the client's painful emotions, paying only secondary attention to their symptomatology.

To capture this "experiencing" in terms of process, it is essential to adopt methodologies that are close to lived experience, capable of exploring and interpreting the intersubjective dynamics of psychotherapy. In the next section, the discussion focuses on how experience-near methodologies, with an emphasis on idiographic and abductive reasoning, provide a more nuanced and refined approach to assessing and understanding human distress in psychotherapy.

Experience-near methodologies: a phenomenological grounded observation

Traditional clinical research typically employs scientific methods involving the formulation and testing of hypotheses, necessitating rigorous control of experimental conditions. However, as Schneider (1999) pointed out, this approach may not reflect the complexity and variability of real clinical practice. For example, the randomized controlled trial, often hailed as the "gold standard" for psychotherapy outcome evaluation, has come under increasing criticism. This type of research relies heavily on hypothetical-deductive-inductive methods and requires strict control of experimental variables.

Similarly to research, clinical reasoning can be deductive (based on general theories and principles) or inductive (based on specific observations). In the context of experience-near methodologies, such as humanistic and experiential approaches (Goldman & Greenberg, 2015), clinical reasoning may also include idiographic reasoning (focusing on the unique and individual details of a case) and abductive reasoning (seeking the best explanation for the observed data).

Schneider (1999), a recognized scholar in phenomenological and existential fields, emphasized the need for studies in human distress focused on change processes. He highlights the importance of the "process" aspects of therapeutic work, distinguishing them from the "content" or verbal aspects. Process dimensions refer to how clients and therapists communicate rather than what they explicitly say. This attunement to process can uncover rich, previously unknown worlds of experience for both therapist and client, facilitating dialogue and allowing for vivid elaboration of initial impressions. Schneider (1999) stressed the importance of maintaining fidelity to phenomena as they are lived, in line with the phenomenological spirit of his work. He calls this type of research interest "experience-near methodologies," which include phenomenological, hermeneutic, case-based, heuristic, and observational forms of inquiry (Schneider, 1999).

This proposal is radically different from traditional case studies, such as those in psychodynamic approaches, which predominantly use an inductive-inferential method. In psychodynamic approaches, interpretations and analyses aim to unify diverse experiences under a common theoretical framework, emphasizing unconscious processes and the influence of the past on the client's current personality and problems. In contrast, Goldman and Greenberg (2015) argue that experiential-humanistic approaches analyze and understand experiences based on specific and individual details, moment by moment.

Phenomenological thinking is much closer to issues concerning direct experience, whereas Freudian psychology is developed more in terms of theoretical reference frameworks (de la Puente, 1980). This means that therapists focus on the client's immediate experience, including their emotions, interactions, and the narrative-emotion processes present in the session. Unlike the nomothetic approach, which seeks to establish general laws or common patterns, idiographic reasoning aims to understand the particular aspects of a client's life, experiences, and context.

Approaches based on deductive reasoning methods involve forming hypotheses that are deduced from specific premises conceived before therapy begins. For example, Goldman and Greenberg (2015) illustrate this with the assumption that obsessive-compulsive behaviors are caused by thoughts of specific content, reflecting assumptions driven by theories rather than phenomenologically grounded observation.

In contrast, Greenberg (2024) emphasizes that by focusing on the psychotherapeutic process moment by moment, therapists can identify experiential states during the session, facilitating case formulations that are deeply rooted in phenomenological experience. This shift in focus moves away from fixed structures and models to an understanding of the dynamic relationships between these structures and lived experience. The act of experiencing - living through events - becomes a continuous process that underpins therapeutic change, suggesting that such change is inherently dynamic and evolving (de la Puente, 1980). Thus, phenomenological research, and consequently clinical reasoning, operates in a mode of "discovery" rather than verification (Applebaum, 2012), emphasizing the importance of understanding individual experiences as they unfold in therapy, thereby enabling a richer and more nuanced exploration of psychological phenomena.

¹ According to Elliott & Greenberg (2016), the humanistic-experiential terminology emerges from the confluence of theoretical traditions from Carl Rogers's Person-Centered Approach (1902/1987), Frederick Perls's Gestalt Therapy (1893/1970), and Eugene Gendlin's Focusing (1926/2017), giving rise to neo-humanistic therapeutic schools that emerged in the 1980s and 1990s.



Phenomenologically grounded clinical observation, as referred to by Schneider (1999) and Greenberg (2024), emphasizes that the development of case formulations requires careful attention to the client's experiences during therapy sessions. This process involves constructing hypotheses based on these observations in order to understand what has been identified. According to the authors, these evaluations are not simple deductions from theory or inductions derived from repeated observations leading to generalizations. Instead, they are creative suppositions grounded in theory and phenomenologically anchored, aiming to achieve a deeper understanding of the client's immediate experience.

In this way, rather than adopting "top-down" assumptions by inferring patterns for specific situations (as seen in psychodynamic and cognitive-behavioral approaches, for example), the clinician using an experience-near methodology with a phenomenological perspective employs a "bottom-up" reasoning approach, exploring the individual and idiosyncratic details of the client's specific experiences (Goldman & Greenberg, 2015). These clinical phenomena are not directly observable. Therefore, the clinician, together with the client, uses communication to begin constructing an "evidential map," articulating both the phenomena and an understanding of their origins.

Humanistic-experiential approaches employ this diagnostic process by constructing an evidence-based map from the ground up, guiding clinical decisions uniquely tailored to each client. This framework is informed both by the client's specific presentation and the case formulation developed collaboratively by the therapist (Timulak, 2024). This approach means that the therapist does not follow a rigid set of procedures but rather adjusts their interventions in a personalized manner. The therapist's responsiveness refers to how they adapt their attitudes, techniques, and interventions in real-time, depending on the client's needs, emotions, and responses during the therapeutic process. This adaptability is central to both the phenomenological foundations of clinical understanding and humanistic-experiential approaches, highlighting a clinical practice rooted in the phenomenological observation of the shared experience with the client and adopting a flexible, individualized approach to diagnosis and treatment.

Pioneering Experience-Near Methodologies in Humanistic and Experiential Therapies

The Person-Centered Approach (PCA) was one of the first psychotherapies to develop idiographic and abductive clinical reasoning, placing the therapeutic process at the center of diagnosis, rather than merely detecting and describing symptoms (Miller & Moyers, 2017). Strongly linked to its Rogerian roots, the contemporary humanistic-experiential view of psychopathology and process-centered diagnostic assessment aims, gradually—through the client's participation—to test provisional hypotheses about emotional distress (phenomenon) and then formulate hypotheses about the origins of these clinical observations. As the authors highlight, this involves an intertwining of the context of discovery and the context of justification. Thus, the humanistic approach recognizes the probabilistic nature of causal mechanisms as an integrated aspect of the process, without limiting itself to an initial moment or the assumption of a latent structure - as described in current nosologies -for mental disorders (Sampaio & Lotufo Neto, 2021).

In humanistic-experiential approaches, the process-based perspective gained significant traction in the 1980s and 1990s, primarily through the seminal work of Laura Rice (1920-2004), who is regarded as one of the pioneers in process-based psychotherapy research (Watson & Wiseman, 2010). According to Watson and Wiseman (2010), it was during the 1980s, through her collaboration with Carl Rogers at the University of Chicago, that Rice developed her expertise in the Person-Centered Approach (PCA). In the 1990s, in collaboration with colleagues Leslie Greenberg and Robert Elliott, Rice contributed to the development of a new psychotherapeutic approach called Process-Experiential Psychotherapy (PEP). This approach emphasized empirical investigation and the study of therapeutic change processes, laying the groundwork for a contemporary psychotherapy approach called Emotion-Focused Therapy (EFT), developed by Greenberg (Elliott & Greenberg, 2002; Elliott & Greenberg, 2007; Elliott et al., 2004).

While other approaches, such as psychodynamic ones, predominantly adopted an inductive-inferential method, humanistic-experiential approaches began to embrace a qualitative-hermeneutic perspective, utilizing the abductive method for diagnosis and case formulation (Goldman & Greenberg, 2015). For these approaches, it is through the therapeutic process - namely, by observing and detecting phenomena over multiple sessions - that explanations for the clinical phenomenon and comprehensive case formulations are derived (Goldman & Greenberg, 2015; Ward, Vertue & Haig, 1999).

This idea aligns with the phenomenological perspective in psychopathology, which asserts that diagnosis can only occur through intersubjectivity, that is, within the therapeutic dyad. According to this view, mental disorders are not objective, independent entities existing in an "absolute reality" (Messas, 2023; Fuchs, 2013). The "intersubjective space" in psychotherapy refers to the shared field of experience and understanding between therapist and client. This space promotes the co-construction of narratives, enabling profound emotional experiences and fostering a unique, mutual presence and understanding within the therapeutic encounter. Addressing traumatic psychological experiences requires not just altering external behaviors, but



also reevaluating internal states. According to Sousa (2017), this approach aligns with the concept of phenomenological reduction as articulated by Husserl. Within this framework, the therapeutic interaction becomes a space of “mirroring”—a reciprocal coexistence that transcends objective time and the natural attitude. From a phenomenological perspective, the “real” can only be understood through “the way the other appears to me and I appear to the other” (Messas, 2023, p. 18).

This therapeutic environment enhances deep emotional experiences by co-reducing the intersubjective space, allowing for a distinctive and original experience of mutual presence and understanding. The process of co-reducing the intersubjective space highlights how experiences, words, and emotions are deeply intertwined, as feelings lack the structured form of language. Communication, language, and context shape the way we organize and understand our experiences. Experience is inherently contextual and is always accompanied by language, which helps differentiate and define it (la Puente, 1980; Stenzel, 2022). Husserl’s exploration of pure experience revealed its dependence on these external relations. Thus, pure experience cannot be studied in isolation, as it is always influenced by bodily sensations, cultural contexts, and linguistic expression (Sousa, 2017).

Gendlin’s (1961) work highlighted the complexity of experience and the close relationship between experience and language. He argued that isolating experience from the language used to describe it is a mistake, as without this connection, experience becomes vague and obscure. By introducing pre-conceptual elements into experience-based methodologies in humanistic-experiential therapy, Gendlin emphasized that deep therapeutic change occurs when individuals access their felt sense and derive meanings and symbols from the felt experience (Messias, Bilbao, & Parreira, 2013). The felt sense is the concept coined by Gendlin (1961) to represent the mediation between pre-conceptual experience and symbols, connecting intuitive bodily sensations to the creation of new meanings.

This perspective is crucial when considering how narrative processes play a role in psychotherapy. According to Goldman and Greenberg (2015), narrative-emotion processes allow an individual’s problems and life history to provide an image or hypothesis about the case moment by moment, in both form and content. The narrative description, articulated and communicated during sessions, organizes and represents a complex interplay of feelings, actions, beliefs, and intentions. Through these narrative processes, individuals reveal their direct experiences of this complex interaction, offering a form of “evidential truth” about their identity, thinking, and relationships with others and the world (Paivio & Angus, 2017).

Greenberg (2024) highlights the crucial role of narrative processes in diagnosis, asserting that emotional distress is co-constructed by the client and the therapist during case formulation. By identifying narrative-emotion markers (Angus & Greenberg, 2011), therapists not only guide specific interventions but also gain a deeper understanding of the client’s underlying painful emotions throughout therapy sessions. The experiential-humanistic perspective of psychotherapy distinguishes between addressing immediate symptoms and exploring more chronic emotional vulnerabilities (Timulak, 2024). This emphasis on narrative and emotional vulnerabilities underscores the importance of further examining these processes, paving the way for research that employs an empirical-phenomenological approach to process-centered psychopathology.

These considerations highlight the idea that phenomenology serves as a fundamental foundation for understanding psychopathology, as well as for the theory and practice of psychotherapy (Fuchs, Messas & Stanghellini, 2019). By encompassing the full spectrum of human existence - including self-knowledge, corporeality, spatiality, temporality, narrativity, and intersubjectivity - this phenomenologically grounded clinical perspective views mental disorders related to lived experiences, relationships, and communication with others (Stenzel & Gomes, 2023). This emphasis on lived experience underscores the importance of narrative models in research, as they allow for a deeper understanding of how people construct meaning moment by moment from their experiences and how these meanings shape their emotional and psychological well-being.

Understanding psychopathology through narrative-emotion processes

According to Elliott (2008), qualitative research methods in psychotherapy today include a diverse array of approaches, such as empirical phenomenology, grounded theory, narrative analysis, and discourse analysis. These methods rely on linguistic data rather than numerical data and emphasize meaning-based analysis over statistical approaches. This variety of methods highlights the focus on understanding phenomena inductively and exploring open-ended research questions, rather than merely measuring predefined variables. This means that qualitative methods in psychotherapy focus on understanding phenomena inductively, involving the exploration and discovery of patterns and insights from the data without preconceived hypotheses.

In the 1990s, with the emergence of process-based therapies (PBT), several studies began to explore narrative processes in psychotherapy through the analysis of recorded psychotherapy sessions (Angus, 2012; Angus, Levitt, & Hardtke, 1999; Gonçalves, Matos & Santos, 2009). These studies sought to understand how clients’ narratives are reconstructed and transformed across various therapeutic approaches, emphasizing the



role of narrative expression in facilitating change and enhancing the effectiveness of interventions (Gonçalves & Angus, 2017).

Among the various narrative coding methods available, two models stand out: the Narrative-Emotion Process Coding System 2.0 (NEPCS, 2.0), which investigates narrative-emotion process markers (Angus et al., 2017), and the Innovative Moments (IMs) framework, designed to identify the multivocality of the dialogical self within the context of narrative changes (new experiences, actions, thoughts, and self-narratives) (Gonçalves, Matos & Santos, 2009). Initially, these researchers aimed to understand the processes of change in psychotherapy. However, the identification of narrative process markers has led to the development of coding systems that not only facilitate empirical investigations of psychotherapeutic processes but also illuminate elements and dimensions critical for a deeper understanding of psychopathology and emotional distress from a process-centered perspective. Contemporary narrative coding systems empirically ground the historical efforts of humanistic-experiential approaches in creating phenomenologically grounded methodologies, which enable access to experience moment by moment, both in investigative and therapeutic contexts. Although the connection is not explicitly stated, these systems align with a phenomenological perspective on understanding experience.

In recent decades, significant contributions from authors such as Angus and Greenberg (2011) and Gonçalves and Silva (2014) have highlighted the relationship between psychological distress and problematic self-narratives. This focus on narrative, from a process perspective and in the intersubjective engagement of the therapeutic dyad, reinforces a theoretical and psychotherapeutic approach that prioritizes the co-construction of meanings and their dynamic interaction with lived experience. Consequently, a process-centered diagnostic approach, rooted in narrative-emotion processes, is emerging as an alternative to traditional mechanistic views of psychopathology. Although the authors do not explicitly reference the influence of phenomenological psychopathology thinkers, narrative-emotion coding systems echo the concept of participatory sense-making coined by Fuchs and De Jaegher (2009), as they also address intersubjectivity from the perspective of interactive processes, becoming an empirical-phenomenological option for understanding psychopathology.

The term “narrative processes” is used instead of simply “narrative” to emphasize the interactive process in which a client and therapist engage to transform events into a meaningful story that both organizes and represents the client’s sense of self and others in the world (Angus, Levitt & Hardtke, 1999). From the perspective of phenomenological psychopathology, the human being—and consequently the sense of self—must be understood dialectically, in terms of mobility and transformation (Messas, 2023). This choice of the term “narrative process” reflects a phenomenological understanding that the way we articulate our stories and experience psychopathology is not merely the result of isolated cognitive functions, but rather a product of our relationship with the world. Therefore, comprehending psychopathology through narrative processes necessitates recognizing that the construction of self and the experience of psychological suffering are intimately linked to our interactions and relationships with our surrounding environment.

Drawing from these theoretical convergences, it seems that both the narrative process perspective and phenomenological psychopathology regard shared experience and participatory sense-making as central to clinical practice. Both approaches shift the focus from a brain-centered perspective of psychopathological issues to the lived experience. In these frameworks, the structure of subjectivity is understood as intersubjective (Fuchs, 2013; Messas, 2023), indicating that no first-person narrative can be articulated in absolute terms. The phenomenological understanding of intersubjectivity as a process of embodied interaction, which generates shared meaning (Fuchs & De Jaegher, 2009), underscores the importance of the narrative-emotion processes perspective. Rather than being static and serving merely as an intellectual reconstruction of the past, the narrative is co-constructed throughout the therapeutic process. Its primary function is to keep the present moment open to the influences of the surrounding world and intersubjectivity—an openness that Messas (2023) describes as the “temporal openness of the present.”

In clinical decision-making, understanding how the relationship between experience and narrative processes manifests in psychopathology is crucial. This connection aligns with the perspectives of both narrative process and phenomenological psychopathology, as they emphasize shared experience and participatory sense-making in clinical practice. As Madeira (2015) points out, psychopathological phenomena are not isolated experiences but rather the result of a structural integration of elements (meaning and experience) that must be understood holistically. Therefore, effective diagnosis requires tools that can capture the dynamics of this “narrative arrangement” (p. 26), reinforcing the idea that narratives are co-constructed throughout the therapeutic process.

The narrative-emotion approach (Angus et al., 2017; Paivio & Angus, 2017) employs a “bottom-up” methodology to delve into the unique and specific details of clients’ experiences. This approach assists practitioners and researchers in articulating essential questions and considerations that the psychotherapy process should address to enhance the understanding of human distress. Key considerations include the challenges individuals face in accessing and expressing autobiographical memories and painful emotions, as well as how they construct meanings aligned with their experiences—particularly when struggling to articulate a coherent account of “what happened,” “how they felt,” and “what it means.” Furthermore, the approach emphasizes



the importance of identifying and explicitly expressing implicit existential and relational needs. It explores ways to open oneself to alternative aspects of experience that may challenge or destabilize a dominant and “maladaptive” self-view, while also fostering new connections between life events to create new meanings.

Through the exploratory process proposed by Paivio and Angus (2017), key aspects, topics, and focal issues emerge, referred to as “narrative markers,” which are tracked moment by moment during psychotherapy sessions. When identified, these narrative markers can not only address both symptom-level presentations and core underlying vulnerabilities, but also guide the implementation of more effective therapeutic responses throughout the therapeutic process. Thus, diagnosis is viewed as a co-construction emerging from the therapeutic relationship, rather than being derived solely from third-party data collected by an external observer (Elliot & Greenberg, 2016). This emphasis on lived experience highlights the significance of narrative models in research, as they facilitate a deeper understanding of how individuals construct meaning from their experiences and how these meanings shape their emotional and psychological well-being.

Conclusion

While the literature does not explicitly highlight the intricate connections between contemporary phenomenological perspective and humanistic-experiential theories, this study proposes and discusses the underlying theoretical coherence between them. It examines shared fundamental concepts with the goal of enriching our understanding of psychopathology through experiential, intersubjective, and narrative-emotion processes.

The invisibility of these convergences appears to stem, in part, from the assumption that process-based psychotherapy research is aligned with the dominant empirical positivism in conventional psychological science. While “objectivity” is traditionally associated with the natural sciences, it is important to note that objectivity should not be confused with “objectification.” Phenomenology, positioning itself as a human science grounded in experience and meaning, maintains a commitment to scientific rigor but continues to face resistance and misunderstandings, particularly in its relationship with qualitative research in psychology.

However, the historical effort of the humanistic approach to integrate a triple-perspective investigation - encompassing first, second, and third-person perspectives - appears to be growing in strength with the development of new methodological proposals. These initiatives aim to reconcile empirical research with a phenomenological approach, maintaining a focus on intersubjective validation as a central component in development of knowledge in psychotherapy. This evolution suggests a more robust integration of scientific rigor with a commitment to lived experience, overcoming the challenges posed by traditional paradigms.

In this context, new diagnostic and psychotherapeutic approaches are emerging, focusing on the continuous observation of phenomena over multiple psychotherapy sessions. These approaches aim to deepen the understanding of the client’s lived experience at each moment of the therapeutic process, while also recognizing the complexity and probabilistic nature of causal mechanisms in mental disorders. By incorporating this perspective into clinical work, process-oriented and contextual practice is emphasized, guided by a detailed and individualized understanding of the client, and rooted in a broad, non-linear approach to interpreting causality in psychopathological phenomena.

One example of this diagnostic approach, which values the processual and contextual nature of clinical practice, is the use of narrative-emotion process coding systems. These systems provide valuable tools for therapists and researchers to analyze how individuals express painful experiences and engage in the reflective construction of meaning. This process contributes to the creation of a diagnostic framework that reflects the lived experience throughout the therapeutic process. This process-based approach to psychopathology aligns with the phenomenological perspective, particularly the second-person approach, which emphasizes the intersubjective nature of psychological phenomena. In this way, narrative - understood as inherently intersubjective in both theoretical frameworks - illuminates the relational and experiential dimensions that shape the constitution of the self and the experience of suffering. Both continuous observation of phenomena and narrative analysis underscore the importance of context and intersubjectivity in shaping the diagnosis and fostering a deep understanding of the client’s experience.

Ultimately, the convergence of phenomenological and humanistic-experiential perspectives is distinguished by its focus on the lived and narrative experience, unfolding moment by moment within the context of psychotherapy. This integration not only deepens our understanding of mental health but also offers an expanded view of diagnosis, contrasting it with traditional models. Furthermore, it reaffirms psychology’s commitment to qualitative methods, fostering a richer dialogue between the philosophical and practical dimensions, while laying the foundation for a scientific psychology that values intersubjective experiences, rooted in a phenomenological theory of science.

References

- Applebaum, M. (2012). Phenomenological psychological research as science. *Journal of Phenomenological Psychology*, 43(1), 36-72. <https://doi.org/10.1163/15691624-12341249>



- Applebaum, M. (2023). Saying before the said: Phenomenological reflections on Gertrud Schwing's A way to the souls of the mentally ill. *The Humanistic Psychologist*, 51(1), 87. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/hum0000268>
- Angus, L. (2012). Toward an integrative understanding of narrative and emotion processes in emotion-focused therapy of depression: Implications for theory, research and practice. *Psychotherapy Research*, 22(4), 367-380. <https://doi.org/10.1080/10503307.2012.683988>
- Angus, L., Levitt, H., & Hardtke, K. (1999). The narrative processes coding system: Research applications and implications for psychotherapy practice. *Journal of Clinical Psychology*, 55(10), 1255-1270. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199910\)55:10%3C1255::AID-JCLP7%3E3.0.CO;2-F](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(199910)55:10%3C1255::AID-JCLP7%3E3.0.CO;2-F)
- Angus, L. E., & Greenberg, L. S. (2011). Working with narrative in emotion-focused therapy: Changing stories, healing lives. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12325-000>
- Angus, L. E., Boritz, T., Bryntwick, E., Carpenter, N., Macaulay, C., & Khattra, J. (2017). The Narrative-Emotion Process Coding System 2.0: A multi-methodological approach to identifying and assessing narrative-emotion process markers in psychotherapy. *Psychotherapy Research*, 27(3), 253-269. <https://doi.org/10.1080/10503307.2016.1238525>
- Elliott, R. (2008). A linguistic phenomenology of ways of knowing and its implications for psychotherapy research and psychotherapy integration. *Journal of Psychotherapy Integration*, 18(1), 40. <https://doi.org/10.1037/1053-0479.18.1.40>
- Elliott, R. (2010). Psychotherapy change process research: Realizing the promise. *Psychotherapy Research*, 20(2), 123-135. <https://doi.org/10.1080/10503300903470743>
- Elliott, R., & Greenberg, L. S. (2002). Process-experiential psychotherapy. In D. J. Cain (Ed.), *Humanistic psychotherapies: Handbook of research and practice* (pp. 279–306). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10439-009>
- Elliott, R., & Greenberg, L. S. (2007). The essence of process-experiential/emotion-focused therapy. *American Journal of Psychotherapy*, 61(3), 241-254. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.2007.61.3.241>
- Elliott, R., & Greenberg, L. S. (2016). *Humanistic-experiential psychotherapy in practice: Emotion-focused therapy*. In A. J. Consoli, L. E. Beutler, & B. Bongar (Eds.), *Comprehensive textbook of psychotherapy: Theory and practice* (2nd ed., pp. 106-120). American Psychological Association.
- Elliott, R., Watson, J. C., Goldman, R. N., & Greenberg, L. S. (2004). Learning emotion-focused therapy: The process-experiential approach to change. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10725-000>
- Fuchs, T., & De Jaegher, H. (2009). Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 8, 465-486. <https://doi.org/10.1007/s11097-009-9136-4>
- Fuchs, T. (2013). The phenomenology and development of social perspectives. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(4), 655-683. <https://doi.org/10.1007/s11097-013-9300-3>
- Fuchs, T., Messas, G. P., & Stanghellini, G. (2019). More than just description: Phenomenology and psychotherapy. *Psychopathology*, 52(2), 63–66. <https://doi.org/10.1159/000502266>. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31401631/>
- Gendlin, E. T. (1961). Experiencing: A variable in the process of therapeutic change. *American Journal of Psychotherapy*, 15(2), 233-245. https://www.focusing.org/gendlin/docs/gol_2082.html
- Goldman, R. N., & Greenberg, L. S. (2015). *Case formulation in emotion-focused therapy: Co-creating clinical maps for change*. American Psychological Association. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/14523-000>
- Gonçalves, M. M., & Angus, L. (2017). Narrative measures in psychotherapy research: Introducing the special section. *Psychotherapy Research*, 27(3), 251-252. <https://doi.org/10.1080/10503307.2016.1265687>
- Gonçalves, M. M., & Silva, J. R. (2014). Momentos de inovação em psicoterapia: Das narrativas aos processos dialógicos. *Análise Psicológica*, 32(1), 27-43. https://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/3209/1/2014_1_027.pdf



- Gonçalves, M. M., Matos, M., & Santos, A. (2009). Narrative therapy and the nature of “innovative moments” in the construction of change. *Journal of Constructivist Psychology*, 22, 1-23. <https://doi.org/10.1080/10720530802500748>
- Greenberg, L. S. (1986). Change process research. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 54(1), 4-9. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.54.1.4>
- Greenberg, L. S. (2024). Process and beyond. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 54(4), 279–288. <https://doi.org/10.1007/s10879-024-09629-7>
- Hayes, S., Hofmann, S., & Ciarrochi, J. (2020). *Creating an alternative to syndromal diagnosis: Needed features of processes of change and the models that organize them*. In Hayes, S. C., & Hofmann, S. G. (Eds.). (2020). *Beyond the DSM: Toward a process-based alternative for diagnosis and mental health treatment*. New Harbinger Publications.
- Johnstone, L., & Boyle, M. (2018). The power threat meaning framework: An alternative nondiagnostic conceptual system. *Journal of Humanistic Psychology*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/0022167818793289>
- de la Puente, M. (1980). Pressupostos filosóficos da proposta de Eugene T. Gendlin para uma psicoterapia centrada na experiência. *Reflexão*, 5(16). <https://puccampinas.emnuvens.com.br/reflexao/article/view/10797>
- Leitner, L. M., & Phillips, S. N. (2003). The Immovable Object Versus the Irresistible Force: Problems and Opportunities for Humanistic Psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 43(3), 156–173. <https://doi.org/10.1177/0022167803043003013>
- Levitt, H. M., Hamburger, A., Hill, C. E., McLeod, J., Pascual-Leone, A., Timulak, L., Buchholz, M. B., Frommer, J., Fuertes, J., Iwakabe, S., Martínez, C., Morrill, Z., Knox, S., Langer, P., Muran, J. C., Oddli, H. W., Řiháček, T., Tomicic, A., & Tuval-Mashiach, R. (2024). Broadening the evidentiary basis for clinical practice guidelines: Recommendations from qualitative psychotherapy researchers. *American Psychologist*, 12 (51). Advance online publication. <https://doi.org/10.1037/amp0001363>
- Madeira, L. (2015). Contributions Person-Centered Psychotherapy to Person Centred Psychopathology. *Revista Portuguesa de Psiquiatria*, 1(1), 25-31. <https://core.ac.uk/download/pdf/288057798.pdf>
- Messas, G. P. (2023). The hundred years of phenomenological psychopathology: Reflections on a worldview [Os cem anos da psicopatologia fenomenológica: Reflexões sobre uma visão de mundo]. *Revista Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 12(2), 2–25. <https://doi.org/10.37067/rpfc.v12i2.1134>
- Messias, J. C. C., Bilbao, G. G. L., & Parreira, W. A. (2013). *Psicoterapia Experiencial: avaliação e intervenção*. In: Bartholomeu, D., Montiel, J. M., Miguel, F. K., de Francisco Carvalho, L., & Bueno, J. M. H. (2023). *Atualização em avaliação e tratamento das emoções*. Vetor Editora.
- Miller, W. R., & Moyers, T. B. (2017). Motivational interviewing and the clinical science of Carl Rogers. *Journal of consulting and clinical psychology*, 85(8), 757. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/ccp0000179>
- Paivio, S., & Angus, L. (2017). Narrative processes in emotion-focused therapy for complex trauma. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000041-000>
- Rogers, C. R. (1963). Toward a science of the person. *Journal of Humanistic Psychology*, 3(2), 72–92. <https://doi.org/10.1177/002216786300300208>
- Rogers, C., & Kinget, M. (1977). *Psicoterapia e relações humanas: teoria e prática da terapia não-diretiva*. (Vol. 1., M. Bizotto, Trad.). Belo Horizonte: Interlivros. (Original publicado em 1962).
- Rennie, D. L., Bohart, A. C., & Pos, A. E. (2010). *Eugene Gendlin: Experiential philosophy and psychotherapy*. In L. G. Castonguay, J. C. Muran, L. Angus, J. A. Hayes, N. Ladany, & T. Anderson (Eds.), *Bringing psychotherapy research to life: Understanding change through the work of leading clinical researchers* (pp. 165–174). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12137-014>
- Sampaio, T. P. D. A., & Lotufo Neto, F. (2021). O lugar dos ensaios clínicos aleatorizados na pesquisa em psicoterapia: uma crítica epistemológica. *Psicologia USP*, 32. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200015>



- Schneider, K. J. (1999). Multiple-case depth research: Bringing experience-near closer. *Journal of Clinical Psychology*, 55(12), 1531–1540. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199912\)55:12<1531::AID-JCLP10>3.0.CO;2-F](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(199912)55:12<1531::AID-JCLP10>3.0.CO;2-F)
- Sousa, D. (2017). *Existential Psychotherapy: The Genetic-Phenomenological Approach*. Palgrave Macmillan US.
- Stenzel, L. (2022). Ser-e-estar-entre: a condição intersubjetiva da relação terapêutica. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2(3), 378–391. <https://doi.org/10.62506/phs.v2i3.106>
- Stenzel, L., & Angus, L. (2023). Processos narrativo-emocionais em psicoterapia: tradução e adaptação trans-cultural para o português do narrative-emotion process coding system 2.0. *Psicologia Clínica*, 35(2), 407–433. Epub 23 de agosto de 2024. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0103-56652023000200407&script=sci_arttext
- Stenzel, L. M., & Gomes, W. B. (2023). Perspectiva de Segunda Pessoa em Psicoterapia: as inovações fenomenológicas de Carl Rogers. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 40. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.39998>
- Timulak, L. (2024). Personalized context-sensitive emotion-focused therapy. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 1–11. <https://doi.org/10.1007/s10879-024-09618-7>
- Ward, T., Vertue, F. M., & Haig, B. D. (1999). Abductive method and clinical assessment in practice. *Behaviour Change*, 16(1), 49–63. <https://doi.org/10.1375/bech.16.1.49>
- Watson, J. C., & Wiseman, H. (2010). Laura Rice: Natural observer of psychotherapy process. In L. G. Castonguay, J. C. Muran, L. Angus, J. A. Hayes, N. Ladany, & T. Anderson (Eds.), *Bringing psychotherapy research to life: Understanding change through the work of leading clinical researchers* (pp. 175–183). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12137-015>



A LINGUAGEM TRANSCENDENDO PALAVRAS: AWARENESS SEMÂNTICA

10.62506/phs.v6i1.279

Language transcending words: semantic awareness

LUCIANE PATRÍCIA YANO *

El lenguaje que trasciende las palabras: conciencia semântica

Resumo: Este capítulo explora a awareness semântica como um aspecto importante para a criação de relações autênticas e profundas na prática terapêutica e na comunicação humana. Inspirada na perspectiva dialógica de Martin Buber e na fenomenologia, a awareness semântica é apresentada como uma habilidade que vai além do significado literal das palavras, integrando a intencionalidade, a afetividade e o contexto. Ao escutar o que é dito e o que fica implícito, o terapeuta é convidado a uma escuta sem julgamentos, permitindo que o cliente se expresse plenamente. Por meio de uma prática relacional e humanista, a linguagem transcende sua função informativa, transformando-se em um meio de conexão autêntica e acolhimento do outro. No desenvolvimento do conceito de awareness semântica, o capítulo aborda o papel da poesia, do diálogo interno e das metáforas como recursos para aprofundar a compreensão das experiências e a expressão genuína do self. Esses elementos facilitam uma comunicação mais integrada entre o verbal e o não verbal, promovendo uma compreensão relacional em que cada palavra é acolhida em sua totalidade e singularidade. A linguagem, nesse contexto, se revela como uma ponte que conecta o ser com o outro, transcendendo o campo das palavras para criar um espaço de encontro e transformação.
Palavras-chave: Linguagem - Semântica - Dialógica - Fenomenologia - Awareness.

Abstract: This chapter explores semantic awareness as an important aspect for creating authentic and profound relationships in therapeutic practice and human communication. Inspired by Martin Buber's dialogical perspective and phenomenology, semantic awareness is presented as a skill that goes beyond the literal meaning of words, encompassing intentionality, affectivity, and context. By listening to what is said and what is implied, the therapist is invited to listen without judgment, allowing the client to fully express themselves. Through a relational and humanistic practice, language transcends its informative function, transforming into a means of authentic connection and welcoming the other. In developing the concept of semantic awareness, the chapter discusses the role of poetry, internal dialogue, and metaphors as resources to deepen the understanding of experiences and the genuine expression of the self. These elements facilitate more integrated communication between the verbal and non-verbal, promoting a relational understanding in which each word is embraced in its entirety and uniqueness. Language, in this context, reveals itself as a bridge connecting the self with the other, transcending the realm of words to create a space for encounter and transformation.

Keywords: Language - Semantics - Dialogical - Phenomenology - Awareness.

Resumen: Este capítulo explora la conciencia semântica como un aspecto importante para crear relaciones autênticas y profundas en la práctica terapêutica y en la comunicación humana. Inspirada en la perspectiva dialógica de Martin Buber y en la fenomenología, la conciencia semântica se presenta como una habilidad que va más allá del significado literal de las palabras, abarcando intencionalidad, afectividad y contexto. Al escuchar tanto lo que se dice como lo que se implica, el terapeuta es invitado a escuchar sin juicios, permitiendo que el cliente se exprese plenamente. A través de una práctica relacional y humanista, el lenguaje trasciende su función informativa, transformándose en un medio de conexión autêntica y de acogida al otro. Al desarrollar el concepto de conciencia semântica, el capítulo analiza el papel de la poesía, el diálogo interno y las metáforas como recursos para profundizar la comprensión de las experiencias y la expresión genuína del yo. Estos elementos facilitan una comunicación más integrada entre lo verbal y lo no verbal, promoviendo una comprensión relacional en la que cada palabra es acogida en su totalidad y singularidad. El lenguaje, en este contexto, se revela como un puente que conecta el yo con el otro, trascendiendo el ámbito de las palabras para crear un espacio de encuentro y transformación.
Palabras clave: Lenguaje - Semântica - Dialógico - Fenomenología - Conciencia.

* Universidade Federal do Acre (UFAC). Email: patricia.yano@ufac.br . Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-7901-0765>



As Palavras no Palco

Para escrever este capítulo sou tocada pelas experiências de cada início de uma nova turma na supervisão de estágio clínico supervisionado, no serviço-escola de psicologia da Universidade Federal do Acre. É o momento quando vivencio um misto de sensações em que figuram curiosidade e pressa. Essas sensações, que emergem do contato com os supervisionandos são, nostalgicamente, familiares para mim: memórias da minha própria experiência enquanto psicoterapeuta em formação.

Um dos maiores desafios que encontro em cada supervisão é convidar os terapeutas em formação a escutarem suas próprias palavras. Muitos, acostumados a um modo acelerado e automático de falar, parecem ter anestesiado o encanto de escutá-las, incluindo o silenciar. No contexto do serviço-escola de psicologia, o exercício de transcrever acaba por se tornar outro fardo: diante dos tantos “tenho quê”, palavras e mais palavras formam um barulho, por vezes, incompreensível. Perde-se a grande graça de ser psicoterapeuta: escutar com abertura para o desdobramento dos sentidos. Foi dessa experiência que escolhi, dentre os processos psicológicos básicos, escrever sobre a linguagem e, mais especificamente, tecer reflexões sobre a *awareness* semântica, trazendo ao palco a palavra e seu sentido. E, para tal, realizar interlocução destes com a Dialógica Buberiana, a fenomenologia e o conceito de *awareness* em Gestalt-terapia.

Quando falo em escutar a palavra, refiro-me a ouvir tanto a palavra quanto o intervalo entre elas — aquele silêncio (Yano, 2023), seja breve ou prolongado, carregado de significado. Escuto a entonação, a ênfase, a forma como a palavra é pronunciada. Percebo também a escolha das palavras: o uso de termos tabus ou palavrões, que frequentemente carregam uma intensidade elevada por conta das normas sociais e culturais que as cercam; ou o uso de eufemismos, que suavizam impactos que, de outra forma, seriam mais contundentes.

Escutar a palavra é um caminho de desconstrução, para a construção de uma nova forma que inclui a sua palavra e a palavra do outro, ambas curiosamente apreendidas. A palavra que uma pessoa articula está repleta de sentidos integrados pelas suas experiências de vida. E nela moram afetos que ali se abrigaram. A palavra é, portanto, uma morada de afetos e de intencionalidade.

As palavras capturam nuances emocionais e experiências que são exclusivas das culturas que as originaram, demonstrando a beleza e a profundidade da diversidade linguística. Diferentes línguas, diferentes palavras, sentidos únicos lançando estéticas. Algumas palavras evocam sensações específicas e únicas que são intraduzíveis (Sanders, 2014). Aqui estão alguns exemplos:

Tabela 01: palavras com sentidos únicos em diferentes línguas
Fonte: Sanders (2014). Tradução livre

Aware [Japonês]: perceber algo bonito e efêmero.	Boketto [Japonês]: olhar vagamente para o vazio, sem pensar em nada específico.
Forelsket [Norueguês]: contatar a alegria de estar apaixonado.	Gurfa [Árabe]: reter uma quantidade de água em uma mão.
Hiraeth [Galês]: ansear nostalgicamente por um lar que nunca se poderá voltar ou que talvez nunca tenha existido.	Jayus [Indonésio]: escutar uma piada tão sem graça que só resta rir.
Kilig [Tagalog]: Experimentar algo romântico que produz sensação de borboletas no estômago.	Komorebi [Japonês]: Ver a luz do sol ser filtrada pelas folhas das árvores.
Meraki [Grego]: Fazer algo com alma, criatividade e amor, tornando-a parte de si.	Naz [Urdu]: Sentir orgulho e confiança oriundos da aceitação incondicional de alguém
Razliubt [Russo]: Sentir um agridoce provocado pelo término de uma paixão.	Saudade [Português]: Sentir profunda nostalgia e melancolia por algo ou alguém ausente.
Vacilando [Espanhol]: Experimentar a viagem como mais importante que o destino.	Wabi Sabi [Japonês]: Apreciar a beleza como imperfeita, incompleta e impermanente.

As línguas do mundo não apenas expressam ideias e objetos, mas também moldam como seus falantes percebem e compreendem a realidade. Caleb Everett, em suas pesquisas sobre línguas amazônicas como o Tupi Kawahib, revela que conceitos frequentemente considerados universais, como tempo, espaço e números, variam amplamente entre culturas. Enquanto algumas línguas possuem uma rica terminologia para descrever o tempo, outras, como o Tupi Kawahib, carecem de uma definição clara desse conceito.



Essas variações linguísticas, conforme discutido por Everett (2017, 2023), questionam a ideia de uma experiência humana universal e destacam o papel da linguagem na organização das experiências e compreensões culturais do mundo. Suas investigações sublinham a relevância da diversidade linguística para o estudo das relações entre linguagem e cognição, evidenciando como os idiomas moldam diferentes formas de pensar e interagir com a realidade.

A linguagem é um tecido de significados interligados a uma visão de mundo específica, e cada tentativa de tradução é, ao mesmo tempo, um ato de interpretação, que inevitavelmente reflete escolhas sobre o que destacar, omitir ou adaptar. Assim, traduzir não é meramente passar palavras de um idioma para outro, mas buscar reconstruir sentidos dentro das limitações e possibilidades do sistema linguístico de destino.

Na língua japonesa por exemplo, o conceito de *Ma* 間, que é composto pelos elementos “porta” (門) e “sol” (日), vai além de um simples intervalo ou pausa; ele encapsula a ideia de espaço significativo, um vazio que carrega potencial, expressão e significado. *Ma* é o silêncio entre as notas musicais, a pausa no diálogo, o espaço entre os elementos de um arranjo artístico. Não se trata de ausência, mas de presença do vazio, que permite que o restante se destaque e seja compreendido em sua totalidade. Traduzir o *Ma* para outra língua é um desafio que evidencia uma verdade essencial: nenhuma tradução é absolutamente literal. Não se traduz um sistema linguístico ou cultural em sua totalidade, mas sim aproximações que tentam capturar as nuances do original.

A Linguagem como Processo Psicológico Básico

Enquanto a palavra (unidade) é um elemento particular, a linguagem (sistema) abrange a forma como essas palavras se combinam e se interrelacionam para transmitir significados complexos, emoções, intenções e sutilezas culturais – a semântica.

A linguagem, como sistema, vai além das palavras isoladas; ela incorpora também tons, gestos, silêncios e contextos que conferem profundidade e riqueza à comunicação humana. Sendo um processo psicológico essencial, a linguagem tece a trama de nossa experiência, dando forma não apenas ao que expressamos, mas também ao modo como sentimos, intencionamos e compreendemos o mundo.

Mais do que simples troca de informações, ela carrega emoções, intenções e significados moldados pelas interações que vivemos e pelos contextos únicos de cada ser. Escutar a palavra e seu processo, com profundidade é um convite para reconhecer a complexidade desses processos, permitindo que vejamos a fenomenologia individual com maior clareza e compreensão.

A linguagem é como um espelho dos processos psicológicos básicos, refletindo ideias de espaço, tempo, matéria, causalidade, sexualidade, intimidade, poder, justiça, divindade, degradação, perigo, bem-estar e liberdade. Cada um desses conceitos está impregnado na forma como usamos as palavras, que, ao mesmo tempo, revelam e constroem nossa percepção de realidade. Em nossa percepção e cognição, conceitos espaciais e temporais, como “perto”, “longe”, “antes” e “depois”, nos ajudam a navegar e dar sentido ao mundo. A causalidade e a matéria, codificadas em verbos como “causar”, “mover”, “criar” e “destruir”, desenham nosso entendimento sobre as forças e transformações do mundo.

A linguagem, como um sistema de símbolos vivos, permite que os seres humanos expressem e compartilhem pensamentos, sentimentos e experiências, sendo essencial para moldar nossa percepção e ação no mundo. Segundo Hayakawa (1972), a linguagem possui três funções centrais: a função informativa, que transmite informações objetivas e descreve o mundo; a função emotiva, que expressa emoções e cria pontes afetivas entre as pessoas; e a função diretiva, que orienta e influencia comportamentos por meio de pedidos e instruções.

“Eu estou feliz”

A linguagem possui uma **função informativa**, que se refere à capacidade de transmitir informações objetivas ou descrever a realidade. Quando uma pessoa diz “eu estou feliz”, está informando sobre seu estado emocional, compartilhando um dado percebido como verdadeiro naquele momento. Essa afirmação descreve a vivência interna do falante, traduzindo-a em palavras compreensíveis pelo outro. Assim, a função informativa permite a construção de uma ponte intersubjetiva, transformando experiências subjetivas em mensagens claras e acessíveis, fundamentais para o entendimento mútuo.

A **função emotiva** da linguagem expressa sentimentos e cria conexões afetivas entre as pessoas. Quando alguém diz “eu estou feliz”, o tom de voz, a expressão facial e o contexto reforçam o componente emocional da mensagem, permitindo que o ouvinte perceba e talvez compartilhe a alegria do falante. Essa função dá visibilidade à qualidade experiencial do momento vivido, ampliando o campo de relação e empatia. A linguagem, nessa função, transcende o mero compartilhamento de dados, tocando diretamente as emoções do interlocutor e promovendo laços afetivos.

Por fim, a **função diretiva** orienta e influencia comportamentos, mesmo quando não há uma instrução explícita. No exemplo “eu estou feliz”, o falante, de forma implícita, pode sugerir uma reação do ouvinte, como perguntar o motivo da felicidade, celebrar junto ou ajustar o tom da interação para algo mais positivo. Essa função reflete como a linguagem atua como um convite à ação, organizando o comportamento do outro de maneira sutil e eficaz. Dessa forma, a função diretiva demonstra o poder da linguagem em moldar interações e influenciar a dinâmica relacional.

A linguagem emocional expressa nossos afetos mais profundos: palavras como “amor”, “desejo” e “paixão” evocam estados intensos, enquanto termos como “medo”, “risco” ou “ameaça” despertam respostas psicofisiológicas,



fundamentais à sobrevivência e ao equilíbrio. Quando falamos de bem-estar, usamos termos como “segurança”, “saúde” e “felicidade”, que refletem e sustentam nosso estado emocional.

Os princípios de poder e justiça, impregnados de sentidos sociais e políticos, surgem em palavras como “autoridade”, “direito”, “equidade” e “liberdade”, que orientam nossas tomadas de decisões e motivam nossas ações. E o livre-arbítrio, tão essencial à experiência humana, se manifesta em escolhas verbais como “decidir”, “escolher” e “determinar”. Crenças e valores, como as ideias de “sagrado”, “profano”, “honra” e “vergonha”, ancoram-se na linguagem, trazendo à tona o que é considerado básico à nossa visão de mundo.

Essas compreensões, que inicialmente se formam na teia das relações humanas, revelam seu significado profundo por meio de uma relação dialógica e uma escuta fenomenológica, em que a palavra ganha energia, vida e sentido no campo da experiência compartilhada.

Perspectiva Dialógica sobre a Linguagem

Quando Martin Buber [1878-1965] explorou sobre o mundo que falamos, ele apresentou a linguagem sob três formas de existência: como continuidade presente, posse potencial e ocorrência atual. Essas formas ilustram o modo dinâmico como a linguagem se manifesta na experiência humana e revelam sua natureza viva e interativa. Buber (1974) sublinha que a linguagem não é apenas um instrumento de transmissão de informações, mas um meio pelo qual a existência do outro é acolhida e respeitada no diálogo.

Em sua obra fundamental *Eu e Tu*, Buber (1974) explora a profundidade das relações humanas por meio do conceito de “diálogo genuíno”, que ele descreve como uma troca em que ambos os participantes se abrem para o encontro autêntico. No contexto da awareness semântica, o “Eu-Tu” de Buber não se refere a uma mera conversa, mas a uma presença plena e uma escuta profunda do outro, como um ser completo e autônomo, em oposição ao “Eu-Isso”, que objetifica o interlocutor. No trabalho terapêutico, essa compreensão de Buber sobre a comunicação autêntica inspira práticas que promovem o vínculo e o acolhimento do cliente em sua totalidade, transformando a linguagem em um canal de desenvolvimento de espontaneidade.

No encontro do diálogo “Eu-Tu”, Buber revela o valor da comunicação que nasce da autenticidade, no qual o outro é acolhido em sua inteireza, visto não como objeto, mas como um ser com existência própria, um fim em si mesmo. Nesse espaço, o diálogo autêntico se torna um encontro profundo, um convite à presença, enquanto o monólogo permanece no território da superfície, centrado em si, distante do contato.

A crítica de Buber (1974) ao individualismo e à objetificação centraliza-se no uso distorcido da linguagem, que reduz o outro a um “Isso”, negando sua plena humanidade. Em contraste, a relação “Eu-Tu” promove uma linguagem vivificante que reconhece a singularidade do outro, baseada em mutualidade, presença e autenticidade, essencial para uma existência autêntica. Ele observa que a sociedade moderna enfatiza predominantemente a relação “Eu-Isso”, em que as interações são utilitárias e objetificantes, resultando em distanciamento e alienação. O verdadeiro diálogo, segundo Buber, exige presença genuína e abertura mútua, permitindo uma troca viva que valida o outro em sua totalidade.

A perspectiva da relação Eu-Tu emerge por meio de uma linguagem que convida à presença e à reciprocidade. Nesse encontro, as palavras são carregadas de vida e significado, reconhecendo o outro em sua totalidade. Em contraste, a relação Eu-Isso opera com uma linguagem que reduz o outro a um objeto, descrevendo-o e categorizando-o, distanciando-se do contato autêntico.

O diálogo genuíno é o espaço onde a linguagem se torna encontro, e as palavras surgem espontâneas, revelando o ser e sustentando a presença verdadeira. Em sua ontologia da relação, as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso não são meras expressões; elas instauram modos distintos de existir: o Tu convoca o campo da mutualidade e da presença viva, enquanto o Isso delimita um espaço de separação e objetificação, afastando o encontro genuíno.

A comunicação genuína floresce no diálogo, em que cada palavra é um ato de entrega e de abertura, um instante de presença mútua que respira. Buber reconhece a dança entre o diálogo e o monólogo, vendo no diálogo genuíno um caminho de conexão viva, no qual as palavras, livres e significativas, têm o poder de tecer um espaço de compreensão e de respeito recíproco.

Para Buber (Biemann, 2002) a experiência humana se enraíza em uma habilidade única: o distanciamento primordial, um movimento que permite ao ser humano perceber o mundo como uma unidade independente e inteira. Esse distanciamento, porém, não é isolamento; ele abre o caminho para a relação. Em uma simultaneidade viva, a pessoa, ao reconhecer o mundo em sua autonomia, entra em contato com ele de forma contínua e significativa. Assim, distanciamento e relação se entrelaçam, permitindo uma interação profunda que se reflete na própria linguagem – tanto como expressão de uma separação essencial quanto como um elo que nos conecta ao todo da existência.

A linguagem para Buber, pulsa como princípio vital da existência humana, em que o “distanciamento primordial” e a “entrada em relação” se entrelaçam num movimento essencial de criação de sentido. Esse distanciamento permite ao sujeito perceber o mundo em sua alteridade, nomear suas experiências e, assim, dar forma aos significados que emergem. Em contrapartida, a entrada em relação abre espaço para o ato de comunicação autêntica, na qual a troca de sentidos constrói uma compreensão compartilhada, refletindo a intersubjetividade como campo de encontro. A linguagem distingue o ser humano, permitindo que ele transcenda o imediato e explore as dimensões do abstrato, desenhando um campo de conhecimento que se organiza e se partilha. E, além de ser um veículo para o entendimento, a linguagem toca o espírito, expressando o vivido e o sagrado, e conectando as presenças num



campo de realidade profunda e partilhada (Biemann, 2002).

A palavra e a linguagem se revelam então como portas para que o ser autêntico de cada um venha à tona e a comunicação flua espontaneamente, como expressão genuína do encontro. Buber diferencia a imposição – que sufoca o verdadeiro eu do outro – do desdobramento, que é o caminho do crescimento mútuo e profundo. O diálogo autêntico diálogo autêntico, para ele, deve estar livre de máscaras e pretensões, sendo um convite à presença genuína e à aceitação da existência do outro. Assim, o entendimento mútuo floresce a partir da autenticidade e da entrega, em que a palavra e a linguagem são instrumentos de uma presença verdadeira, que nutre o campo relacional e permite que o ser real de cada um se revele por inteiro (Buber, 1957).

A ética da intersubjetividade em Buber se revela na linguagem do encontro, em que o Eu-Tu é tecido com responsabilidade e reconhecimento mútuo. As palavras, nesse contexto, carregam uma presença viva e tornam-se veículos de moralidade, pois é por meio delas que os seres humanos se comprometem genuinamente uns com os outros. No diálogo autêntico, a linguagem além de comunicar, cria um espaço onde a ética emerge como compromisso real, sustentando o vínculo e a integridade do encontro (Friedman, 2002).

Atitude Fenomenológica na Escuta da Palavra

A atitude fenomenológica propõe que a experiência direta e subjetiva seja o ponto de partida para compreender o cliente, valorizando como os fenômenos emergem na consciência e como o “eu” se constitui na interação com o mundo. Essa abordagem nos permite adentrar mundos pessoais que não são nossos, compreendendo as vivências e significados que cada pessoa carrega dentro de seu contexto social e individual.

Segundo Holanda (1997), a atitude fenomenológica é uma escuta ativa e uma observação sensível, em que o terapeuta suspende julgamentos e interpretações, permitindo que os fenômenos apareçam em sua forma autêntica. Esse estado de abertura exige a *epoché*, ou suspensão de julgamentos, o que facilita uma compreensão pura e desprovida de preconceitos da experiência do cliente. Nesse contexto, “ir às coisas mesmas” significa captar as nuances e significados das palavras na forma como o cliente as traz, percebendo que toda consciência é intencional e sempre direcionada a algo específico. Essa escuta intersubjetiva transforma a relação terapêutica em um campo de entendimento mútuo, promovendo uma conexão profunda e empática com o cliente.

A *awareness* semântica, ou consciência semântica, é uma expressão direta dessa intencionalidade da consciência, pois envolve a capacidade de perceber e atribuir significados às experiências e conceitos de forma consciente e intencional. A redução fenomenológica, método essencial dessa abordagem, permite que o terapeuta suspenda seus preconceitos e se aproxime da essência do que é trazido pelo cliente, oferecendo uma percepção mais pura dos significados sem que sejam distorcidos por interpretações prévias. A prática dessa atitude fenomenológica exige que o terapeuta esteja plenamente presente ao que o cliente expressa, acolhendo sua subjetividade em sua totalidade.

Amatuzzi (2009) reforça a importância dessa escuta dialógica e compreensiva, na qual a autonomia e a subjetividade do cliente são acolhidas e valorizadas. Esse enfoque humanista se traduz em uma conexão autêntica e empática, no qual o mundo vivido do cliente é honrado e sua autonomia é respeitada.

Dessa forma, a fenomenologia não só oferece uma base teórica para a prática humanista, mas promove uma escuta que revela os significados subjacentes, enriquecendo o encontro terapêutico e fomentando uma compreensão verdadeira e transformadora.

Awareness Semântica

A *awareness* semântica nos convida a olhar com curiosidade para as palavras que usamos e os significados que elas carregam. Imagine uma cliente dizendo: “Não fui uma criança feliz.” O que será que “feliz” significa para ela? Talvez esteja falando de momentos de alegria, de relações, ou até de algo que faltou. Uma pergunta simples como “O que você lembra quando pensa nisso?” já pode abrir caminhos. Agora pense em alguém dizendo: “Sou uma pessoa vazia.” Será que ela sente falta de propósito, de emoções ou está se referindo a algo no corpo? Podemos perguntar: “Essa sensação tem uma cor ou textura para você?” E quando ouvimos “não consigo me expressar”, que tal explorar o que a impede: será que são as palavras, as emoções, ou a sensação de não ser ouvida? Por fim, “minha vida não faz sentido” é uma abertura para descobrir o que “sentido” representa — propósito, compreensão, ou algo mais. Essas palavras, quando ouvidas com atenção, podem nos guiar para conversas mais profundas e significativas, ajudando o cliente a entender e ressignificar suas experiências.

A *awareness* semântica, ou consciência semântica, é uma compreensão sensível e aprofundada do significado das palavras, essencial para a criação de relações autênticas. Inspirando-se na visão de Martin Buber sobre a linguagem como canal vivo para encontros genuínos, a *awareness* semântica nos permite não apenas expressar nossos pensamentos e sentimentos, mas também acolher plenamente o outro. Esse conceito envolve captar as nuances, intenções e emoções presentes na fala, percebendo que cada palavra carrega um universo de significados que se revela no contexto da interação.

Ao exercer a *awareness* semântica, o ouvinte é convidado a uma escuta ativa, desprovida de preconceitos e interpretações automáticas. Esse posicionamento permite uma comunicação mais verdadeira, em que cada palavra é compreendida em sua profundidade, e a linguagem cumpre seu papel de facilitadora de encontros humanos genuínos.



Essa atenção ao significado possibilita um diálogo autêntico, onde o outro é reconhecido em sua totalidade e singularidade, promovendo uma conexão que transcende a superficialidade e possibilita que o verdadeiro “eu” se manifeste.

Sanford (2006), em seu artigo “Semantics in Psychology”, explora as várias dimensões do significado linguístico, incluindo a semântica lexical (palavras isoladas) e a semântica de discurso (construção de significado em contextos amplos). Um conceito especialmente útil para a *awareness* semântica é a “subespecificação”, a compreensão de significados de forma prática e essencial, sem necessidade de análise completa a cada interação. Na prática terapêutica, essa ideia implica estar atento aos significados que surgem de forma espontânea e natural, ajudando o terapeuta a captar as palavras do cliente no nível necessário para a compreensão sem prejudicar o fluxo da interação.

De acordo com Sanford (2006), o significado das palavras e frases vai além da definição literal, sendo moldado pela forma como são utilizadas no contexto humano. A *awareness* semântica abrange desde a semântica lexical, que analisa palavras isoladas, até a semântica de discurso, que considera a conexão de frases em diálogos e narrativas mais amplas. Sanford distingue entre palavras de conteúdo (como substantivos e verbos), que trazem substância ao discurso, e palavras funcionais (como preposições e conectivos), que conectam ideias. Captar essas sutilezas nos ajuda a compreender a fluidez e o sentido do discurso nas interações.

Sanford também explora a noção de significado incorporado, destacando que os significados são moldados por nossas experiências físicas e contextos de vida. Isso reforça a importância da *awareness* semântica, que acolhe não só as palavras, mas o campo de significados emergente no contexto da interação.

O conceito de subespecificação, ou seja, captar os significados o suficiente para a compreensão imediata, nos ensina que nem todo significado precisa ser detalhado, mas sim acolhido no que é essencial para a conexão. Esse processo envolve uma escuta que se afasta de expectativas e julgamentos, permitindo que o significado genuíno se revele no encontro.

A subespecificação é como perceber uma figura emergindo no campo ao entardecer: você não enxerga todos os detalhes, mas o suficiente para que a Gestalt se forme e faça sentido. Não importa a cor da roupa ou a expressão do rosto, o contorno já é um convite à presença, à história que se desdobra no encontro, se você permitir que o contato se aprofunde. Imagine que um cliente diz: “Eu me sinto perdido, como se estivesse andando em um labirinto sem saída.” Nesse momento, o terapeuta não precisa compreender detalhadamente o “labirinto” – suas cores, formas ou mesmo sua configuração exata – para se conectar com a experiência emocional expressa pelo cliente. O sentido emergiu que é a sensação de estar perdido e sem direção.

Na perspectiva gestáltica, a *awareness* semântica é vista como um processo relacional, em que cada palavra é parte de um todo que compõe a experiência da comunicação. Assim como na Psicologia da Gestalt, a palavra individual (parte) é influenciada e enriquecida pelo contexto mais amplo (todo) da interação, e é somente na consideração desse todo que a compreensão plena emerge. A *awareness* semântica, portanto, convida o ouvinte a integrar tanto as nuances das palavras quanto o contexto maior, promovendo uma percepção holística que acolhe o encontro humano em toda sua profundidade.

A *awareness* semântica é um recurso vital para nutrir o campo relacional, transformando a palavra em uma expressão viva e autêntica do ser. Ao enriquecer o diálogo e fortalecer o vínculo, ela possibilita uma presença respeitosa e verdadeira, que valoriza a singularidade do outro e promove um crescimento mútuo. Essa consciência semântica sustenta o diálogo humano em sua essência, criando um espaço onde o significado pode florescer e o ser pode se desdobrar no campo do encontro.

[Alguns] Recursos Facilitadores da *Awareness* Semântica:

Poesia

A expressão poética emerge como um portal organísmico para a resolução de conflitos internos, funcionando como facilitadora da *awareness* semântica. Enquanto na verbalização neurótica, a fala dissipa a energia, encobrindo necessidades profundas e reprimindo-as, sem contato genuíno, sem *awareness* e, portanto, sem a autenticidade no campo de comunicação. A poesia, diferentemente, atua como uma fala concentrada e viva, uma expressão autêntica que integra sentimentos e ideias em uma Gestalt completa. É uma atividade organísmica, em que a fala não apenas comunica, mas organiza e assimila conflitos, dando forma às necessidades que se tornam presentes e podem ser experienciadas de modo autêntico. A poesia é uma expressão de perda do controle egóico. “A poesia é, portanto, o contrário exato da verbalização neurótica, pois é a fala como uma atividade orgânica que soluciona problemas, é uma forma de concentração” (Perls et al., 1997, p. 131).

Enquanto arte, a poesia incorpora o todo da experiência, expressando-se por meio de uma estrutura completa, com início, desenvolvimento e fim. Isso a distingue da fala cotidiana, que muitas vezes depende de elementos contextuais e do comportamento do ouvinte para se fazer completa. Na poesia, as palavras por si só carregam a experiência e o significado, intensificando a comunicação com ritmo, sentimento e imagens vivas. “Um poema resolve um problema que pode ser resolvido somente pela invenção verbal, ao passo que a maior parte da fala se dá em situações em que a solução exige também outros tipos de comportamento” (Perls et al., 1997, p. 131).

Na busca pela *awareness* semântica, a poesia revela-se como um caminho de encontro com os elementos genuínos da experiência, permitindo que o indivíduo distinga o que é autêntico daquilo que é um introjeto, uma voz que se instalou, mas não lhe pertence verdadeiramente. A poesia, assim, abre espaço para uma existência mais



plena, enquanto, em contraste, a verbalização neurótica se expressa como uma encenação retórica – reclamações, justificativas, críticas – padrões fixos que a pessoa repete em um cenário que não é real, mas imaginário. Esse automatismo rígido aprisiona o falante em cenas inacabadas e introjetadas, ilustrando um campo de comunicação desconectado e fragmentado, no qual a expressão autêntica não encontra seu espaço para florescer.

Diálogo Interno

Inspirado pela técnica da “Cadeira Vazia”, podemos convidar o cliente a explorar os diálogos internos entre as diferentes vozes de si. Em um espaço seguro, ele é incentivado a dar voz a cada parte, permitindo que uma expressão de si diga e outra responda, enquanto observa atentamente as palavras escolhidas, suas nuances e os significados que emergem com profundidade. Nesse encontro de partes, revela-se uma compreensão dos conflitos internos e dos introjetos que habitam seu campo, trazendo à luz a influência desses elementos na comunicação. É um momento de escuta integral, no qual cada parte é ouvida, e o self começa a clarear suas próprias intenções e caminhos.

Focando no “Aqui-Agora” da Linguagem

Podemos convidar uma pessoa a relatar sua experiência no momento presente, incentivando-o a usar a primeira pessoa e formas ativas e auto afirmativas básicas como «Eu estou...»; isto pode ajudar a fortalecer a conexão de alguém com o que está acontecendo naquele instante, facilitando a revelação de distorções linguísticas e interpretações introjetadas. Essa prática também pode ajudar na percepção da função da linguagem, que pode ser usada para defletir ou enfatizar certos aspectos da experiência.

Metáforas e Imagens Pessoais

Quando o cliente encontra nas metáforas e imagens pessoais um meio de traduzir sentimentos e situações que lhe parecem complexas, ele abre um canal para os significados profundos, aqueles que habitam o silêncio do que não está reflexivo. Nesse experimento, a *awareness* semântica emerge como quem nasce das profundezas, permitindo que as emoções fluam em palavras visualmente carregadas. Assim, o cliente desenha com palavras o contorno de suas sensações e, ao fazer isso, aproxima-se mais claramente do sentir que cada imagem ou metáfora desperta em seu ser. A metáfora se torna uma ferramenta existencial para o terapeuta, possibilitando a navegação pelas águas profundas dos sentimentos, pensamentos e experiências comunicadas, tocando a essência do ser humano em sua expressão mais autêntica.

Lakoff & Johnson (1980) em *Metaphors We Live By* revela como as metáforas estruturam nosso pensamento e como estas são fundamentais para compreender a experiência humana. No contexto da *awareness semântica*, as metáforas tornam-se ferramentas valiosas para acessar significados profundos e frequentemente implícitos nas palavras do cliente. Compreender e explorar as metáforas que o cliente usa em suas falas facilita o terapeuta a “entrar” na realidade subjetiva do cliente, captando as nuances de suas vivências emocionais. Essa prática também permite uma comunicação mais rica e autêntica, em que sentimentos complexos podem ser expressos e explorados.

A metáfora vai além da palavra: é uma ferramenta de contato com aquilo que é difícil ou doloroso de nomear, um meio de dar forma ao indizível. Ao transformar sentimentos complexos em imagens tangíveis, a metáfora permite que naveguemos por sombras internas, trazendo clareza onde antes havia escuridão. Ela organiza conceitos com base em nossa experiência física e cultural, refletindo os valores que moldam uma cultura. No espaço terapêutico, escutar as metáforas dos clientes revela padrões semânticos profundos, trazendo à tona crenças, medos e desejos. Assim, a linguagem se torna um espelho do mundo interior, o qual o terapeuta, ao escutar atentamente, penetra no sentido profundo das palavras.

Desconstrução de Introjetos

O terapeuta pode convidar o cliente a mergulhar nas palavras que ele tantas vezes repete – “eu devo”, “eu não posso” – e, juntos, desvelam as origens dessas vozes. Quem as colocou ali? De onde nasceram essas crenças? Nesse movimento, facilitamos o desatar de nós antigos da fala, revelando o que é realmente sentido e acreditado. É um caminho delicado e precioso, em que a autenticidade floresce no discurso, e o self encontra uma voz mais verdadeira, uma fala que nasce de dentro, atualizado dos ecos do passado.

Linguagem Corporal

Pela observação atenta dos gestos e movimentos que dançam junto às palavras, o cliente pode perceber as mensagens semânticas escondidas e as incongruências entre o que fala e o que seu corpo expressa. Esse experimento pode expandir a *awareness* semântica, convidando a uma coerência entre a fala e o corpo, entre o dizer e o sentir, facilitando uma comunicação mais plena e integrada, em que o verbal e o não verbal possam caminhar juntos.

Amplificação e Exploração de Palavras

O terapeuta pode convidar o cliente a dar voz aos sentimentos, a repetir e a falar mais alto, explorando diversos tons e palavras alternativas para tocar a mesma experiência. Nesse mergulho nas camadas da fala, o cliente descobre as sutilezas que cada tom carrega, percebendo como as nuances verbais podem moldar o sentido e a per-



cepção de suas palavras. Nesse exercício, desvela-se uma *awareness* semântica mais profunda, na qual cada variação da expressão traz à luz novos contornos da emoção, revelando o que antes estava em silêncio.

Contatando a minha palavra

Imagine por um instante as palavras que você usa para falar sobre si mesmo. Como elas soam? São leves, como uma brisa que afaga, ou pesadas, como uma pedra que você carrega? Agora pense nas palavras que ficam não ditas, escondidas entre os espaços do silêncio. Elas também têm vida, histórias e significados que aguardam para emergir no encontro.

A *awareness* semântica nos convida a estar atentos não apenas ao que é dito, mas ao universo que cada palavra carrega. Mais do que sons articulados, as palavras são como portais, abrindo caminhos para afetos, memórias e intenções. Quando um cliente diz: “Não sou capaz”, o que será que ele quer realmente expressar? É o medo do julgamento? A dor de falhas passadas? Ou talvez a falta de suporte no presente? Ao escutarmos com curiosidade e sem pressa, abrimos espaço para que o sentido floresça.

Além da Palavra

Na sociedade atual, impregnada de pressa e ansiedade, há uma busca incessante por respostas imediatas e certezas rígidas, sustentando o positivismo que oferece soluções prontas e verificáveis. No entanto, essa perspectiva, ao tentar reduzir a complexidade do ser a dados e observações superficiais, acaba por ignorar a profundidade e a riqueza das experiências pessoais e das relações autênticas. Paradoxalmente, é ao aceitar o ser como ele é, ao nos entregarmos ao diálogo genuíno e ao explorar a essência do encontro inter-humano, como sugeriu Martin Buber, que nos aproximamos de um caminho mais verdadeiro para o cuidado e a plenitude.

Aqui, a *Awareness Semântica* assume uma importância significativa, pois permite que cada palavra seja acolhida e compreendida em sua totalidade, revelando as nuances e ressonâncias que vão além das definições superficiais. Essa consciência é potencialmente transformadora: ela aprofunda as interações, facilita um diálogo autêntico e promove uma conexão genuína entre as pessoas, tornando o encontro mais humano e vivo.

Resgatar essa autenticidade e a profundidade do vínculo humano, que transcende a análise científica fria e rígida, é um caminho contra a superficialidade e o distanciamento que dominam o cotidiano contemporâneo. Ao promovermos uma escuta mais plena e um diálogo que respeita a complexidade do outro, construímos uma coletividade mais consciente e humanamente conectada, em que o humano encontra espaço para se expressar e se expandir.

Ao fim deste caminho, reconheço que a linguagem, em sentido profundo e ativo, transcende a palavra dita ou escrita. Ela não se limita a estruturas fixas ou à simples transmissão de ideias; é um campo vivo, um espaço de encontro, a qual cada gesto verbal se torna uma abertura para a experiência compartilhada. Na psicoterapia, a palavra se expande para além do “Isso”, do fixo, e se revela como um fluxo contínuo de significados, em que o que se diz e o que se escuta criam juntos uma realidade viva e cocriada.

Estar presente no “ser-com-outro” é atualizar a continuidade da existência, em que cada palavra, cada silêncio, é uma expressão de nossas profundezas. Nesse presente contínuo, encontramos o potencial de cada experiência já vivida, ecoando e esperando ser redescoberta, ressignificada e elevada. No diálogo, a palavra se torna espaço de transformação, acolhendo o passado, habitando o agora e abrindo-se para o novo.

A linguagem se frutifica em sua ocorrência atual, transcendendo o som e como um ato de doação e de presença. É na troca genuína que ela floresce, atravessando o espaço entre o falante e o ouvinte, envolvendo, tocando e transformando ambos. A palavra, aqui, não pertence a nenhum de nós individualmente; ela reside no entre, no espaço oscilante onde o encontro ganha forma e significado. A linguagem é viva, atualizante e atualizadora.

Transcender as palavras é compreender a linguagem como um movimento criativo, que se forma e se renova no fluxo do diálogo. Na escuridão da incerteza, na fricção do encontro, a palavra se transforma em poesia, em criação. E no *entre* da palavra e do silêncio, descobrimos o sentido, o propósito e a beleza da linguagem enquanto vida que pulsa e nos une. Assim, a linguagem vai além do que pode ser capturado em palavras. Ela se torna presença, diálogo, um testemunho da experiência compartilhada, a qual a continuidade e a totalidade da existência se revelam em cada encontro.

Finalizo este artigo com um convite para que cada leitor se permita resgatar o encanto e a profundidade do encontro humano que a palavra proporciona. Assim como nas primeiras sessões de supervisão clínica, em que o exercício de ouvir a própria voz e a voz do outro exige coragem e paciência, também a *awareness* semântica se desdobra como um processo contínuo, em que cada palavra ganha peso, cor e sentido.

A escuta qualitativa, que transcende o simples conteúdo verbal, exige que estejamos presentes ao momento e à pessoa diante de nós. É por meio da atenção ativa ao que é dito, ao que silencia e ao que se revela nas entrelinhas que o diálogo terapêutico se torna um campo fértil para a transformação. Na relação Eu-Tu, como nos ensinou Buber, cada encontro é uma oportunidade de sermos tocados pelo outro em sua totalidade, com suas nuances e complexidades, abrindo espaço para uma comunicação que, além de compreender, acolhe.

Que cada futuro terapeuta se permita a descoberta da linguagem como uma expressão viva de si e do outro, uma ponte para acessar o campo relacional em sua riqueza. E que, na prática da escuta, possamos constantemente recordar a importância da *awareness* semântica: um meio para promover encontros genuínos, na



qual a palavra deixa de ser apenas som e se transforma em um caminho de compreensão e de conexão profunda. Assim, a prática psicoterapêutica se eleva, revelando-se para além de um ato técnico, mas com sentido humano e transformador.

Referências

- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia* (Campinas, SP), 26(1), 93-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Amatuzzi, M. M. (2016). *O resgate da fala autêntica na psicoterapia e na educação*. Campinas, SP: Átomo e Alínea Editora.
- Biemann, A. D. (2002). Distance and Relation (1950). In Asher D. Biemann (Org.), *The Martin Buber Reader* (pp. 206-213). https://doi.org/10.1007/978-1-137-07671-7_20
- Buber, M. (1965). Elements of the Interhuman. In M. Friedman (Ed.). *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman* (pp. 62-78). New York: Harper & Row.
- Buber, M. (1974). *Eu e Tu* (N. A. Von Zuben, Trad., 2ª ed. revista). São Paulo: Editora Moraes. (Trabalho original publicado em 1923)
- Everett, C. (2017). *Numbers and the making of us: Counting and the course of human cultures*. Harvard University Press.
- Everett, C. (2023). *A myriad of tongues: How languages reveal differences in how we think*. Oxford University Press.
- Friedman, M. S. (2002). *Martin Buber: The life of dialogue*. London, UK: Routledge.
- Hayakawa, S. I. (1972). *A linguagem no pensamento e na ação*. São Paulo, SP: Pioneira.
- Holanda, A. (1997). Fenomenologia, psicoterapia e psicologia humanista. *Estudos de Psicologia*, 14(2), 33-46. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/5788>
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
- Perls, F. S., Hefferline, R. F., & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus Editorial.
- Sanders, E. F. (2014). *Lost in translation: An illustrated compendium of untranslatable words from around the world*. New York: New York, NY: Ten Speed
- Sanford, A. J. (2006). Semantics in psychology. In *Encyclopedia of Language & Linguistics* (2nd ed., Vol. 11, pp. 141-148). Amsterdam, Netherlands: Elsevier.
- Yano, L. P. (2023). Silenciar e meditar no contínuo do aqui-agora. Gestalt-terapia e espiritualidade. In Paulo de Tarso de Castro Peixoto (Org.), *Gestalt-Terapia e Espiritualidade* (pp. 60-91). Rio de Janeiro: Ecovie Edições.

Recebido em: 12.04.2024 – Aceito em: 03.12.2024



LANGUAGE TRANSCENDING WORDS: SEMANTIC AWARENESS

10.62506/phs.v6i1.279

A linguagem transcendendo palavras: Awareness semântica

LUCIANE PATRICIA YANO*

El lenguaje que trasciende las palabras: conciencia semântica

Abstract: This chapter explores semantic awareness as an important aspect for creating authentic and profound relationships in therapeutic practice and human communication. Inspired by Martin Buber's dialogical perspective and phenomenology, semantic awareness is presented as a skill that goes beyond the literal meaning of words, encompassing intentionality, affectivity, and context. By listening to what is said and what is implied, the therapist is invited to listen without judgment, allowing the client to fully express themselves. Through a relational and humanistic practice, language transcends its informative function, transforming into a means of authentic connection and welcoming the other. In developing the concept of semantic awareness, the chapter discusses the role of poetry, internal dialogue, and metaphors as resources to deepen the understanding of experiences and the genuine expression of the self. These elements facilitate more integrated communication between the verbal and non-verbal, promoting a relational understanding in which each word is embraced in its entirety and uniqueness. Language, in this context, reveals itself as a bridge connecting the self with the other, transcending the realm of words to create a space for encounter and transformation.

Keywords: Language - Semantics - Dialogical - Phenomenology - Awareness.

Resumo: Este capítulo explora a awareness semântica como um aspecto importante para a criação de relações autênticas e profundas na prática terapêutica e na comunicação humana. Inspirada na perspectiva dialógica de Martin Buber e na fenomenologia, a awareness semântica é apresentada como uma habilidade que vai além do significado literal das palavras, integrando a intencionalidade, a afetividade e o contexto. Ao escutar o que é dito e o que fica implícito, o terapeuta é convidado a uma escuta sem julgamentos, permitindo que o cliente se expresse plenamente. Por meio de uma prática relacional e humanista, a linguagem transcende sua função informativa, transformando-se em um meio de conexão autêntica e acolhimento do outro. No desenvolvimento do conceito de awareness semântica, o capítulo aborda o papel da poesia, do diálogo interno e das metáforas como recursos para aprofundar a compreensão das experiências e a expressão genuína do self. Esses elementos facilitam uma comunicação mais integrada entre o verbal e o não verbal, promovendo uma compreensão relacional em que cada palavra é acolhida em sua totalidade e singularidade. A linguagem, nesse contexto, se revela como uma ponte que conecta o ser com o outro, transcendendo o campo das palavras para criar um espaço de encontro e transformação.

Palavras-chave: Linguagem - Semântica - Dialógica - Fenomenologia - Awareness.

Resumen: Este capítulo explora la conciencia semântica como un aspecto importante para crear relaciones autênticas y profundas en la práctica terapêutica y en la comunicación humana. Inspirada en la perspectiva dialógica de Martin Buber y en la fenomenología, la conciencia semântica se presenta como una habilidad que va más allá del significado literal de las palabras, abarcando intencionalidad, afectividad y contexto. Al escuchar tanto lo que se dice como lo que se implica, el terapeuta es invitado a escuchar sin juicios, permitiendo que el cliente se exprese plenamente. A través de una práctica relacional y humanista, el lenguaje trasciende su función informativa, transformándose en un medio de conexión autêntica y de acogida al otro. Al desarrollar el concepto de conciencia semântica, el capítulo analiza el papel de la poesía, el diálogo interno y las metáforas como recursos para profundizar la comprensión de las experiencias y la expresión genuína del yo. Estos elementos facilitan una comunicación más integrada entre lo verbal y lo no verbal, promoviendo una comprensión relacional en la que cada palabra es acogida en su totalidad y singularidad. El lenguaje, en este contexto, se revela como un puente que conecta el yo con el otro, trascendiendo el ámbito de las palabras para crear un espacio de encuentro y transformación.

Palabras clave: Lenguaje - Semântica - Dialógico - Fenomenología - Conciencia.

Universidade Federal do Acre (UFAC). Email: patricia.yano@ufac.br . Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-7901-0765>



Words on Stage

Writing this chapter is inspired by the experiences I have had at the start of every new class in the supervised clinical internship at the psychology school clinic of the Federal University of Acre. It is a moment where I experience a mixture of sensations, including curiosity and haste. These feelings, emerging from contact with the interns, are nostalgically familiar to me: memories of my own experience as a psychotherapist in training.

One of the greatest challenges I encounter in each supervision is inviting trainee therapists to listen to their own words. Many, accustomed to a fast and automatic way of speaking, seem to have dulled the charm of listening to themselves, including the silences. In the context of the psychology school clinic, the exercise of transcription often becomes another burden: faced with countless “must-dos,” words upon words form a noise, sometimes incomprehensible. The great grace of being a psychotherapist is lost: listening with openness to the unfolding of meanings. From this experience, I chose, among basic psychological processes, to write about language and, more specifically, to weave reflections on semantic awareness, bringing words and their meaning to the stage. To do so, I relate these processes to Buber’s Dialogical perspective, phenomenology, and the concept of awareness in Gestalt therapy.

When I speak of listening to words, I refer to hearing both the word and the interval between them—that silence (Yano, 2023), whether brief or prolonged, laden with meaning. I listen to the tone, the emphasis, the way the word is pronounced. I also perceive word choice: the use of taboo words or swear words, which often carry heightened intensity due to the social and cultural norms surrounding them; or the use of euphemisms, which soften impacts that would otherwise be harsher.

Listening to words is a path of deconstruction, for the construction of a new form that includes one’s own word and the word of the other, both curiously apprehended. The word one articulates is filled with meanings integrated by life experiences. Within it reside affections that have taken shelter there. The word, therefore, is a dwelling of affection and intentionality.

Words capture emotional nuances and experiences that are unique to the cultures in which they originate, showcasing the beauty and depth of linguistic diversity. Different languages, different words, unique meanings casting aesthetics. Some words evoke specific and unique sensations that are untranslatable (Sanders, 2014). Here are some examples:

Table 01: Words with Unique Meanings in Different Languages
Source: Sanders (2014)

Aware [Japanese]: To perceive something beautiful and ephemeral.	Boketto [Japanese]: To gaze vacantly into the void, without thinking about anything specific.
Forelsket [Norwegian]: To feel the joy of being in love.	Gurfa [Arabic]: To hold a handful of water.
Hiraeth [Welsh]: A nostalgic yearning for a home one can never return to or that perhaps never existed.	Jayus [Indonesian]: To hear a joke so bad that all you can do is laugh.
Kilig [Tagalog]: To experience a romantic sensation that feels like butterflies in the stomach.	Komorebi [Japanese]: To see sunlight filtering through the leaves of trees.
Meraki [Greek]: To do something with soul, creativity, and love, leaving a part of yourself in it.	Naz [Urdu]: To feel pride and confidence stemming from someone’s unconditional acceptance.
Razliubt [Russian]: To feel the bittersweetness of a passion that has ended.	Saudade [Portuguese]: To feel deep nostalgia and melancholy for something or someone absent.
Vacilando [Spanish]: To experience the journey as more important than the destination.	Wabi Sabi [Japanese]: To appreciate beauty as imperfect, incomplete, and impermanent.

The world’s languages not only express ideas and objects but also shape how their speakers perceive and understand reality. Caleb Everett, in his research on Amazonian languages such as Tupi Kawahib, reveals that concepts often considered universal, such as time, space, and numbers, vary widely across cultures. While some languages have a rich terminology to describe time, others, like Tupi Kawahib, lack a clear definition of this concept.



These linguistic variations, as discussed by Everett (2017, 2023), challenge the notion of a universal human experience and highlight the role of language in organizing cultural understandings and experiences of the world. His investigations underscore the importance of linguistic diversity in studying the relationships between language and cognition, demonstrating how languages shape different ways of thinking and interacting with reality.

Language is a fabric of meanings interconnected with a specific worldview, and each act of translation is, simultaneously, an act of interpretation, inevitably reflecting choices about what to emphasize, omit, or adapt. Thus, translating is not merely transferring words from one language to another, but rather reconstructing meanings within the constraints and possibilities of the target linguistic system.

In the Japanese language, for instance, the concept of Ma (間), composed of the elements “gate” (門) and “sun” (日), goes beyond a simple interval or pause; it encapsulates the idea of meaningful space—a void that holds potential, expression, and significance. Ma is the silence between musical notes, the pause in a conversation, the space between elements in an artistic arrangement. It is not about absence but about the presence of emptiness, which allows everything else to stand out and be understood in its entirety. Translating Ma into another language is a challenge that highlights an essential truth: no translation is entirely literal. One does not translate an entire linguistic or cultural system but rather creates approximations that attempt to capture the nuances of the original.

Language as a Basic Psychological Process

While the word (unit) is a particular element, language (system) encompasses how these words combine and interrelate to convey complex meanings, emotions, intentions, and cultural subtleties—semantics.

Language, as a system, goes beyond isolated words; it also incorporates tones, gestures, silences, and contexts that add depth and richness to human communication. As an essential psychological process, language weaves the fabric of our experience, shaping not only what we express but also how we feel, intend, and understand the world.

More than a simple exchange of information, it carries emotions, intentions, and meanings shaped by the interactions we experience and the unique contexts of each individual. Listening deeply to the word and its process is an invitation to recognize the complexity of these processes, enabling us to perceive individual phenomenology with greater clarity and understanding.

Language is like a mirror of basic psychological processes, reflecting ideas of space, time, matter, causality, sexuality, intimacy, power, justice, divinity, degradation, danger, well-being, and freedom. Each of these concepts is embedded in the way we use words, which simultaneously reveal and construct our perception of reality. In our perception and cognition, spatial and temporal concepts such as “near,” “far,” “before,” and “after” help us navigate and make sense of the world. Causality and matter, encoded in verbs like “cause,” “move,” “create,” and “destroy,” shape our understanding of the forces and transformations of the world.

Language, as a living system of symbols, enables humans to express and share thoughts, feelings, and experiences, serving as an essential tool for shaping our perception and action in the world. According to Hayakawa (1972), language has three central functions: the informative function, which conveys objective information and describes the world; the emotive function, which expresses emotions and builds affective bridges between people; and the directive function, which guides and influences behaviors through requests and instructions.

“I Am Happy”

Language has an **informative function**, which refers to the ability to convey objective information or describe reality. When a person says, “I am happy,” they are informing others about their emotional state, sharing a fact perceived as true at that moment. This statement describes the speaker’s internal experience, translating it into words understandable to others. Thus, the informative function builds an intersubjective bridge, transforming subjective experiences into clear and accessible messages that are essential for mutual understanding.

The **emotive function** of language expresses feelings and creates affective connections between people. When someone says, “I am happy,” their tone of voice, facial expression, and the context enhance the emotional component of the message, allowing the listener to perceive and perhaps share the speaker’s joy. This function highlights the experiential quality of the moment, expanding the field of relationship and empathy. Language, in this function, transcends the mere sharing of data, directly touching the emotions of the interlocutor and fostering emotional bonds.

Finally, the **directive function** guides and influences behaviors, even when no explicit instruction is given. In the example, “I am happy,” the speaker may implicitly invite the listener to react—by asking the reason for their happiness, celebrating with them, or adjusting the tone of the interaction to something more positive. This function illustrates how language acts as an invitation to action, subtly organizing the behavior of others. In this way, the directive function demonstrates the power of language in shaping interactions and influencing relational dynamics.



Emotional language expresses our deepest affections: words like “love,” “desire,” and “passion” evoke intense states, while terms like “fear,” “risk,” or “threat” trigger psychophysiological responses essential for survival and balance. When we speak of well-being, we use terms like “safety,” “health,” and “happiness,” which reflect and sustain our emotional state.

The principles of power and justice, imbued with social and political meanings, emerge in words like “authority,” “right,” “equity,” and “freedom,” guiding our decision-making and motivating our actions. Free will, so essential to the human experience, manifests in verbal choices such as “decide,” “choose,” and “determine.” Beliefs and values, like the ideas of “sacred,” “profane,” “honor,” and “shame,” are anchored in language, bringing to light what is considered fundamental to our worldview.

These understandings, initially formed within the web of human relationships, reveal their deeper meanings through a dialogical relationship and phenomenological listening, where the word gains energy, life, and meaning within the field of shared experience.

Dialogical Perspective on Language

When Martin Buber [1878–1965] explored the world, we speak of, he presented language in three forms of existence: as present continuity, potential possession, and actual occurrence. These forms illustrate the dynamic way language manifests in human experience and reveal its living and interactive nature. Buber (1974) emphasizes that language is not merely a tool for transmitting information but a medium through which the existence of the other is welcomed and respected in dialogue.

In his seminal work *I and Thou*, Buber (1974) delves into the depth of human relationships through the concept of “genuine dialogue,” which he describes as an exchange where both participants open themselves to authentic encounters. In the context of semantic awareness, Buber’s “I-Thou” relationship does not refer to a mere conversation but to full presence and deep listening to the other as a complete and autonomous being, in contrast to the “I-It” relationship, which objectifies the interlocutor. In therapeutic work, Buber’s understanding of authentic communication inspires practices that foster bonding and embracing the client in their entirety, transforming language into a channel for the development of spontaneity.

In the “I-Thou” dialogue, Buber unveils the value of communication born from authenticity, wherein the other is embraced in their wholeness—not as an object, but as a being with their own existence, an end. In this space, authentic dialogue becomes a profound encounter, an invitation to presence, while monologue remains on the surface, self-centered and distant from contact.

Buber’s (1974) critique of individualism and objectification centers on the distorted use of language, which reduces the other to an “It,” denying their full humanity. In contrast, the “I-Thou” relationship promotes a vivifying language that recognizes the other’s uniqueness, rooted in mutuality, presence, and authenticity—essential for authentic existence. He observes that modern society predominantly emphasizes the “I-It” relationship, where interactions are utilitarian and objectifying, resulting in alienation and disconnection. True dialogue, according to Buber, requires genuine presence and mutual openness, enabling a living exchange that validates the other in their totality.

The perspective of the I-Thou relationship emerges through a language that invites presence and reciprocity. In this encounter, words are imbued with life and meaning, recognizing the other in their totality. In contrast, the I-It relationship operates with a language that reduces the other to an object, describing and categorizing them, distancing itself from authentic contact.

Genuine dialogue is the space where language becomes an encounter, and words arise spontaneously, revealing the self and sustaining true presence. In its ontology of relationship, the word-principles I-Thou and I-It are not mere expressions; they establish distinct modes of existence: the Thou summons a field of mutuality and living presence, while the It delineates a space of separation and objectification, distancing the genuine encounter.

Genuine communication flourishes in dialogue, where every word is an act of surrender and openness, a moment of mutual presence that breathes. Buber recognizes the interplay between dialogue and monologue, seeing in genuine dialogue a pathway to living connection, where words, free and meaningful, have the power to weave a space of understanding and reciprocal respect.

For Buber (Biemann, 2002), human experience is rooted in a unique ability: primordial distancing, a movement that allows humans to perceive the world as an independent and whole entity. This distancing, however, is not isolation; it opens the path to relationship. In a living simultaneity, the person, while recognizing the world in its autonomy, enters into contact with it in a continuous and meaningful way. Thus, distancing and relationship intertwine, enabling a profound interaction that is reflected in language itself—both as an expression of essential separation and as a link that connects us to the totality of existence.

For Buber, language pulses as a vital principle of human existence, where “primordial distancing” and “entering into relation” intertwine in an essential movement of meaning-making. This distancing allows the subject to perceive the world in its otherness, name their experiences, and thereby shape the meanings that emerge. Conversely, entering into relation creates space for the act of authentic communication, in which



the exchange of meanings builds shared understanding, reflecting intersubjectivity as a field of encounter. Language distinguishes humans, enabling them to transcend the immediate and explore abstract dimensions, crafting a realm of knowledge that is organized and shared. Beyond being a vehicle for understanding, language touches the spirit, expressing the lived and the sacred, and connecting presences within a field of profound and shared reality (Biemann, 2002).

Words and language thus reveal themselves as doors through which the authentic being of each person can emerge, allowing communication to flow spontaneously as a genuine expression of the encounter. Buber differentiates imposition—which stifles the true self of the other—from unfolding, which is the path to mutual and profound growth. For him, authentic dialogue must be free of masks and pretenses, serving as an invitation to genuine presence and complete acceptance of the other. Thus, mutual understanding flourishes from authenticity and openness, where words and language become instruments of true presence, nurturing the relational field and allowing the real self of each person to be fully revealed (Buber, 1957).

The ethics of intersubjectivity in Buber are revealed in the language of encounter, where the I-Thou is woven with responsibility and mutual recognition. Words, in this context, carry a living presence and become vehicles of morality, for it is through them that humans genuinely commit to one another. In authentic dialogue, language not only communicates but also creates a space where ethics emerge as a real commitment, sustaining the bond and the integrity of the encounter (Friedman, 2002).

Phenomenological Attitude in Listening to Words

The phenomenological attitude proposes that direct and subjective experience should serve as the starting point for understanding the client, valuing how phenomena emerge in consciousness and how the “self” is constituted through interaction with the world. This approach allows us to enter personal worlds that are not our own, understanding the experiences and meanings that each person carries within their social and individual context.

According to Holanda (1997), the phenomenological attitude involves active listening and sensitive observation, where the therapist suspends judgments and interpretations, allowing phenomena to appear in their authentic form. This state of openness requires *epoché*, or the suspension of judgments, which facilitates a pure and unbiased understanding of the client’s experience. In this context, “going to the things themselves” means capturing the nuances and meanings of words as the client presents them, recognizing that all consciousness is intentional and always directed toward something specific. This intersubjective listening transforms the therapeutic relationship into a field of mutual understanding, fostering a deep and empathetic connection with the client.

Semantic awareness is a direct expression of this intentionality of consciousness, as it involves the ability to perceive and assign meaning to experiences and concepts in a conscious and intentional way. Phenomenological reduction, an essential method of this approach, enables the therapist to suspend biases and approach the essence of what the client brings, offering a purer perception of meanings without distortion by prior interpretations. Practicing this phenomenological attitude requires the therapist to be fully present to what the client expresses, embracing their subjectivity in its entirety.

Amatuzzi (2009) emphasizes the importance of this dialogical and comprehensive listening, where the autonomy and subjectivity of the client are embraced and valued. This humanistic focus translates into an authentic and empathetic connection, in which the client’s lived world is honored and their autonomy is respected.

In this way, phenomenology not only provides a theoretical foundation for humanistic practice but also fosters a form of listening that unveils underlying meanings, enriching the therapeutic encounter and promoting a genuine and transformative understanding.

Semantic Awareness

Semantic awareness invites us to look curiously at the words we use and the meanings they carry. Imagine a client saying, “I wasn’t a happy child.” What might “happy” mean to them? Perhaps they are referring to moments of joy, relationships, or even something that was missing. A simple question like, “What do you remember when you think about that?” can open pathways. Now consider someone saying, “I am an empty person.” Do they feel a lack of purpose, emotions, or are they referring to something physical? We might ask, “Does this feeling have a color or texture for you?” And when we hear, “I can’t express myself,” exploring what prevents them could reveal whether it is words, emotions, or the feeling of not being heard. Finally, “My life has no meaning” provides an opportunity to discover what “meaning” represents—purpose, understanding, or something else. When these words are listened to attentively, they can guide us into deeper and more meaningful conversations, helping the client understand and reinterpret their experiences.

Semantic awareness is a sensitive and profound understanding of the meaning of words, essential for creating authentic relationships. Inspired by Martin Buber’s vision of language as a living channel for genuine



encounters, semantic awareness enables us not only to express our thoughts and feelings but also to fully welcome the other. This concept involves perceiving the nuances, intentions, and emotions present in speech, recognizing that each word carries a universe of meanings revealed in the context of interaction.

By practicing semantic awareness, the listener is invited to engage in active listening, free from prejudice and automatic interpretations. This stance enables truer communication, where each word is understood in its depth, and language fulfills its role as a facilitator of genuine human encounters. This attentiveness to meaning promotes authentic dialogue, where the other is recognized in their totality and uniqueness, fostering a connection that transcends superficiality and allows the true “self” to emerge.

Sanford (2006), in his article “Semantics in Psychology,” explores various dimensions of linguistic meaning, including lexical semantics (isolated words) and discourse semantics (the construction of meaning in broader contexts). A particularly useful concept for semantic awareness is “underspecification,” which refers to understanding meanings in a practical and essential way without requiring a complete analysis in every interaction. In therapeutic practice, this idea implies being attentive to meanings that emerge spontaneously and naturally, helping the therapist to grasp the client’s words at the necessary level for understanding without disrupting the flow of interaction.

According to Sanford (2006), the meaning of words and phrases goes beyond their literal definition, being shaped by how they are used in human context. Semantic awareness encompasses everything from lexical semantics, which examines isolated words, to discourse semantics, which considers the connection of sentences in broader dialogues and narratives. Sanford distinguishes between content words (such as nouns and verbs), which provide substance to speech, and functional words (such as prepositions and connectors), which link ideas. Capturing these subtleties helps us understand the fluidity and coherence of discourse in interactions.

Sanford also explores the notion of embodied meaning, emphasizing that meanings are shaped by our physical experiences and life contexts. This reinforces the importance of semantic awareness, which embraces not only the words themselves but also the field of meanings emerging within the context of interaction.

The concept of underspecification—that is, capturing meanings sufficiently for immediate understanding—teaches us that not every meaning needs to be detailed but should instead be embraced in what is essential for connection. This process involves listening that moves away from expectations and judgments, allowing genuine meaning to emerge in the encounter.

Underspecification is like perceiving a figure emerging in the field at dusk: you do not see all the details, but enough for the Gestalt to form and make sense. It does not matter the color of the clothes or the expression on the face; the outline is already an invitation to presence, to the story that unfolds in the encounter, if you allow the contact to deepen. Imagine a client saying, “I feel lost, as if I’m walking in a maze with no exit.” At that moment, the therapist does not need to fully understand the “maze” - its colors, shapes, or even its exact configuration—to connect with the emotional experience expressed by the client. The meaning that emerged is the feeling of being lost and directionless.

From a Gestalt perspective, semantic awareness is viewed as a relational process in which each word is part of a whole that composes the experience of communication. Just as in Gestalt Psychology, the individual word (part) is influenced and enriched by the broader context (whole) of the interaction, and only by considering this whole can full understanding emerge. Semantic awareness, therefore, invites the listener to integrate both the nuances of the words and the larger context, fostering a holistic perception that embraces the human encounter in all its depth.

Semantic awareness is a vital resource for nurturing the relational field, transforming the word into a living and authentic expression of being. By enriching dialogue and strengthening the bond, it enables a respectful and genuine presence that values the uniqueness of the other and promotes mutual growth. This semantic awareness sustains human dialogue in its essence, creating a space where meaning can flourish, and the self can unfold in the field of the encounter.

[Some] Facilitators of Semantic Awareness:

Poetry

Poetic expression emerges as an organismic portal for resolving internal conflicts, functioning as a facilitator of semantic awareness. In contrast to neurotic verbalization, where speech dissipates energy, covering deep needs and repressing them without genuine contact or awareness—and thus lacking authenticity in the communication field—poetry acts as a concentrated and vibrant form of speech. It is an authentic expression that integrates feelings and ideas into a complete Gestalt. It is an organismic activity in which speech not only communicates but organizes and assimilates conflicts, giving form to needs that become present and can be experienced authentically. Poetry is an expression of the loss of egoic control. “Poetry is, therefore, the exact opposite of neurotic verbalization, for it is speech as an organic activity that solves problems; it is a form of concentration” (Perls et al., 1997, p. 131).

As an art form, poetry incorporates the whole of experience, expressing itself through a complete structure, with a beginning, development, and end. This distinguishes it from everyday speech, which often relies



on contextual elements and the listener's behavior to be complete. In poetry, the words alone carry the experience and meaning, intensifying communication with rhythm, feeling, and vivid imagery. "A poem solves a problem that can only be resolved through verbal invention, whereas most speech occurs in situations where the solution also requires other types of behavior" (Perls et al., 1997, p. 131).

In the pursuit of semantic awareness, poetry reveals itself as a path to encounter the genuine elements of experience, allowing individuals to distinguish what is authentic from what is an introject—a voice that has settled but does not truly belong to them. Poetry, in this sense, creates space for a fuller existence, while neurotic verbalization contrasts as rhetorical reenactment—complaints, justifications, criticisms—fixed patterns that the person repeats in an imagined scenario that is not real. This rigid automatism traps the speaker in unfinished and introjected scenes, illustrating a disconnected and fragmented communication field in which authentic expression has no space to flourish.

Internal Dialogue

Inspired by the "Empty Chair" technique, we can invite the client to explore the internal dialogues between different voices of the self. In a safe space, the client is encouraged to give voice to each part, allowing one expression of the self to speak and another to respond, while attentively observing the chosen words, their nuances, and the meanings that emerge deeply. In this meeting of parts, an understanding of internal conflicts and introjects within the client's field is revealed, shedding light on the influence of these elements on communication. It becomes a moment of integral listening, where each part is heard, and the self begins to clarify its own intentions and paths.

Focusing on the "Here-and-Now" of Language

We can invite an individual to narrate their experience in the present moment, encouraging them to use the first person and active, self-affirming forms such as "I am...". This practice can help strengthen their connection to what is happening in that moment, facilitating the unveiling of linguistic distortions and introjected interpretations. It also enhances the perception of the function of language, which can be used to deflect or emphasize certain aspects of experience.

Metaphors and Personal Images

When clients use metaphors and personal images to translate feelings and situations that seem complex, they open a channel to profound meanings, those that dwell in the silence of what is not yet reflective. In this experiment, semantic awareness emerges as if rising from the depths, allowing emotions to flow into vividly charged words. Thus, clients draw with words the outline of their sensations, and by doing so, they connect more clearly with the feelings each image or metaphor evokes within them. The metaphor becomes an existential tool for the therapist, enabling navigation through the deep waters of communicated feelings, thoughts, and experiences, touching the essence of the human being in its most authentic expression.

Lakoff & Johnson (1980), in *Metaphors We Live By*, reveal how metaphors structure our thinking and are fundamental to understanding human experience. In the context of semantic awareness, metaphors become valuable tools to access deep and often implicit meanings in the client's words. Understanding and exploring the metaphors clients use in their speech helps therapists "enter" the client's subjective reality, capturing the nuances of their emotional experiences. This practice also allows for richer and more authentic communication, in which complex feelings can be expressed and explored.

Metaphors go beyond words: they are tools for connecting with what is difficult or painful to name, a way to give form to the unspeakable. By transforming complex feelings into tangible images, metaphors allow us to navigate internal shadows, bringing clarity where there was once darkness. They organize concepts based on our physical and cultural experiences, reflecting the values that shape a culture. In the therapeutic space, listening to clients' metaphors reveals deep semantic patterns, uncovering beliefs, fears, and desires. Language thus becomes a mirror of the inner world, which the therapist, by listening attentively, penetrates to find the profound meaning of words.

Deconstructing Introjects

The therapist can invite the client to delve into the words they often repeat — "I must," "I can't"—and together, they uncover the origins of these voices. Who put them there? Where did these beliefs come from? This process facilitates the untying of old knots in speech, revealing what is truly felt and believed. It is a delicate and precious journey, where authenticity blossoms in the discourse, and the self finds a truer voice—a speech that emerges from within, free from the echoes of the past.

Body Language

Through attentive observation of the gestures and movements that accompany speech, clients can uncover hidden semantic messages and incongruences between what they say and what their body expresses. This experiment can expand semantic awareness, inviting coherence between speech and the body, between



saying and feeling, enabling fuller and more integrated communication where the verbal and nonverbal aspects move in harmony.

Amplification and Exploration of Words

The therapist can invite the client to give voice to feelings, repeat words, or speak louder, exploring various tones and alternative words to express the same experience. By diving into the layers of speech, clients discover the subtleties each tone carries, perceiving how verbal nuances can shape the meaning and perception of their words. In this exercise, a deeper semantic awareness is revealed, where each variation in expression brings new contours of emotion to light, unveiling what was previously silent.

Connecting to My Word

Imagine for a moment the words you use to describe yourself. How do they sound? Are they light, like a gentle breeze, or heavy, like a stone you carry? Now think about the words left unsaid, hidden in the spaces of silence. These to have life, stories, and meanings waiting to emerge in the encounter.

Semantic awareness invites us to be attentive not only to what is spoken but to the universe each word carries. More than articulated sounds, words are like portals, opening pathways to affection, memories, and intentions. When a client says, "I am not capable," what are they truly expressing? Is it fear of judgment? The pain of past failures? Or perhaps the lack of support in the present? By listening with curiosity and without haste, we create space for meaning to flourish.

Beyond the Word

Nowadays society, steeped in haste and anxiety, there is an incessant search for immediate answers and rigid certainties, upholding positivism that offers ready-made and verifiable solutions. However, this perspective, in attempting to reduce the complexity of being to superficial data and observations, ends up ignoring the depth and richness of personal experiences and authentic relationships. Paradoxically, it is by accepting the being as they are, engaging in genuine dialogue, and exploring the essence of inter-human encounters—as Martin Buber suggested—that we approach a truer path to care and wholeness.

Here, Semantic Awareness assumes significant importance, as it allows each word to be embraced and understood in its entirety, revealing nuances and resonances that go beyond superficial definitions. This awareness is potentially transformative: it deepens interactions, facilitates authentic dialogue, and promotes genuine connections between people, making encounters more humane and alive.

Reclaiming this authenticity and the depth of human connection, which transcends cold and rigid scientific analysis, is a path against the superficiality and detachment that dominate contemporary daily life. By fostering more profound listening and dialogue that respects the complexity of the other, we build a more conscious and humanly connected collective, where the human finds space to express and expand themselves.

At the end of this path, I recognize that language, in its profound and active sense, transcends spoken or written words. It is not limited to fixed structures or the mere transmission of ideas; it is a living field, a space of encounter where each verbal gesture becomes an opening for shared experience. In psychotherapy, words expand beyond the "It," the fixed, revealing a continuous flow of meanings, where what is said and what is heard co-create a living, shared reality.

Being present in the "being-with-other" means actualizing the continuity of existence, where each word and each silence expresses our depths. In this continuous present, we find the potential of every lived experience, echoing, waiting to be rediscovered, re-signified, and elevated. In dialogue, the word becomes a space of transformation, embracing the past, inhabiting the now, and opening to the new.

Language flourishes in its current occurrence, transcending sound as an act of giving and presence. It blossoms in genuine exchange, crossing the space between speaker and listener, enveloping, touching, and transforming both. Words here belong to neither of us individually; they reside in the in-between, in the oscillating space where the encounter gains shape and meaning. Language is alive, actualizing, and transformative.

To transcend words is to understand language as a creative movement, formed and renewed in the flow of dialogue. In the darkness of uncertainty, in the friction of the encounter, words transform into poetry, into creation. In the space between words and silence, we discover the meaning, purpose, and beauty of language as a pulsating life that unites us. Thus, language goes beyond what can be captured in words. It becomes presence, dialogue, a testament to shared experience, where the continuity and totality of existence are revealed in each encounter.

I conclude this article with an invitation for each reader to reclaim the enchantment and depth of human encounters that words provide. Just as in the first sessions of clinical supervision, where the exercise of listening to one's own voice and the voice of the other requires courage and patience, so too does semantic awareness unfold as a continuous process, in which each word gains weight, color, and meaning.

Qualitative listening, which transcends mere verbal content, demands that we be present in the moment and with the person before us. It is through active attention to what is said, what remains silent, and what is revealed between the lines that therapeutic dialogue becomes a fertile field for transformation. In the I-Thou



relationship, as Buber taught us, each encounter is an opportunity to be touched by the other in their entirety, with their nuances and complexities, creating space for communication that not only understands but also embraces.

May every future therapist allow themselves the discovery of language as a living expression of self and other, a bridge to access the relational field in its richness. And may we, in the practice of listening, constantly remember the importance of Semantic Awareness: a means to foster genuine encounters, where words cease to be mere sounds and transform into a path for understanding and deep connection. Thus, psychotherapeutic practice elevates itself, revealing not merely a technical act but one imbued with human meaning and transformative power.

References

- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia* (Campinas, SP), 26(1), 93-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Amatuzzi, M. M. (2016). *O resgate da fala autêntica na psicoterapia e na educação*. Campinas, SP: Átomo e Alínea Editora.
- Biemann, A. D. (2002). Distance and Relation (1950). In Asher D. Biemann (Org.), *The Martin Buber Reader* (pp. 206-213). https://doi.org/10.1007/978-1-137-07671-7_20
- Buber, M. (1965). Elements of the Interhuman. In M. Friedman (Ed.). *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman* (pp. 62-78). New York: Harper & Row.
- Buber, M. (1974). *Eu e Tu* (N. A. Von Zuben, Trad., 2ª ed. revista). São Paulo: Editora Moraes. (Trabalho original publicado em 1923)
- Everett, C. (2017). *Numbers and the making of us: Counting and the course of human cultures*. Harvard University Press.
- Everett, C. (2023). *A myriad of tongues: How languages reveal differences in how we think*. Oxford University Press.
- Friedman, M. S. (2002). *Martin Buber: The life of dialogue*. London, UK: Routledge.
- Hayakawa, S. I. (1972). *A linguagem no pensamento e na ação*. São Paulo, SP: Pioneira.
- Holanda, A. (1997). Fenomenologia, psicoterapia e psicologia humanista. *Estudos de Psicologia*, 14(2), 33-46. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/5788>
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
- Perls, F. S., Hefferline, R. F., & Goodman, P. (1997). *Terapia Gestalt*. São Paulo: Summus Editorial.
- Sanders, E. F. (2014). *Lost in translation: An illustrated compendium of untranslatable words from around the world*. New York: New York, NY: Ten Speed
- Sanford, A. J. (2006). Semantics in psychology. In *Encyclopedia of Language & Linguistics* (2nd ed., Vol. 11, pp. 141-148). Amsterdam, Netherlands: Elsevier.
- Yano, L. P. (2023). Silenciar e meditar no contínuo do aqui-agora. Gestalt-terapia e espiritualidade. In Paulo de Tarso de Castro Peixoto (Org.), *Gestalt-Terapia e Espiritualidade* (pp. 60-91). Rio de Janeiro: Ecoviv Edições.

Submitted 12.04.2024 – Accepted 03.12.2024



LUDOTERAPIA CENTRADA NA CRIANÇA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO BRASILEIRO: APONTAMENTOS E REFLEXÕES

Child-Centered Play Therapy in the Contemporary Brazilian Scenario:
Notes and Reflections

ROSA ANGELA CORTEZ DE BRITO*
ANA PAULA RAMOS CARNAHIBA**

Terapia de Juego Centrada en el Niño en el Escenario Brasileño Contem-
poráneo: Apuntes y Reflexiones

Resumo: As proposições teóricas de Virginia Mae Axline são referências importantes desde a década de 1940. Axline estudou e trabalhou com Carl Rogers, criador da Terapia Centrada no Cliente (TCC). Mesmo que a teoria de Rogers tenha se modificado, não se reconhece o mesmo trajeto na Ludoterapia Centrada na Criança (LCC). Em contexto brasileiro, sinaliza-se que as pesquisas teóricas e práticas acerca do atendimento psicoterápico com crianças ainda apresentam, como principal fundamento, a teoria da ludoterapia não-diretiva de Axline. Coloca-se em questão o quanto e como as práticas psicoterápicas com crianças, nas psicologias humanistas de inspiração rogeriana, têm se desenvolvido no Brasil. Somado isso, desde 2020, o mundo tem vivido as consequências da pandemia causada pela COVID-19, com efeitos significativos, especialmente para as crianças. Este estudo objetivou discutir como a Ludoterapia Centrada na Criança (LCC) tem sido desenvolvida teórica e interventivamente no Brasil na atualidade. A metodologia foi de natureza qualitativa. Foi realizada uma revisão narrativa de literatura, por meio de pesquisa na Biblioteca Virtual de Saúde no período de 2017 a 2022. Foram selecionados 4 estudos. Os eixos temáticos prevalentes foram a discussão ética da ludoterapia centrada na criança com fundamentação na filosofia de Emmanuel Lévinas; a proposta de um estilo de clínica com crianças inspirada na filosofia de Lévinas; a pandemia de COVID-19 e a Ludoterapia Centrada na Criança. Verifica-se a necessidade de desenvolvimento de pesquisas teóricas que tragam apontamento metodológicos para o cenário brasileiro. Ressalta-se a necessidade de desenvolvimento de pesquisas empíricas.

Palavras-chave: Ludoterapia; Psicoterapia Centrada na Pessoa; Psicologia Clínica; Psicologia Infantil; COVID-19.

Abstract: Virginia Mae Axline's theoretical propositions have been important references since the 1940s. Axline studied and worked with Carl Rogers, creator of the Client-Centered Therapy (CCT). Even though Rogers' theory has changed, the same path is not recognized in Child-Centered Play Therapy (CCPT). In the Brazilian context, it is pointed out that theoretical and practical research on psychotherapeutic care with children in Brazil still presents, as its main foundation, Axline's non-directive play therapy. It is questioned how psychotherapeutic practices with children have developed in Brazil in Rogerian-inspired psychologies. In addition, since 2020, the world has been experiencing the consequences of a pandemic caused by COVID-19, with significant effects, especially for children. This study aimed to discuss how Child-Centered Play Therapy (CCPT) has been developed theoretically and interventionally in Brazil today. The methodology was qualitative. A narrative literature review was conducted by searching the Virtual Health Library from 2017 to 2022. Four studies were selected. The prevalent thematic axes were the ethical discussion of child-centered play therapy based on the philosophy of Emmanuel Lévinas; the proposal for a clinical style with children inspired by Lévinas' philosophy; the COVID-19 pandemic and Child-Centered Play Therapy. There is a need to develop theoretical research that brings methodological points to the Brazilian scenario. The need for the development of empirical research is emphasized.

Keywords: Play Therapy; Person-Centered Psychotherapy; Clinical Psychology; Child Psychology; COVID-19.

Resumen: Las propuestas teóricas de Virginia Mae Axline han sido importantes referencias desde la década de 1940. Axline estudió y trabajó con Carl Rogers, creador del Terapia Centrada em el Cliente (TCC). Aunque la teoría de Rogers haya cambiado, em la Terapia de Juego Centrada en el Niño (TJCN) no se reconoce el mismo camino. En el contexto brasileño, se señala que las investigaciones teóricas y prácticas sobre la psicoterapia con niños aún presentan, como fundamento principal, la teoría de la terapia de juego no directiva de Axline. Se cuestiona cuánto y cómo se ha desarrollado em Brasil las prácticas psicoterapéuticas con niños en psicologías humanistas de inspiración rogeriana. Además, desde 2020, el mundo vive las consecuencias de una pandemia causada por el COVID-19, con efectos significativos, especialmente para los niños. Este estudio tuvo como objetivo discutir cómo la Terapia de Juego Centrada en el Niño se ha desarrollado teórica e intervencionalmente em Brasil en la actualidad. La metodología fue de naturaleza cualitativa. Se realizó una revisión bibliográfica narrativa mediante búsquedas en la Biblioteca Virtual de Salud desde 2017 hasta 2022. Se seleccionaron cuatro estudios. Los ejes temáticos prevalentes fueron la discusión ética de la ludoterapia centrada en el niño a partir de la filosofía de Emmanuel Lévinas; la propuesta de un estilo clínico con niños inspirado en la filosofía de Lévinas; la pandemia del COVID-19 y la Terapia de Juego Centrada em el Niño. Existe la necesidad de desarrollar investigaciones teóricas que aporten puntos metodológicos al escenario brasileño. Se destaca la necesidad de desarrollar investigaciones empíricas.

Palabras clave: Ludoterapia; Psicoterapia Centrada en la Persona; Psicología Clínica; Psicología Infantil; COVID-19.

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

** Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, Brasil. E-mail: psi.anapaulacarnahiba@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-4767-2689>.



Introdução

As proposições teóricas de Virginia Mae Axline são referências importantes desde a década de 1940. Segundo Crenshaw e Kenney-Noziska (2014), na ludoterapia dessa época, seja a comportamental ou a psicanalítica, dava-se menos atenção ao papel desempenhado pelo terapeuta ou à sua qualidade de presença na terapia. A exceção era a ludoterapia não-diretiva (Axline, 1980). Atualmente, verifica-se ainda que os trabalhos propostos pela autora ainda são amplamente estudados e utilizados nos meios profissionais e acadêmicos (Garcia, 2002; Morais, 2011; Santos, 2018; Porto, 2020).

Axline estudou e trabalhou com Carl Rogers, um dos precursores da psicologia humanista e criador da Terapia Centrada no Cliente (TCC). Sob sua orientação, ela desenvolveu uma prática clínica que é considerada o principal marco teórico no trabalho com crianças dentro da abordagem (Garcia, 2002; Morais, 2011), com repercussões na história da psicoterapia com crianças (Brito, 2020). Axline desenvolveu seu trabalho entre as décadas de 1930 e 1940, influenciada pelo então emergente aconselhamento não-diretivo de Rogers.

Mesmo que a teoria de Rogers tenha se modificado, não são reconhecidas as modificações do atendimento com crianças nesse referencial, algo já apontado como importante de ser verificado (Brito, 2012). Neste contexto, os princípios cunhados por Axline (1980) para uma atuação ludoterapêutica não-diretiva seriam suficientes para promover efetividade ao seu trabalho. Contudo, os princípios da autora se fundamentam numa ótica não-diretiva, que apresentou modificações a partir das pesquisas posteriores realizadas por Rogers (1992; 2017) e que culminaram na Terapia Centrada no Cliente (TCC). As mudanças metodológicas e interventivas da TCC não seguiram o mesmo trajeto na proposição de uma Ludoterapia Centrada na Criança (LCC) (Brito, 2012; Porto, 2020; Ivo, 2022).

Em contexto brasileiro, uma parcela importante das pesquisas teóricas e práticas acerca do atendimento psicoterápico com crianças, nas psicologias humanistas de inspiração rogeriana, ainda apresentam como principal fundamento a teoria da ludoterapia não-diretiva, com poucos avanços teóricos e interventivos. Coloca-se em questão o quanto e como as práticas psicoterápicas com crianças nesse referencial têm se desenvolvido no Brasil, para além das proposições de Axline, publicadas no final da década de 1940, em contexto estadunidense. Compreende-se que situações que remetem ao contexto social e cultural latino-americano, o desenvolvimento de tecnologias que surgiram em décadas posteriores, a virtualidade que atravessa as formas de se relacionar contemporâneas são elementos não existentes no cenário na qual Axline viveu e que justificam essa discussão acerca dessa psicoterapia na atualidade brasileira.

Somado a essa discussão, desde o ano de 2020, o mundo tem vivido as consequências de uma pandemia causada pelo vírus da COVID-19. Os estudos sobre as consequências físicas, psíquicas e sociais da pandemia são importantes. A literatura aponta que os efeitos da pandemia na saúde mental de crianças e adolescentes são maiores que em outras faixas etárias. Esse sofrimento é percebido desde o processo de isolamento social, que refletiu em mudanças na rotina escolar (falta de convivência e aprendizado com outras crianças e espaços ao ar livre), até a manifestação de atitudes como: baixa expressão de afeto, nervosismo, irritação, além de maior dependência dos pais, mães ou cuidadores (Silva et al., 2021; Capistrano et al., 2022; Feitosa et al., 2022; Santos et al., 2022).

Nesse período, foram tomadas medidas de isolamento social, o que exigiu dos psicoterapeutas a parada dos atendimentos presenciais com crianças. Diante deste cenário, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) brasileiro apresentou flexibilizações que alteraram a resolução até então vigente (CFP, 2018) para atendimentos mediados pelas tecnologias de informação e comunicação (TIC's). Estas mudanças convergem na promulgação da Resolução CFP 04/2020 (CFP, 2020) e possibilitam, diante da migração compulsória de seus atendimentos para a modalidade *on-line*, que os atendimentos sejam retomados de forma mais rápida.

Pode-se inferir, a partir desse cenário, que o psicoterapeuta que trabalhava com crianças pelo referencial rogeriano e que costumava atender de forma presencial, viu-se obrigado a aderir aos atendimentos virtuais. Por isso, acredita-se que, assim como os dados apontados acima, é importante discutir como esse processo se deu, a partir dos trabalhos publicados no contexto da pandemia.

O presente estudo, inicialmente, buscava reconhecer como a teoria e prática da Ludoterapia Centrada na Criança (LCC) vinha se desenvolvendo no Brasil. Contudo, o contexto da pandemia, mesmo que atual-



mente mais flexível, ampliou o questionamento para as teorias e práticas de atendimento *on-line* com crianças possivelmente existentes no cenário brasileiro. Por meio de uma revisão narrativa de literatura, objetiva-se neste artigo discutir como a LCC tem sido desenvolvida teórica e interventivamente no Brasil, na atualidade.

Compreende-se que essa pesquisa pode contribuir para reconhecer como as produções científicas brasileiras recentes possuem correlações ou divergências em relação à teoria clássica de Axline. Questiona-se o que foi acrescido ou atualizado na psicoterapia infantil, de que forma os profissionais e pesquisadores da ACP estão dando continuidade ou transformando o trabalho desenvolvido pela autora, considerando possíveis acréscimos nas intervenções realizadas no contexto pandêmico, bem como suas implicações.

Método

O presente artigo é uma revisão narrativa de literatura, de natureza qualitativa. Pavani et al. (2021) apontam que essas revisões permitem conhecer e discutir, a partir de dados documentais, novos temas e teorias, bem como possibilitam as análises subjetiva e crítica do pesquisador. Rother (2007) explica também que, em situação de discussão e problematização sobre determinado tema teórico ou contextual os estudos de revisão narrativa demonstram ser mais adequados em relação a outros modelos.

Para Figueiredo (1990), a revisão cumpre um papel significativo para a troca de informações no meio acadêmico e também fora da academia, com a menção de possuir duas funções que estão interligadas: “1. Constituem-se em parte integral do desenvolvimento da ciência: função histórica. 2. Fornecem aos profissionais de qualquer área, informação sobre o desenvolvimento corrente da ciência e sua literatura: função de atualização” (p. 132). Bento (2012) amplia o conceito, afirmando que este tipo de trabalho científico propicia a ampliação dos temas pesquisados para que outras pessoas acessem possibilidades e desenvolvam estudos futuros.

Destarte, para atender ao objetivo desse estudo, esta revisão pautou-se no levantamento e análise de artigos científicos publicados no Brasil, em língua portuguesa, no período entre janeiro de 2017 e julho de 2022, devendo estes estudos serem de acesso total e gratuito. O levantamento aconteceu no mês de agosto de 2022. Os critérios para busca e seleção, delimitação de tempo (últimos cinco anos) e origem (local de publicação) foram escolhidos por compreender-se que abrangeriam os estudos mais recentes acerca das atuações e discussões teóricas no referencial da ludoterapia centrada na criança no Brasil.

Para a coleta, foi realizada a busca no Portal da Biblioteca Virtual de Saúde (BVS), que contempla diversas bases de dados, entre elas Literatura Latino-americana e do Caribe em Ciências da Saúde (Lilacs), IndexPsi Periódicos, Periódicos Eletrônicos em Psicologia (Pepsic) e *Scientific Electronic Library Online* (SciELO). Utilizou-se os descritores “ludoterapia”, “psicoterapia centrada na pessoa”, “Axline” e “COVID-19”. Foram considerados para a busca os Descritores em Ciências da Saúde (DeCS), da BVS.

As etapas de busca e seleção de artigos ocorreram de acordo com o esquema apresentado a seguir: fase 1) Busca inicial no portal BVS em dois momentos, ou seja, com os conjuntos de descritores A para “ludoterapia” AND “psicoterapia centrada na pessoa” AND “COVID-19” e B para “ludoterapia” OR “psicoterapia centrada na pessoa” AND “COVID-19”. Diante da inexistência de estudos para a busca realizada, optou-se por retirar o descritor COVID-19 e a busca passou a apresentar resultados. Na fase 2): os descritores A1 para “ludoterapia” e B1 para “psicoterapia centrada na pessoa” foram inseridos em separado. Nas duas fases foram inseridos os seguintes filtros: artigos em língua portuguesa, publicados no período entre 2017 e 2022.

Posteriormente, realizou-se a leitura completa dos textos, seguiu-se com a análise descritiva dos artigos, que culminaram no estabelecimento de três eixos temáticos. Os dois primeiros se constituíram a partir de sua recorrência nos estudos e o terceiro, foi oriundo da ausência do resultado na primeira busca realizada, com o descritor “COVID-19”. Dessa forma, os eixos apresentados a seguir são: Discussão ética da Ludoterapia Centrada na Criança com fundamentação na filosofia de Emmanuel Lévinas; Proposta de um estilo de clínica com crianças inspirada na filosofia de Lévinas; Inexistência de estudos no contexto da pandemia de COVID-19.

Resultados e Discussão

Nas buscas iniciais, após a retirada do termo “COVID-19”, foram encontradas um total de 19 correspondências para A e 13 para B. Na fase 2, a de busca com os descritores separados, foram obtidos seis artigos: dois para o descritor A1 e quatro para o descritor B1.

Foram excluídos 17 trabalhos nas buscas realizadas, pelos seguintes motivos: duplicidade; por serem publicados em periódicos estrangeiros, por serem outros tipos de textos que não artigos científicos, por terem sido publicados antes de 2017. Ao final, quatro estudos foram selecionados. Após essa etapa, os resumos dos artigos foram lidos para verificação de adequação ao objetivo da pesquisa. Os quatro estudos, descritos no quadro 1 e marcados com asterisco nas referências, permaneceram incluídos e seguiram para leitura do texto completo.

Quadro 1 – Artigos selecionados e características gerais



Nº	Artigo	Dados Gerais	Instituição de afiliação	Endereço eletrônico
1	Da ludoterapia não-diretiva à ludoterapia centrada na criança - desenvolvimento histórico.	- Autor (es): Brito, Rosa Angela Cortez de; Freire, José Célio; Bloc, Lucas Guimarães; Cavalcanti, Virginia de Saboia Moreira. - <i>Rev. abordagem gestál. (Impr.)</i> ; 27(2): 213-226, maio-ago. 2021. - Artigo em Português. LILACS, Index Psicologia – Periódicos.	Universidade de Fortaleza/BR	Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v27n2/v27n2a09.pdf
2	Carl Rogers e Emmanuel Lévinas: caminhos éticos na Abordagem Centrada na Pessoa.	- Autor (es): Vasconcelos, Alice dos Santos; Souza, Sandra. - <i>Rev. abordagem gestál. (Impr.)</i> ; 27(2): 189-201, maio-ago. 2021. - Artigo em Português. LILACS, Index Psicologia – Periódicos.	Universidade Federal da Paraíba/BR	Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672021000200007
3	O Infinito Infantil: Caminhos de Alteridade na Ludoterapia de Axline.	- Autor (es): Vasconcelos, Alice; Souza, Sandra. - <i>Psicol. (Univ. Brasília, Online)</i> ; 38: e38415, 2022. - Artigo em Português. LILACS-Express. LILACS, Index Psicologia – Periódicos.	Universidade Federal da Paraíba/BR	Disponível em: https://www.scielo.br/j/ptp/a/PHDXMDVnfpNFNkpsCwYsWHf/?lang=pt
4	Ludoterapia e alteridade: uma experiência de ludoterapia grupal à luz de Lévinas.	- Autor (es): Vasconcelos, Alice; Souza, Sandra. - <i>Psicol. Estud. (Online)</i> ; 27: e47800, 2022. - Artigo em Português. LILACS, Index Psicologia – Periódicos.	Universidade Federal da Paraíba/BR	Disponível em: https://www.scielo.br/j/pe/a/Yq7gq4w6yWnyvVJwKYSLzjq/

Fonte: Portal BVS, 2022.

As quatro produções encontradas no período demarcado foram publicadas entre 2021 e 2022: dois artigos em 2021 e dois em 2022. Nos anos anteriores não foram obtidos estudos na base de dados pesquisada. Todos os achados são da região Nordeste, sendo metade deles publicados na Revista da Abordagem Gestáltica. Três dos artigos encontrados são de natureza teórica e um estudo de natureza empírica.

Os dados encontrados confirmam uma tendência já sinalizada por Branco e Cirino (2017), sobre o panorama da Psicologia Humanista no Brasil. Os estudos em Ludoterapia Centrada na Criança, no contexto brasileiro têm prevalência teórica, são pesquisas realizadas no nordeste brasileiro, bem como apresentam fundamentação e/ou articulação com a fenomenologia filosófica, com o propósito de desenvolvimento da psicoterapia humanista com crianças.

Os assuntos discutidos nestes artigos abordam temas sobre: o avanço e a atualização da Ludoterapia Centrada na Criança desde a ludoterapia não-diretiva de Axline; discussão sobre o desenvolvimento histórico da ludoterapia; o acolhimento à alteridade radical infantil; implicações éticas no atendimento à criança e



sua família; inspirações filosóficas para a construção teórica e prática no atendimento psicoterápico infantil; e modelos não totalizantes de clínica. Os estudos encontrados, como informado acima, não contemplam a Ludoterapia Centrada na Criança no contexto da pandemia do novo Coronavírus.

Discussão ética da Ludoterapia Centrada na Criança com fundamentação na filosofia de Emmanuel Lévinas

Em Brito et al. (2021), um dos trabalhos encontrados, os autores propõem uma sistematização da Ludoterapia Centrada na Criança que contemple o seu desenvolvimento histórico. A partir de estudos de diferentes nacionalidades, os autores apresentam um debate sobre estudos clássicos e recentes sobre a prática clínica com crianças. No estudo, o reconhecimento das diferenças entre as ludoterapias praticadas em diferentes momentos e contextos possibilita maior clareza acerca das mudanças teóricas, metodológicas e práticas dessa clínica.

Característico do contexto teórico brasileiro, no período pós-rogeriano (Moreira, 2010), os estudiosos da ACP tem forte influência da filosofia fenomenológica (Moreira, 2010; Branco & Cirino, 2017). Todos os estudos encontrados, em convergência com essa discussão, apontam que, em contexto brasileiro, os trabalhos em Ludoterapia Centrada na Criança também apresentam fundamentação na fenomenologia. Especificamente em Brito et al (2021) há uma ênfase na qualidade da relação terapêutica e nas atitudes do psicoterapeuta como elementos fundantes para a uma clínica da intersubjetividade.

No esteio dessa discussão, os artigos de Vasconcelos e Souza (2021; 2022a; 2022b), também elencam caminhos para uma Ludoterapia Centrada na Criança fundamentada e que possibilite dar espaço ao Outro. Ao apresentar noções da filosofia fenomenológica levinasiana como norteadoras em seu estudo, Vasconcelos e Souza (2021) apontam convergências e divergências dessa filosofia, em diálogo com o pensamento de Rogers.

Verifica-se desde Freire (2001), o ponto de partida para a discussão sobre a alteridade radical proposta pelo filósofo Emmanuel Lévinas e suas implicações na ACP, no contexto brasileiro. Inicialmente, os estudos de Freire apontam para um “lugar vacante do outro” (2001, p. 78) levinasiano, o que interferia diretamente nas possibilidades de escuta dessa alteridade na perspectiva rogeriana de atendimento.

Esse panorama ganha uma outra interpretação em Vieira e Freire (2006), quando os autores apontam para uma compreensão da psicologia centrada na pessoa e de sua clínica, a partir do reconhecimento da possibilidade de uma escuta do não totalizável nesse referencial. No esteio dessa discussão, Brito (2012) e Brito e Freire (2014) discutem a dimensão ética na perspectiva clínica centrada com crianças, o que exige uma atitude de disponibilidade e responsabilidade do psicólogo diante da alteridade que se manifesta no fenômeno infantil.

Brito (2012) argumenta, no contexto da Ludoterapia Centrada na Criança, sobre a possibilidade de uma prática que possa oferecer espaço e acolhimento à alteridade infantil. Para a autora, existe uma responsabilidade ética do terapeuta, compreendida como habilidade de resposta, ao chamado da criança. As atitudes de não conduzir o processo e de não inserir a criança em modelos totalizantes, mesmo reconhecendo-os como existentes, abrem lugar ao ‘radicalmente outro’ nesta psicoterapia.

Segundo Brito (2012), seu estudo não propunha uma articulação entre a filosofia levinasiana e a prática clínica com crianças. Destacava, contudo, que essa fenomenologia poderia ser uma fundamentação relevante para o psicoterapeuta de crianças. Essa leitura ética aponta para uma atitude profissional que esteja atenta à necessidade da criança e que seja para ela habilidade de resposta, mais do que uma tentativa de adaptação da criança a um modelo infantil demandado socialmente.

Os três estudos citados no parágrafo anterior convidam a comunidade de psicoterapeutas a um embate de ideias que possibilite à ACP repensar suas configurações enquanto abordagem das relações humanas, sem a necessidade de superação completa de suas diferenças. Os estudos reconhecem que os princípios rogerianos de abertura à experiência, respeito à autonomia e ênfase na relação terapêutica produzem implicações éticas que permitem aproximações com o pensamento de Lévinas, algo já discutido em Vieira e Freire (2006). Assinalam ainda que Amatuzzi (2012) já havia ressaltado a ACP como uma ética das relações humanas, com desdobramentos importantes na ciência psicológica.

Vasconcelos e Souza (2021), questionam o conceito de pessoa em Rogers, que se dá na valorização e centramento no *self*; enquanto em Lévinas, a alteridade precede esse elemento do humano. As autoras discutem então que a psicoterapia seja um contato de natureza intersubjetiva, no qual psicoterapeuta e cliente se apresentam como alteridade um para o outro, um convite para o acolhimento do diferente. A psicoterapia deve transcender a uma dimensão dual, na medida as relações sociais e ‘externas’ à psicoterapia atravessam os participantes e evocam o Terceiro levinasiano (Lévinas, 1980).

As autoras assinalam ainda que o desalojamento presente, quando se colocam em diálogo duas perspectivas tão diferentes, possibilita um caminho potente para uma clínica que não espera “compreender esse estranho que se mostra, mas [...] legitimar seu espaço” (Vasconcelos, & Souza, 2021, p. 197). Nesse sentido, corroboram aquilo que foi discutido por Vieira e Freire (2006), Vieira (2017) e Brito et al (2021), e apostam em releituras da ACP que indicam um lugar a ocupar, olhando para o inesperado, para o excesso e as rupturas que são intrínsecos ao processo de vida humana.

Proposta de um estilo de clínica com crianças inspirada na filosofia de Lévinas



Vasconcelos e Souza (2021; 2022a) apresentam que o modo de ser do psicoterapeuta na teoria rogeriana diz de uma atuação clínica mais livre, do ponto de vista da relação com o cliente (seja ele adulto ou criança), na medida em que este é quem guia a psicoterapia, pois é quem pode falar de si com mais propriedade. Nesse contexto, a filosofia de Lévinas pode representar uma fundamentação que provoca o psicoterapeuta para a abertura à alteridade da pessoa atendida.

A proposta clínica infantil discutida por Vasconcelos e Souza (2022a) é diretamente ligada à noção do infinito apresentada por Lévinas (1980; 1993), compreendendo esta em acontecimento na criança. Além disso, discute o papel da alteridade na ludoterapia não-diretiva de Axline (1980). As autoras entendem que a clínica infantil pode ser aprimorada quando se está disposto a criticar um modelo egocêntrico, que reduz o Outro ao Mesmo, e quando se pode apontar “caminhos de acolhimento da alteridade” (Vasconcelos, & Souza, 2022a, p. 2) que se apresenta na criança que é atendida.

Tendo como base uma apreciação crítica acerca da noção de infância socialmente construída, Vasconcelos e Souza (2022a) debatem o papel do psicoterapeuta nesta seara, apontando ampliações à técnica ludoterapêutica de Axline. As autoras consideram fundamental a anamnese e as sessões de devolutiva com a família, assim como o contato com a escola e com outros profissionais que atendam a criança. Esta sinalização acerca das práticas desenvolvidas na clínica infantil contemporânea é relevante, pois se constitui como condição de possibilidade para a atuação com o público infantil, de acordo com a literatura, independente do referencial teórico do psicoterapeuta (Aguilar, 2014; Fernandes, 2016; Brito, Montezuma, Melo, & Moreira, 2020).

Dentre as propostas psicoterápicas existentes para o público infantil, a partir da ACP, Vasconcelos e Souza (2022b) apontam a psicoterapia individual e a de grupo. Sinalizam que enquanto na intervenção individual, psicoterapeuta e criança manifestam-se enquanto alteridade um para o outro. Já no trabalho de grupo, em adição, as crianças precisam lidar com a alteridade das outras crianças. Diante desse dado, as autoras sinalizam que a psicoterapia de grupo seria a mais adequada para a inclusão e acolhimento da diferença e da alteridade radical, dado apontado em outro estudo encontrado no levantamento realizado neste artigo (Vasconcelos, & Souza, 2021).

Ao adentrar mais diretamente sobre as questões práticas da Ludoterapia Centrada na Criança e o papel desempenhado pelo ludoterapeuta na situação de psicoterapia de grupo com crianças, Vasconcelos e Souza (2022b) referenciam os escritos de Axline (1980) para fundamentar a experiência de uma das autoras com um grupo infantil. A efetividade dos grupos em ludoterapia tem sido descrita em pesquisas (Campos, & Cury, 2009; Basso, Souza, Araújo, & Cândido, 2020) que concluem que este tipo de atendimento contribui para que as crianças desenvolvam vínculos significativos, compartilhem experiências, aprimorem sua criatividade e aumentem suas habilidades na lida com conflitos.

Apesar de ter sido usado no estudo de Vasconcelos e Souza (2022b) como um procedimento metodológico, verifica-se que as versões de sentido (VS) também contribuíram sobremaneira para uma maior percepção clínica das condutas da psicoterapeuta e dos comportamentos e sentimentos expressos pelas crianças. A VS é instrumento formulado por Amatuzzi (2008) para o aprimoramento de profissionais nas situações de atendimento psicológico. Posteriormente, passou a ser utilizada em pesquisas de inspiração fenomenológica pois, o instrumento em si tem fundamentação na fenomenologia de Merleau-Ponty (2001), segundo o autor.

Contudo, as autoras fazem uso ampliado daquilo que foi previsto na caracterização da VS descrita por Amatuzzi (2008), a saber: “a fala expressiva da experiência imediata *de seu autor* [...] um registro condensado do vivido” (p. 74-75, grifo nosso) e “uma forma de contato vivo com o sentido do encontro” (p. 77). O uso da VS, no estudo de Vasconcelos e Souza (2022b), se estende para a descrição das atitudes e comportamentos das crianças participantes. Em diversos trechos, não se verifica a descrição da experiência vivida da psicoterapeuta. Dessa forma, este instrumento pode se constituir como uma relevante estratégia metodológica que, a partir da descrição detalhada do fenômeno, possibilita maior acesso ao que ocorreu concretamente na psicoterapia com crianças.

Vasconcelos e Souza (2022b) também discutem sobre a atitude da psicoterapeuta de grupo. Num dos momentos, o encontro com as crianças foi desalojador e traumático (Brito, & Freire, 2014), colocando a psicoterapeuta em questionamento diante de seu papel naquele contexto. Mesmo questionando seu lugar profissional, a conduta crítica foi importante abertura de espaço para que as relações conflituosas, parte da dinâmica grupal, pudessem tomar seu curso. Esta confiança ligada à autenticidade na lida com a alteridade radical denota para as autoras um elo íntimo com a ética. As pesquisadoras constataram a presença inescapável de uma afetação vivencial (Brito, 2012), demonstradas pela frustração com o grupo, com as agressões ocorridas entre os participantes e com o questionamento da efetividade de habilidades da psicoterapeuta.

O estudo de Brito et al. (2021), que se propõe a uma sistematização dos atendimentos psicoterápicos com crianças na ACP, como descrito anteriormente, aponta as diferentes nomenclaturas como forma de diferenciar os elementos teóricos e interventivos presentes nas diversas propostas psicoterápicas. Além disso, assinala um estilo de clínica infantil a partir da releitura dos princípios de Axline (1980), dado que até esta autora enfatizava a não-diretividade como principal base para os princípios de sua prática. Brito et al. (2021), apontam essa releitura como um desenvolvimento teórico e metodológico do atendimento em contexto brasileiro.

Os autores não abordam dados acerca da modalidade de atendimento individual ou grupal (ainda que os autores suscitem, em sua escrita, o atendimento individual). Na relação com a criança, sinalizam para



relevância da qualidade de presença, da exigência de abertura e disponibilidade do ludoterapeuta para o des-
centramento do universo adulto. Também sinalizam que a escuta desse público tem como características o
desalojamento e a vulnerabilidade traumáticas (Brito, & Freire, 2014) promovidos pelo desvelamento da alte-
ridade infantil no atendimento. Nesse sentido, para além da proposta clássica de Axline (já revista), os autores
assumem como eixo teórico a psicoterapia de Rogers na fase experiencial (Moreira, 2010) para a proposição
de uma intervenção fundada na relação intersubjetiva.

Nesse sentido, um procedimento fundamental é o reconhecimento das noções de infância que atravessam
o psicoterapeuta, para um posterior afastamento dessas compreensões, no contato com a criança na psi-
coterapia. Esse duplo movimento de reconhecimento e afastamento das pré-concepções promove e aprimora
a disponibilidade para o encontro clínico em sua imprevisibilidade e para a criança como Outro, ou seja, em
sua diferença. A disponibilidade converge e possibilita a qualidade de presença ao que a criança revela no
atendimento, pela relação intersubjetiva com o psicoterapeuta (Brito et al., 2021)

Diferente do proposto por Axline (1980; 1988), para Brito et al (2021), o psicoterapeuta não fica distante
fisicamente da criança, no decorrer dos atendimentos. Isso denota que a disponibilidade também diz respeito
ao organismo como unidade psicofísica (Kinget, & Rogers, 1977). O organismo em totalidade, como instru-
mento terapêutico, constitui-se como abertura radical ao encontro com a alteridade. Isso fica manifesto, se-
gundo o estudo, na comunicação estabelecida pela terapeuta com a criança, que se dá como experiência lúdica,
no universo imaginativo dela, na forma como ela vive existencialmente e significa o mundo.

Brito et al (2021) assumem ainda, como ponto de partida, que é a relação intersubjetiva a promotora de
mudanças, por meio das atitudes facilitadoras, elementos ausentes na proposta de Axline (1980) e presentes
na obra posterior de Rogers (2017). Fundamentados na fenomenologia ética levinasiana, a releitura dos prin-
cípios da ludoterapia, já apontada acima, se apresenta conforme descrito a seguir: o vínculo como experiência
de disponibilidade vivenciada pelo psicoterapeuta no encontro com a criança, em sua alteridade; a vivência da
experiência de consideração positiva incondicional, promovida pelo reconhecimento e posterior descentra-
mento do mundo adulto; a compreensão da psicoterapia como encontro intersubjetivo e experiencial, na qual
criança e psicoterapeuta são corresponsáveis, no sentido da habilidade de resposta um ao outro; a manifesta-
ção da compreensão empática como atitude de “não-saber” sobre a criança antes que ela se revele; a extensão
da compreensão da criança como ser individual para o reconhecimento das dimensões individual e relacional
em sua existência; a experiência de encontro com a alteridade como promoção de afetação tanto na criança
como no psicoterapeuta (Brito et al, 2021).

Um ponto em comum verificado nos estudos de Brito et al. (2021) e Vasconcelos e Souza (2022a; 2022b)
é a exigência de abertura ao imprevisível no encontro psicoterápico. Independente da modalidade de psico-
terapia – individual ou de grupo – é relevante reconhecer o que se produz afetivamente no encontro, ao que
é experienciado quando o psicoterapeuta se depara com a alteridade da criança. Essa relação evidencia um
desconforto, um desalojamento e um traumatismo que são inevitáveis e inescapáveis, como apontado desde
Freire (2001), mas que não se costuma reconhecer na literatura sobre a clínica com crianças.

Compreende-se pelo apresentado nos estudos que o espaço da ludoterapia também constitui-se como
um lugar de aprendizagem, não somente para as crianças, como também para o psicólogo, que precisará ser
disponibilidade para o imprevisível, para o inesperado, seja em uma clínica psicológica individual ou grupal. A
atitude de rompimento com qualquer possibilidade de totalização da criança constitui um ‘solo’ no qual novas
formas de ser e de estar podem acontecer, na imediaticidade do encontro.

A pandemia de COVID-19 e a Ludoterapia Centrada na Criança

Este tópico se volta a uma lacuna percebida no levantamento descrito no método, pois os estudos en-
contrados não apontam elementos que relacionem as práticas de LCC e a COVID-19. Apesar de terem sido
publicados após 2020, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que a situação com o coro-
navírus era pandêmica. Diante desse cenário, as práticas psicológicas foram suspensas em modalidade presen-
cial e precisaram tornar-se, compulsoriamente, virtuais. Os estudos encontrados não discutem a temática da
virtualização das práticas psicológicas.

Diante deste inesperado cenário, Brandão e Zanella (2021) observam o surgimento do fenômeno “psi-
cólogo.com” para crianças e adolescentes, algo excepcional no contexto brasileiro. Contudo, sinalizam que a
categoria ainda está desbravando um novo espaço, ao “ampliar as possibilidades de reflexão do fazer psico-
lógico em tempos tão atípicos” (Brandão, & Zanella, 2021, p. 16). Ou seja, se os atendimentos mediados pelas
Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC’s) com crianças ainda eram pouco explorados no Brasil até
então, esse processo torna-se ainda mais desafiador no cenário de restrição social compulsória e imediata,
como o da atual pandemia.

A ausência de achados sobre atendimentos infantis na LCC mediados pelas TIC’s, no contexto da pan-
demia, sugere uma carência de publicações científicas brasileiras desse tipo. Como foram considerados nesta
pesquisa apenas artigos científicos, a revisão não buscou contemplar outros tipos de estudo, o que poderia
ter ampliado os achados. Apesar disso, o resultado pode se constituir como um indicativo de que a teoria e



a prática da LCC não apresentou estudos teóricos ou interventivos para a modalidade virtual em periódicos científicos brasileiros.

Em outros referenciais teóricos verifica-se a existência de estudos acerca da psicoterapia *on-line* com crianças, principalmente em livros que tratam da temática da infância, da psicoterapia e da situação pandêmica. O contexto fica ilustrado pelos trabalhos de Moreira e Oliveira (2021) e Brandão e Zanella (2021). Aprofundando a questão, a Sociedade Brasileira de Psicologia também lançou recentemente o Dossiê COVID-19 (SBP, 2022), com diversos artigos que envolvem os aspectos da pandemia ligados à saúde mental e ao fazer psicoterápico. No referido dossiê, são apresentadas discussões sobre os impactos psicológicos da COVID-19 e da pandemia para o público infantil.

O afastamento social acabou por acarretar mudanças que exigiram readaptação no estilo de vida de milhares de famílias. Em se tratando do contexto brasileiro, marcado por profundas desigualdades sociais, as formas de aliviar o isolamento com o atendimento psicológico mediado por TIC's não foram exercidas com equidade (Pavani et al., 2021), seja pela conjuntura econômica, seja pela falta de democratização das tecnologias.

Mesmo que o atendimento psicológico *on-line* de crianças esteja previsto na legislação (CFP 2018; 2020), ainda existem discussões acerca de suas implicações para os pacientes. Racine et al. (2020) e Torres et al. (2022) advertem que a presença física é um grande facilitador para a atuação em psicologia, principalmente para as crianças. Segundo os autores, a presença física pode proporcionar um vínculo mais forte, contribuir para o sentimento de segurança na criança e aumentar a eficácia da psicoterapia. Indicam ainda que o Brasil é carente de estudos que ofereçam melhores diretrizes para os profissionais da psicologia que atuam em modalidade virtual.

Não obstante os pontos discutidos no trabalho de Racine et al. e Torres et al., os atendimentos psicológicos mediados por TIC's são reconhecidos e regulamentados pelo Conselho Federal de Psicologia desde 2012, e a resolução atualmente vigente foi publicada 6 anos depois (CFP, 2018). Por conta da restrição social imposta pela atual pandemia, houve flexibilização de alguns artigos da resolução de 2018 (CFP 2020), com vigência até o momento da escrita deste estudo. Esta resolução viabilizou a rápida migração dos atendimentos presenciais para o modo remoto, incluídos aí os atendimentos infantojuvenis.

Considerações Finais

Este estudo teve como objetivo discutir como a Ludoterapia Centrada na Criança tem sido desenvolvida teórica e interventivamente no Brasil, na atualidade. Inicialmente, a pesquisa tinha como eixo de justificativa o reconhecimento das propostas teóricas posteriores ao trabalho de Axline. Contudo, o contexto da pandemia da COVID-19 amplificou eixo de problematização, o que repercutiu no levantamento realizado nas bases de dados.

Os quatro estudos encontrados, todos oriundos de pesquisas desenvolvidas no Nordeste brasileiro, demonstraram que a Ludoterapia Centrada na Criança tem sido um eixo de pesquisas nessa região. Isso confere destaque da região Nordeste, em relação ao cenário brasileiro e reforça dados já apontados na literatura que demarcam essa região como importante polo de aprimoramento científico na psicologia humanista e fenomenológica.

Também chama a atenção que todas as pesquisas encontradas no levantamento tenham como fundamento a filosofia fenomenológica de Emmanuel Lévinas. Esse autor tem menor destaque nas discussões filosóficas que atravessam a psicologia, quando se verificam estudos que apresentam fundamentação fenomenológica. Enquanto na filosofia, Lévinas é apresentado como um contemporâneo de Husserl, junto de Heidegger e de Merleau-Ponty, na psicologia a sua filosofia não costuma ser abordada nos estudos.

Verifica-se, a partir do levantamento realizado, que o atendimento *on-line* com crianças na LCC é carente de estudos em periódicos científicos, o que pode apresentar-se como um campo aberto de pesquisa e práticas, mesmo que atualmente o distanciamento social tenha cessado. Este espaço, ao ser percorrido, pode ampliar as possibilidades interventivas para o público infantil, especialmente diante das consequências que podem surgir após a pandemia nas situações de sofrimento psicológico manifesto em crianças.

Como limitações deste artigo, entende-se que, ao priorizar a utilização de uma única base de dados, ao delimitar o período entre 2017 e 2022 e ao restringir-se aos artigos desenvolvidos e publicados no Brasil, a quantidade de pesquisas pode ter sido menos representativa do contexto nacional. Estudos podem ter sido publicados em capítulos de livro, prática comum no meio rogeriano. Por outro lado, ao fazer a opção pela BVS, entendeu-se que essa base de dados concentraria o acesso a um número relevante de artigos e que isso possibilitaria a apresentação um cenário representativo do panorama brasileiro.

Os quatro trabalhos aqui analisados remetem ao quadro atual de pesquisas desenvolvidas no Brasil e indicam reflexões relevantes e representativas de mudanças na Ludoterapia Centrada na Criança, o que sinaliza avanços em relação à ludoterapia não-diretiva de Axline. Esta constatação se verifica, principalmente, no que diz respeito à questão ética, refletida em tomada de posições e estabelecimento de atitudes que buscam o acolhimento à alteridade radical da criança que chega à psicoterapia.

No trabalho em tela, considera-se necessário o desenvolvimento de pesquisas teóricas com aprimoramentos metodológicos condizentes com as particularidades brasileiras. Ressalta-se ainda a necessidade de



mais estudos empíricos sobre a psicoterapia com crianças na ACP, em diferentes modalidades, seja individual, de grupo, presencial e *on-line*. Verifica-se, diante de possíveis efeitos ainda desconhecidos na saúde mental infantil, um contexto fértil para o desenvolvimento de estudos que contribuam para o alívio do sofrimento infantil promovido ou aumentado pela pandemia da COVID-19.

Referências

- Aguiar, L. (2014). *Gestalt-terapia com crianças*. São Paulo: Summus.
- Alves, S. D. I. (2022). *O atendimento clínico infantil na abordagem centrada na pessoa*. Rio de Janeiro: Ed. Matilha.
- Amatuzzi, M. M. (2008). Versão de sentido. In: Amatuzzi, M. M. *Por uma psicologia humana*. Campinas: Alínea, 75-89.
- Amatuzzi, M. M. (2012). *Ética Humanista e Psicoterapia*. Campinas: Alínea.
- Araújo, I. C., Vieira, E. M., & Branco, P. C. C. (2022). Pessoa, en-contro e presença: abordagem centrada na pessoa ante a alteridade. *Revista Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity*, 14(2), 1-13. Disponível em <https://submission-pepsic.scielo.br/index.php/nufen/article/view/22455/1022>
- Axline, V. M. (1980). *Ludoterapia: a dinâmica interior da criança*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Axline, V. M. (1988). *Dibs em busca de si mesmo*. Rio de Janeiro: Agir.
- Basso, L., Souza, R. M., Araújo, S. & Cândido, C. L. (2020). A possibilidade de transformação do sujeito a partir dos vínculos no grupo psicoterapêutico infantil. *Vínculo – Revista do Nesome*, 16(1), 52-68.
- Bento, A. (2012). Como fazer uma revisão da literatura: Considerações teóricas e práticas. *Revista JA (Associação Acadêmica da Universidade da Madeira)*, 7(65), 42-44. Disponível em <http://www3.uma.pt/bento/Repositorio/Revisaodaliteratura.pdf>
- Branco, P. C. C., & Cirino, S. D. (2017). Circulação de artigos brasileiros sobre Carl Rogers: ascensão, renascimento ou declínio? *Rev. Subjetividades*, 17(2), 1-11. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rs/v17n2/01.pdf>
- [Brandão, C. L., & Zanella, R. \(2021\). *Psicoterapia on-line infantojuvenil em tempos de COVID-19: clínica em Gestalt-Terapia*. Curitiba: Juruá.](#)
- *Brito, R. A. C., Freire, J. C., Bloc, L. G., & Moreira, V. (2021). Da ludoterapia não-diretiva à ludoterapia centrada na criança-desenvolvimento histórico. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 27(2), 213-226. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v27n2/v27n2a09.pdf>
- Brito, R. A. C. (2012). *A criança como Outro: uma leitura ética da ludoterapia centrada na criança*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Fortaleza. Disponível em <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/6811>
- Brito, R. A. C. (2020). *A Psicoterapia com Crianças na Clínica Humanista-Fenomenológica*. Tese de Doutorado, Universidade de Fortaleza, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Fortaleza. Disponível em <https://www.unifor.br/web/guest/bdtd?course=1001®istration=1624912>
- 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 - Phenomenological Studies*, 20(1), 118-127. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/21408>
- Brito, R. A. C., & Paiva, V. M. B. (2012). Psicoterapia de Rogers e ludoterapia de Axline: convergências e divergências. *Revista do NUFEN*, 4(1), 102-114. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v4n1/a09.pdf>
- Brito, R. A. C., Montezuma, S., Melo, A. K. S., & Moreira, V. (2020). A Psicoterapia Infantil no Setting Clínico: Uma Revisão Sistemática de Literatura. *Contextos Clínicos*, 13(2), 696-721.
- Campos, A. P. S., & Cury, V. E. (2009). Atenção Psicológica clínica: encontros terapêuticos com crianças em uma creche. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 19(42), 115-121. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2009000100014>



- Capistrano, A. C., Marques, L., Andrade, L., Christof, C. D., Tibúrcio, M., Ananias, L., & Anunciação, L. (2022). Os possíveis efeitos das medidas de distanciamento social: aspectos socioeconômicos e psicológicos. *Cadernos de Psicologia*, 2(2), 1-12. Disponível em <https://www.cadernosdepsicologia.org.br/index.php/cadernos/article/view/139>
- Conselho Federal de Psicologia (2018). *Resolução CFP 11/2018 comentada: orientações sobre a prestação de serviços psicológicos por meio de tecnologia de informação e comunicação*. Disponível em <https://e-psi.cfp.org.br/wp-content/uploads/2018/11/Resolu%C3%A7%C3%A3o-Comentada-Documento-Final.pdf>
- Conselho Federal de Psicologia (2020). *Resolução nº 4, de 26 de março de 2020*. Disponível em <https://atosoficiais.com.br/cfp/resolucao-do-exercicio-profissional-n-4-2020-dispoe-sobre-regulamentacao-de-servicos-psicologicos-prestados-por-meio-de-tecnologia-da-informacao-e-da-comunicacao-durante-a-pandemia-do-covid-19?origin=instituicao&q=004/2020>
- Crenshaw, D. A., & Kenney-Noziska, S. (2014). Therapeutic presence in play therapy. *International Journal of Play Therapy*, 23(1), 31-43. Disponível em <https://psycnet.apa.org/fulltext/2013-45574-003.pdf>
- Feitosa, M. A. G., Júnior, R. M., Souza, W. C., Bernardino, L. G., & Melchhiades, A. M. (2022). Impactos da Pandemia da COVID-19 sobre a Sensação e a Percepção. *Cadernos de Psicologia*, 30(1), 1-30. Disponível em <https://cadernosdepsicologia.org.br/index.php/cadernos/article/view/146>
- Fernandes, M. B. (2016). Psicoterapia com crianças. In: Frazão, L. M., & Fukumitsu, K. O. *Modalidades de intervenção clínica em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.
- Figueiredo, N. (1990). Da importância dos artigos de revisão da literatura. *Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação*, 23(1), 131-135. Disponível em https://www.brapci.inf.br/_repositorio/2011/09/pdf_6245ece57c_0018790.pdf
- Freire, J. C. (2001). As psicologias na modernidade tardia: o lugar vacante do outro. *Psicologia USP*, 12(2), 73-93. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-65642001000200005>
- Garcia, S. S. (2002). Diretrizes da Ludoterapia na Abordagem Centrada na Pessoa. In: Gobbi, S. L., & Missel, S. T. (org.). *Vocabulário e noções básicas da Abordagem Centrada na Pessoa*. São Paulo: Vetor, 184-201.
- Kinget, M. G., & Rogers, C. R. (1977). *Psicoterapia e Relações Humanas: teoria e prática da terapia não-diretiva. Vol. 1*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Lévinas, E. (1980). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.
- Morais, M. T. C. (2011). *Os significados de ludoterapia para as protagonistas do processo: crianças em atendimento*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-graduação em Psicologia, Natal. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/17479>
- Moreira, J. O., Oliveira, R. T. (org.) (2021). *Pandemia, crise e subjetividade*. Curitiba: Editora CRV.
- Moreira, V. (2010). Revisitando as fases da abordagem centrada na pessoa. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 27(4), 537-544. Disponível em <https://www.scielo.br/j/estpsi/a/Ls8wQg3NHdXzDxJ56Rw49qx/>
- Oliveira, S. M. (2021). Angústia, Eros e encontros inter-humanos: por uma clínica existencialista. *Rev. NU-FEN*, 13(3), 35-50. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v13n3/v13n3a05.pdf>
- Pavani, F. M., Silva, A. B., Olschowsky, A., Wetzel, C., Nunes, C. K., & Souza, L. B. (2021). Covid-19 e as repercussões na saúde mental: estudo de revisão narrativa de literatura. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, 42(esp.). Disponível em <https://www.scielo.br/j/rgenf/a/YD6WWBggJmkcBY8jNsFypSd/?format=pdf&lang=pt>
- Pinto, M. A. S. (2010). A Abordagem Centrada na Pessoa e seus princípios. In: Carrenho, E., Tassinari, M., & Pinto, M. A. S. (org.). *Praticando a Abordagem Centrada na Pessoa: dúvidas e perguntas mais frequentes*. São Paulo: Carrenho Editorial, 57-93
- Porto, T. C. B. (2020). *Histórias infantis na Ludoterapia Centrada na Criança*. Rio de Janeiro: Matilha.



- Racine, N., Hartwick, C., Collin-Vézina, D., & Madigan, S. (2020). Telemental health for child trauma treatment during and post-COVID-19: Limitations and considerations. *Child Abuse & Neglect*, 110, e104698. Disponível em <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0145213420303537?via%3Dihub>
- Rogers, C. R. (1992). *Terapia Centrada no Cliente*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rogers, C. R. (2017). *Tornar-se Pessoa*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rother, E. T. (2007). Revisão sistemática x revisão narrativa. *Acta Paulista de Enfermagem*, 20(2), 5-6. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-21002007000200001>
- Santos, R. P., Neves, E. T., Cabral, I. E., Campbell, S., Carnevale, F. (2022). Análise ética dos impactos da pandemia de COVID-19 na saúde de crianças e adolescentes. *Escola Anna Nery – Revista de Enfermagem*, 26(esp.). Disponível em <https://www.scielo.br/j/ean/a/pPt5kg6Gf3bcCw3MZTgLvMC/?format=pdf&lang=pt>
- Santos, R. (2018). *Intervenção psicológica com Ludoterapia*. Lisboa: Pactor.
- Silva, W. C., Silva, C. O., Melo, K. C., Soares, A. N., Hernandez, L. F., Araújo, Z. A. M., Gonçalves, F. T. D., Silva, A. K. B., Carneiro, A. D. M., Oliveira, A. T. F., Carvalho, V. S., Santos, P. S. G., Cruz, J. S. O., Silva, N. O., & Souza, F. C. A. (2021). Explorando os impactos na saúde mental de crianças durante a pandemia de covid-19. *International Journal of Development Research*, 11(04), 46248-46253. Disponível em <http://www.journalijdr.com/explorando-os-impactos-na-sa%C3%BAdem-mental-de-crian%C3%A7as-durante-pandemia-de-covid-19>
- Sociedade Brasileira de Psicologia (2022). Dossiê COVID-19. *Cadernos de Psicologia*, 2(2). Disponível em <https://www.cadernosdepsicologia.org.br/index.php/cadernos/issue/view/9>
- Torres, M. S., Arteiro, D. R., Resende, G. C., Ferreira, B. O., Araújo, W. F., Amorim, P. T., Santos, A. A., & Leitão, C. L. (2022). Potencialidades e Desafios do Atendimento Psicológico Online durante a Pandemia da Covid-19 na Perspectiva dos Profissionais. *Cadernos de Psicologia*, 12(1). Disponível em <https://cadernosdepsicologia.org.br/index.php/cadernos/article/view/136>
- * Vasconcelos, A. S., & Souza, S. (2021). Carl Rogers e Emmanuel Lévinas: caminhos éticos na Abordagem Centrada na Pessoa. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 27(2), 189-201. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672021000200007
- * Vasconcelos, A. S., & Souza, S. (2022). Ludoterapia e alteridade: uma experiência de ludoterapia grupal à luz de Lévinas. *Psicologia em Estudo*, 27, e478000. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pe/a/Yq7g-q4w6yWnyvVJwKYSLzjq/>
- * Vasconcelos, A. S., & Souza, S. (2022). O Infinito Infantil: Caminhos de Alteridade na Ludoterapia de Axline. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 38, e38415. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ptp/a/PHDXMDVn-fpNFNkpsCwYsWHf/?lang=pt>
- Vieira, E. M. (2017). *Ética e psicologia: uma investigação sobre os ethoi da terapia centrada na pessoa*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós-graduação em Psicologia, Belo Horizonte. Disponível em https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-AQKMG1/1/tese_emanuel_vsfinal.pdf
- Vieira, E. M., & Freire, J. C. (2006). Alteridade e psicologia humanista: uma leitura ética da abordagem centrada na pessoa. *Estudos de psicologia (Campinas)*, 23(4), p. 425-432. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2006000400010>

Recebido em 17.04.2024 – Aceito em 22.11.2024



(DES)CONTEMPLAÇÃO: IMPLICAÇÕES PARA AS RELAÇÕES HUMANAS BRASILEIRAS SOB UMA PERSPECTIVA CENTRADA NAS PESSOAS

(Lack of)Contemplation: Implications for Brazilian human relationships from a people-centered perspective

FELIPPE GONZALES DEL BOSCO *

(Falta de)Contemplación: Implicaciones para las relaciones humanas brasileñas desde una perspectiva centrada en las personas

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar e analisar o conceito da contemplação e os efeitos do que chamamos de descontemplação, como base para preconceitos e outras formas não-contemplativas de relações humanas. Partindo de perspectivas teórico-metodológicas da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), neste estudo exploramos as manifestações do fenômeno contemplativo e suas implicações para a compreensão das subjetividades intrínsecas e extrínsecas ao organismo humano. Por meio de uma pesquisa bibliográfica centrada nas experiências brasileiras, desenvolvemos o conceito de contemplação, propomos uma ampliação das atitudes facilitadoras da ACP, para, então, examinarmos como a descontemplação se manifesta no Brasil em diversas esferas da vida cotidiana, como relações interculturais, relações de poder e estruturas sociais. A partir disso, apresentamos oito marcadores que se relacionam a resistências coletivas contra descontemplações reconhecidas nos dias de hoje. Neste sentido, discutimos a importância da abertura à experiência e da presença responsável, a partir de uma postura ativamente contemplativa, que promova relações humanas genuínas, participativas e dignas. Ao abordar este tema, o artigo busca contribuir para o avanço da compreensão fenomenológica das interações humanas e para o desenvolvimento de abordagens terapêuticas, educacionais e sociais mais centradas nas dimensões não apenas individuais, mas também coletivas das pessoas.

Palavras-chave: contemplação; descontemplação; abordagem centrada na pessoa; interseccionalidade; relações humanas.

Abstract: This article aims to present and analyze the concept of contemplation and the effects of what we term the lack of contemplation as a basis for prejudice and other non-contemplative forms of human relationships. Grounded in theoretical and methodological perspectives of the Person-Centered Approach (PCA), this study explores the manifestations of the contemplative phenomenon and its implications for understanding the intrinsic and extrinsic subjectivities of the human organism. Through a bibliographic research focused on Brazilian experiences, we develop the concept of contemplation, propose an expansion of the PCA's facilitating attitudes, and examine how the lack of contemplation manifests in Brazil across various spheres of daily life, such as intercultural relationships, power dynamics and social structures. From that, we present eight markers related to collective resistances against the lack of contemplation recognized in contemporary times. In this regard, we discuss the importance of openness to experience and responsible presence, grounded in an actively contemplative stance that fosters genuine, participatory, and dignified human relationships. By addressing this topic, the article seeks to contribute to advancing the phenomenological understanding of human interactions and to developing therapeutic, educational and social approaches that are not only individually but also collectively person-centered.

Keywords: contemplation; lack of contemplation; person-centered approach; intersectionality; human relationships.

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo presentar y analizar el concepto de contemplación y los efectos de lo que denominamos falta de contemplación como base para los prejuicios y otras formas no contemplativas de relaciones humanas. A partir de perspectivas teórico-metodológicas del Enfoque Centrado en la Persona (ECP), en este estudio exploramos las manifestaciones del fenómeno contemplativo y sus implicaciones para la comprensión de las subjetividades intrínsecas y extrínsecas al organismo humano. Mediante una investigación bibliográfica centrada en las experiencias brasileñas, desarrollamos el concepto de contemplación, proponemos una ampliación de las actitudes facilitadoras del ECP y, posteriormente, examinamos cómo la falta de contemplación se manifiesta en Brasil en diversas esferas de la vida cotidiana, como las relaciones interculturales, las relaciones de poder y las estructuras sociales. De este modo, presentamos ocho marcadores que se relacionan con resistencias colectivas contra las carencias de contemplación reconocidas en la actualidad. En este sentido, discutimos la importancia de la apertura a la experiencia y de la presencia responsable, desde una postura activamente contemplativa, que fomente relaciones humanas genuínas, participativas y dignas. Al abordar este tema, el artículo busca contribuir al avance de la comprensión fenomenológica de las interacciones humanas y al desarrollo de enfoques terapéuticos, educativos y sociales más centrados no solo en las dimensiones individuales, sino también en las colectivas de las personas.

Palabras clave: contemplación; falta de contemplación; enfoque centrado en la persona; interseccionalidad; relaciones humanas.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Email: fgdelbosco@gmail.com . Orcid: 0009-0008-8141-0138.



Introdução

A contemplação – e seus fenômenos derivativos, como a abertura à experiência, a consciência e a compaixão – tem sido objeto de interesse em diferentes campos de estudo, incluindo as psicologias humanistas, experienciais, fenomenológicas e existenciais (Felder, Aten, Neudeck, Shiomi-Chen & Robbins, 2014). Neste artigo, pretendemos explorar as diversas manifestações da (des)contemplação e suas implicações para as relações humanas brasileiras. Nossa primeira hipótese é de que a presença e a ausência da contemplação seriam a base experiencial para relações que promovam ou não criação de vida em circunstâncias individuais e coletivas. Assim, utilizando referenciais teóricos da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), buscamos compreender como a falta de contemplação pode levar ao surgimento de preconceitos, negligências, estereótipos e outras formas não-contemplativas de relações humanas. A autoria deste artigo inclui referências e experiências redigidas pelas mãos de uma pessoa não-binária, *crip-queer*, que nasceu em um corpo endossexo masculino; que se compreende como branca, nordestina migrante, bissexual e não-monogâmica; percebe-se em uma sociedade com deficiências ao seu corpo e à sua mente, desde que nasceu; atualmente, percebe-se também como uma pessoa urbana, deísta espiritualista, casada, adúltero e de classe média, sem esquecer de parte de suas origens de classe baixa; e nesta escrita escolheu legitimar suas experiências ao se expressar confluindo perspectivas do Leste (em primazia, chinesas) e do Oeste (em primazia, brasileiras e estadunidenses).

Desenvolvida por Carl R. Rogers e colaboradores, a ACP busca enfatizar a importância da relação genuína e do encontro autêntico entre a pessoa psicoterapeuta e a pessoa contemplada (Rogers, 1961/2009). A contemplação, como uma atitude essencialmente presente e receptiva, é uma das características primárias das relações centradas nas pessoas (Rogers, 1980/2022). Em psicoterapia, ela implica em escutar atentamente, compreender empaticamente e responder de forma autêntica às experiências e sentimentos que surgem na relação (Rogers, 1957/2008, 1980/2022). Por meio do fenômeno contemplativo, a pessoa psicoterapeuta cria um ambiente seguro e acolhedor que, baseado nos princípios da ACP, encoraja a expressão livre da pessoa contemplada, promovendo assim um espaço para criação de vida a partir de seu autoconhecimento, autonomia e crescimento pessoal.

Como é possível reconhecermos a presença e a ausência da contemplação em uma relação? Como facilitadora do reconhecimento destes fenômenos, nomeamos a falta, a não-expressão e a não-existência da contemplação como “descontemplação” e, a partir disso, levantamos mais uma hipótese: a de que a principal forma de se perceber a presença da descontemplação seja percebendo a ausência da contemplação. Ao perceber o que não existe (neste caso, a contemplação), torna-se possível perceber o que existe (a descontemplação). Lao Tzu (tradução 2019), enigmático filósofo do Leste, e de perceptível relevância no pensamento científico de Rogers (1957/2008, 1980/2022), ficou conhecido por reflexões que dialogam com esta hipótese:

A argila é misturada à água e é moldada para servir como vaso; através da não-existência, o vaso tem a sua utilidade.

Buracos para portas e janelas são feitos na construção da casa; através da não-existência, a casa tem a sua utilidade.

Assim, da existência surge o valor e da não-existência surge a utilidade.
(Tzu, tradução 2019, p. 38)

Portanto, para que possamos ao longo do presente artigo apresentar o conceito de descontemplação, bem como seus efeitos, será necessário, antes, mergulharmos no vácuo que dá utilidade aos vasos e casas de nossas experiências. Será necessário explicarmos mais profundamente o que chamamos de contemplação.

A Contemplação como uma Capacidade Humana

Para seguirmos um caminho teórico-metodológico adequado, buscaremos definir a palavra “contemplação” com base em uma compreensão dialógica às nossas hipóteses. A ACP parte do pressuposto de que a experiência da pessoa é a autoridade na relação e considera que todo organismo vivo se move através de uma tendên-



cia inerente que o permite desenvolver suas potencialidades em direção favorável ao crescimento, chamada de tendência à autorrealização (Rogers, 1961/2009). Todo organismo humano possui, então, um potencial para se desenvolver de forma mais completa e mais complexa, independentemente das condições em que se encontra. Este pressuposto básico da ACP se relaciona com os princípios filosóficos da Medicina Clássica Chinesa, cuja proposta terapêutica ampla, pesquisada por Eduardo F. A. de Souza (2008), busca não só recuperar, mas preservar a saúde e prolongar a vida das pessoas, partindo da compreensão de que a natureza interna do ser humano está sempre se desenvolvendo por meio de uma vitalidade ilimitada. Neste sentido, existiriam, segundo Rogers (1957/2008; 1959/1987), atitudes que facilitam momentos de movimento em liberdade que promovem à pessoa uma abertura à experiência, pela qual ela sempre se direciona a uma atualização, a um contínuo fluxo criativo em sua vida.

Estariamos passando pela vida sem deixá-la passar por dentro de nós? Francisco Cavalcante Junior (2008) apresenta Michael Polanyi como um químico e filósofo da ciência relevante para o desenvolvimento da teoria de Rogers. Polanyi (1958) defendia que as experiências de uma pessoa podem ser observadas, manipuladas ou mergulhadas. Se a pessoa, ao se relacionar com uma experiência, decidir observá-la objetivamente ou manipulá-la, há uma estrutura conceitual que se apresenta como uma tela entre a pessoa e o que é experienciado por ela, proporcionando um distanciamento entre ela e o que sentiu. Em contrapartida, se a pessoa mergulhar em uma experiência, essa tela é dissolvida: a dimensão experiencial da tela é penetrada, interrompendo o seu fluxo automatizado de pensamentos e consistindo numa participação completa da pessoa naquilo que ela sentiu. Esse mergulho acontece, segundo Polanyi, através da contemplação.

A contemplação dissolve a tela, interrompe o nosso movimento através da experiência e despeja-nos diretamente na experiência; nós paramos de manipular as coisas e tornamo-nos imersos nelas. A contemplação não tem segundas intenções ou sentidos ocultos; nela cessamos de lidar com coisas e tornamo-nos absorvidos na qualidade inerente da nossa experiência, por si mesma. (Polanyi, 1958, p. 197 traduzido por Cavalcante Junior, 2008, p. 29)

Segundo B. Allan Wallace (2009), a palavra “contemplação” se origina do termo latino *contemplativo*, correspondente à palavra grega *theoria*. As duas palavras fazem referência a uma lealdade integral pelo esclarecer, revelar, tornar manifesta a natureza da realidade, em uma busca pela verdade a partir de uma silenciosa percepção da realidade. No entanto, diferentemente do conhecimento objetivo, a contemplação não é dirigida para um objeto, mas se torna parte dele.

Iago Cavalcante Araújo, Emanuel Meireles Vieira e Paulo Castelo Branco (2022) esclarecem que Rogers, ao longo de seu processo de desenvolvimento da ACP, priorizou a dimensão substancial (interna e intrínseca) da pessoa e não compôs uma maior teorização sobre seus aspectos sociais, a partir de uma dimensão relacional (externa e extrínseca). Edson do Nascimento Bezerra (2021) descreve uma ambiguidade na teoria rogeriana, que relaciona a pessoa sob um forte traço individualista com o seu contexto cultural, que é reciprocamente influenciador e influenciado pela pessoa. “Se, por um lado, a *pessoa* criativa não estaria necessariamente *adaptada* à sua cultura, como exemplo de inconformismo, por outro lado, traz consigo a capacidade de viver harmonicamente no seu meio cultural” (Bezerra, 2021, p. 98, grifos do autor). Virginia Moreira, Liane Bastos Landim e Geórgia Silva Romcy (2014) explicam que John K. Wood – um dos sucessores de Carl R. Rogers que desenvolveram as possibilidades de construção e aplicação da ACP, inclusive no Brasil – ressalta que o funcionamento pleno e individualizado do ser humano compreendido na teoria deveria englobar não somente esferas individuais, mas também coletivas, “num intercâmbio ativo e dinâmico, enfatizando a relação de responsabilidade entre elas.” (p. 67). Virgínia Moreira (2007) esclarece que o processo de socialização, ainda que tenha sido compreendido como natural e inato, ficou relegado a um segundo plano em meio à teoria de Rogers. Com isso, Araújo et al. (2022) argumentam que os momentos de movimento que direcionam ao desenvolvimento da pessoa não ocorrem unicamente por determinação da tendência à autorrealização, mas também a partir de uma potencialidade para o *encontro*, que seria uma fonte importante de transformação da pessoa, através de uma presença da pessoa psicoterapeuta – presença que, segundo Peter Schmid (1998a, 1998b citado por Araújo et al., 2022), exige assumir uma responsabilidade para lidar com a alteridade provocada em relação.

Ser *pessoa*, portanto, implica em algo a mais do que afirmar a liberdade que permeia toda a relação terapêutica. É pô-la em contato e negociação com um espectro mais amplo de abertura à diferença e de claro posicionamento ético a esse respeito. É primar pelo encontro como horizonte ético, ainda que inalcançável, através da presença no contexto da relação. Além disso, a *presença*, como condição de uma vida não alienada tanto de si como também dos outros, abre espaço para uma condição existencial comprometida com o fazer histórico e na forma como este proporciona a emergência de pessoas. Tal condição coaduna-se com as preocupações rogerianas sobre as condições sociais que seriam capazes de promover pessoas autênticas e livres. A *presença*, ao apontar para o compromisso com o Outro, também, implica na busca por transformações sociais que possibilitem *encontros*, no que tange a relações pessoais e políticas. (Araújo et al., 2022, pp. 11-12, grifos dos autores)



A tendência à autorrealização e a potencialidade para o *en-contro* caracterizam-se, portanto, como as duas forças que, a partir dos princípios da ACP, são capazes de permitir a experiência do fenômeno contemplativo: a primeira de forma intrínseca, interna e individual; a segunda de forma extrínseca, externa e coletiva. Ambas se relacionam ao princípio de dualidade proposto por Lao Tzu (tradução 2019): “Os dez mil seres carregam o yin e são envolvidos pelo yang; são invadidos de energia vital por se tornarem harmoniosos.” (p. 124). Essas duas forças interna e externa permitiriam ao organismo criar vida, em um fluxo que se direciona a um constante desenvolvimento.

Cabe destacar que a contemplação pode ser também compreendida como um fenômeno pré-conceitual, análogo à experiência. Segundo Eugene T. Gendlin (1961), a experiência constitui um processo de sentimentos que são vividos concretamente, no presente imediato, como um fluxo de experiências que integra a matéria básica dos fenômenos humanos. Por via do fenômeno contemplativo, nossas experiências podem ser diretamente referidas no corpo, assim como podem nos guiar à conceituação do seu significado implicitamente sentido. Através desta perspectiva, podemos compreender a contemplação como um fenômeno primário que acontece de maneira diretamente sentida e implicitamente significativa, abrangendo, desse modo, um processo básico de mudança psicológica e até corporal do organismo humano, pelo qual os significados implícitos que estão na consciência podem ser sentidos de forma intensa, vividos de modo completo e aceitador, diretamente referidos e, então, transformados pela pessoa, mesmo que não sejam nomeados em palavras (Gendlin, 1961; Rogers, 1980/2022). É por esta razão que quando não contemplamos os nossos fluxos de experiências, mas sim tentamos observá-los ou manipulá-los, “enquanto observadores ou manipuladores da experiência, somos guiados *pela* experiência e passamos *através* da experiência sem experienciá-la em si mesma” (Polanyi, 1958, p. 197 traduzido por Cavalcante Junior, 2008, p. 29, grifos dos autores) e, assim, o movimento não ocorre e nenhuma mudança significativa consegue ser sentida.

Portanto, ao compreendermos as potencialidades humanas que são despertadas individual e coletivamente, assim como o processo concreto de significações sentidas que nos direcionam ao desenvolvimento, tornamos possível conceitualizar a contemplação como uma capacidade humana. Essa capacidade é responsável por perceber a realidade contemplada em uma espécie de processo apreciativo, buscando não manipular nem impor julgamentos valorativos sobre ela. A contemplação se aproxima menos de um controle arbitrário e analítico e mais de um afeto caloroso e compreensivo, que nos permite mergulhar e viver integralmente em nossos fluxos de experiências. Consequentemente, podemos dar sentido às nossas experiências e, assim, nos desenvolver.

De fato, talvez possamos apreciar um pôr-do-sol justamente pelo fato de não o podermos controlar. Quando olho para um pôr-do-sol, como fiz numa tarde destas, não me ponho a dizer: “Diminua um pouco o tom do laranja no canto direito, ponha um pouco mais de vermelho púrpura na base e use um pouco mais de rosa naquela nuvem”. Não faço isso. Não tento controlar um pôr-do-sol. (Rogers, 1980/2022, p. 14)

Uma Proposta Brasileira de Ampliação das Atitudes Facilitadoras

Nas mais variadas relações humanas e especialmente nos contextos centrados nas pessoas, o fenômeno contemplativo é despertado quando a pessoa contempla o seu próprio fluxo de experiências e o fluxo de outra(s) pessoa(s) que encontra, podendo acontecer, como vimos, em dimensões tanto individuais quanto coletivas. Uma contemplação individual apreciaria como exemplos dimensões corporais, psicológicas e espirituais do organismo humano, enquanto uma contemplação coletiva apreciaria como exemplos suas dimensões sociais, culturais e históricas.

Ao invés de compreender estas dimensões de forma divisível e fragmentada, a perspectiva da ACP mais se aproxima de uma compreensão indissociável e holística, pela qual busca pesquisar as condições necessárias para uma relação facilitadora, que garanta a contemplação integral da pessoa e, portanto, facilite o seu desenvolvimento (Rogers, 1957/2008, 1961/2009, 1980/2022). Rogers postulou três atitudes psicológicas facilitadoras para que toda e qualquer relação humana favoreça nas pessoas a sua autocompreensão e a transformação de seus autoconceitos e comportamentos; são elas: (i) a consideração positiva incondicional, (ii) a compreensão empática e (iii) a congruência de si. É importante lembrar que, como defendem Araújo et al. (2022), a ACP em seu desenvolvimento clássico não se aprofundou em aspectos específicos das coletividades humanas, derivando em atitudes de contemplação nas relações mais realçadas em seus aspectos individuais, sustentados no Brasil pelo modelo de pensamento cristão, segundo Moreira (2007), e cristalizados em meio à sociedade capitalista. E a partir de nossa cultura brasileira referenciada pelo capitalismo, Cláudia Monteiro, Mariana Silva e Edson Bezerra (2019) denunciam que, ainda que possa acontecer de forma sutil, seguimos enquanto sociedade reproduzindo e sustentando explorações e generalizações que nos levam a deslegitimar sofrimentos ético-políticos, “produzidos na dialética exclusão/inclusão de uma realidade de desigualdade social, injustiça social e exploração” (p. 98).

John K. Wood (2008) descreve que a Terapia Centrada no Cliente, teoria e método psicoterapêutico que origina a ACP, foi fundamentada com uma ênfase no indivíduo. Apesar de ser reconhecida por ajudar as pessoas a se tornarem conscientes de si mesmas, capazes de experiencialmente se descolarem das influências de seu con-



texto social, a abordagem utilizada nesta terapia não necessariamente as ajudaria a se tornarem mais respeitadas, aceitadoras e altruístas entre si, capazes de perceber suas atitudes como compartilhadas em meio às relações que estabelecem. Seguindo esta perspectiva, afirma Edson do Nascimento Bezerra (2021, p. 99, grifos do autor):

“Que lugar ocupariam, nas teorias que se podem desenvolver a partir da Abordagem Centrada na Pessoa, as ações que não ‘melhoram’ ou ‘mantêm’ o organismo, mas no entanto (sic) melhoram e mantêm o grupo?” Considero aqui, então, o viés da *pessoa* como também capaz de colocar o grupo social antes de si mesmo, como em atos de altruísmo em que a pessoa se sacrifica pela coletividade, o que configura a superação da concepção isolacionista e reducionista realizada por Rogers, sem abdicar da sua potencialidade criativa de transformação. Nessa perspectiva, a pessoa traz consigo, além da capacidade de confiar em si mesmo como indivíduo, a possibilidade em aceitar e acolher o seu lugar sócio-histórico-cultural que ocupa dentro de uma rede de relações interpessoais (Wood et al., 2008).

Ainda de acordo com Bezerra (2021), nos últimos anos da vida de Rogers, houve uma ampliação de seus interesses de atuação, pela qual ele abandonou a psicoterapia individual e passou a se voltar para atividades de grupo e relações humanas transculturais. O autor descreve que esta quarta e última fase do pensamento rogeriano, entre 1970 e 1987, foi denominada por alguns estudiosos como Fase Coletiva, Inter-Humana, Relacional ou Formativa. Ao mesmo tempo, foi uma fase em que não encontramos referências escritas por Rogers que dissessem de forma descritiva sobre aspectos evidentes da diversidade humana nas relações, apesar do notório contato que estabeleceu com perspectivas históricas, culturais e sociais díspares às suas. Assim, buscando contribuir para uma contínua revisão e atualização das três atitudes facilitadoras postuladas por Rogers, pensamos em como confluí-las à dimensão coletiva do organismo humano. Dialogamos com Isadora Dias Gomes (2019) ao também compreendermos a ACP como um instrumento concreto de consciência e transformação social. Segundo a autora, “a desigualdade, a dominação e a opressão não são criações do mundo interior, mas realidade concreta, da qual devemos escolher estar cada vez mais conscientes.” (Gomes, 2019, p. 92). Virginia Teles Carneiro (2021) também evidencia a necessidade de nomearmos e legitimarmos sofrimentos relacionados a valores culturais em relação, como o sofrimento racial, uma vez que o racismo se trata de um fenômeno estruturante em nossa sociedade brasileira, que existe independentemente de nossas intenções individuais.

Deste modo, como seria possível contemplarmos integralmente uma pessoa que vivencia uma experiência de sofrimento que sequer reconhecemos? Se não nos dispomos a nos aproximar e compreender os momentos de movimento de nossas histórias, culturas e sociedades, seríamos verdadeiramente capazes de contemplar a dimensão coletiva de cada pessoa? No caso do Brasil, Sueli Carneiro (2011) e Carla Akotirene (2019) nos contam como a nossa história carrega marcas de um país que estuprou colonialmente pessoas negras e indígenas, desenvolvendo ainda assim uma cultura rica e diversa, mas que tem sido tecnologicamente manipulada a seguir padrões europeus e estadunidenses, os quais vêm durante séculos nutrindo uma sociedade que desconta as pessoas – especialmente as que não se expressam segundo a norma social, norma que por si só já estruturalmente desconta as pessoas específicas a partir de relações de poder imperialistas, sexistas e capacitistas instituídas ao longo da história mundial.

Segundo Kimberlé Crenshaw (2002), racismo, sexismo e classismo podem se entrecruzar e colocar mulheres em uma situação de maior vulnerabilidade em relação a outras. Aline Wanderer (2021, p. 114) nos esclarece que “as reflexões acerca do poder nos contextos micro e macro relacionais diante de variáveis como etnia, gênero e deficiência, bem como suas interseccionalidades, vão ao encontro das formulações teóricas da ACP”. A partir deste entendimento, buscamos uma maneira de compreender as três atitudes facilitadoras da ACP integradas a aspectos da interseccionalidade. Não se trata aqui de uma novidade sobre estes marcadores integrados às atitudes nas relações, pois muitas pessoas, especialmente profissionais da Psicologia, já defendem a necessidade de se considerar a dimensão coletiva ao contemplarmos uma pessoa, não apreciando apenas sua dimensão individual. Como afirma o Conselho Federal de Psicologia (CFP):

Cabe destacar a importância de a Psicologia ter como instrumento de análise a perspectiva da interseccionalidade. O termo interseccionalidade, produzido por feministas negras nas décadas de 1970 e 1980, surge da necessidade de pensar o feminismo para além da opressão de gênero, pautando outras modalidades de dominação/exploração/opressão como as de raça, classe social, sexualidade e geração que as mulheres podem enfrentar. O objetivo do termo é romper com as limitações do feminismo hegemônico que universaliza as experiências das mulheres e não incorpora a categoria raça nos seus estudos e práticas, invisibilizando o histórico de escravidão e discriminação racial vivenciado pelas comunidades negras. (CFP, 2023, pp. 36-37)

Neste sentido, afirma Akotirene (2019, p. 17): “É da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade”. Portanto, a partir de uma compreensão que busca descolonizar perspectivas hegemônicas sobre as teorias da ACP e da interseccionalidade, entendemos a necessidade de sistematizar três estados que reconhecemos serem despertados em cada atitude facilitadora da ACP, pelos quais buscamos contemplar a pessoa integralmente. São eles: (1) o que *sinto* enquanto pessoa contempladora em uma dimensão *individual* do encontro com a pessoa contemplada, (2) o que *sinto* enquanto pessoa contempladora em uma dimensão *coletiva* do encontro e (3) o que



expresso enquanto pessoa contempladora em uma *postura ativamente contemplativa*. Cabe destacar que os estados ocorrem de forma indissociável, integral, sendo apresentados de modo sucessivo, fragmentado, apenas para fins de uma melhor compreensão do fenômeno contemplativo.

Tabela 1
 Proposta de ampliação das atitudes facilitadoras

	CONSIDERAÇÃO POSITIVA INCONDICIONAL	COMPREENSÃO EMPÁTICA	CONGRUÊNCIA DE SI
(1) o que sinto enquanto pessoa contempladora em uma dimensão individual do encontro com a pessoa contemplada	Sinto interesse e respeito incondicionais, encontro-me com a pessoa considerando que ela está se desenvolvendo por meio de quaisquer das suas expressões.	Sinto empatia, coloco-me no lugar da pessoa “como se” fosse ela, compreendendo-a sem perder esta noção de “como se”.	Sinto sinceridade comigo durante o encontro com a pessoa, permito-me viver abertamente minhas próprias sensações em minha dimensão individual, considerando seus diversos níveis.
(2) o que sinto enquanto pessoa contempladora em uma dimensão coletiva do encontro com a pessoa contemplada	Ao sentir consideração pela pessoa, sinto que me esforço para não levantar barreiras entre nós e reconheço a potencialidade da pessoa para o <i>encontro</i> , buscando contemplar sua diversidade de possibilidades experienciais e de expressividades em reflexo até mesmo a possíveis descontemplações que acontecem em seu contexto e que podem envolver, inclusive, sua relação comigo.	Ao sentir empatia pela pessoa, sinto que não me desloco de minha posição social, referenciando-me a partir de marcadores de diversidades das nossas experiências humanas e sendo capaz de me permitir reconhecer descontemplações que posso buscar evitar que aconteçam por mim à pessoa, assumindo a responsabilidade pela minha posição em possíveis hegemonias coletivas.	Ao me sentir congruente, posso me sentir presente como parte integrante e consciente da minha dimensão coletiva, conseguindo me situar em aspectos sociais, culturais e históricos e, ao mesmo tempo, sinto-me capaz de me responsabilizar por descontemplações que eu consigo reconhecer em nós, por nós e para nós na relação.
(3) o que expresso enquanto pessoa contempladora em uma postura ativamente contemplativa	Expresso o que consegui considerar das expressões da pessoa, buscando transmitir a ela que considere suas expressões de forma incondicional e ativamente me posiciono a partir de reflexões esclarecedoras ao perceber a possibilidade de uma vivência de descontemplação individual ou coletiva, em especial quando esta vivência não estiver sendo legitimada pela pessoa, ajudando-a a entrar em contato consigo e a nomear o sentido do que está sentindo.	Expresso o que consegui compreender para a pessoa, buscando confirmar se o que estou captando é o que ela está tentando me expressar, não negligenciando a interseccionalidade de seus marcadores e estando ciente de que existem descontemplações que fazem parte de relações interculturais, de poder e de estruturas sociais – as quais não são facilmente nomeáveis e podem impedir momentos de movimento em direção à criação de vida da pessoa.	Expresso-me como quem sou, de forma autêntica, sincera e responsável para a pessoa, buscando descolonizar as minhas atitudes e comunicar as sensações que fluem em mim no momento imediato do encontro, sem abrir mão dessa minha autenticidade, assim como não abro mão do meu compromisso ético-político comigo, com a pessoa contemplada e, consequentemente, com as diversidades de nossas experiências humanas.



O ato de contemplar numa relação se constitui, deste modo, como um movimento interno de sensações sentidas que integram dimensões individuais e coletivas, levando a um movimento externo de expressões destas sensações, pelo qual se assume uma postura aberta, apreciativa e responsável, que contempla a criação de vida. A isto chamamos de uma *postura ativamente contemplativa*, podendo se valer não apenas para relações psicoterapêuticas, mas para qualquer tipo de relação humana.

De uma compreensão da contemplação para uma ampliação dos conceitos da ACP, podemos finalmente nos aprofundar no que existe quando a contemplação não existe: a descontemplação. Percebemos a importância de estudarmos este conceito, seus movimentos e seus efeitos, pois, em nosso entendimento humanista, é a partir da compreensão de um fenômeno que nos tornamos capazes de exercitar uma postura transformadora da realidade.

[...] na medida em que o indivíduo nega à sua consciência (ou recalca, se preferir este termo) vastas áreas da sua experiência, nesse caso as suas formações criativas podem ser patológicas, ou socialmente más, ou ambas. Na medida em que o indivíduo está aberto a todos os aspectos da sua experiência e devidamente consciente das variadas sensações e percepções que se registram no interior do seu organismo, então o produto novo da sua interação com o ambiente tenderá a ser construtivo, tanto para si como para os outros. (Rogers, 1961/2009, p. 409)

Os Efeitos da Descontemplação no Brasil e suas Atuais Resistências

Como contemplar as diferenças quando só nos é ensinado um único jeito de ser? Geni Núñez, João Manuel de Oliveira e Mara Coelho de Souza Lago (2021) defendem a colonialidade como um processo de atualização das violências do colonialismo, que perduram até os dias de hoje. “A colonização não acabou. Ela continua, atualizada, buscando impor sua forma de pensar, sentir e se relacionar com o mundo como a única maneira possível.” (Núñez et al., 2021, p. 77). Este sistema colonial tem como principal característica suas monoculturas, como o monoteísmo (existe um único Deus), o monossexismo (existe uma única expressão da sexualidade) e a monogamia (existe uma única forma de se relacionar amorosamente), cujos princípios são a exclusividade, a não concomitância e a não convivência.

No Brasil, o colonialismo ocorreu não só a partir da invasão portuguesa, mas também da imposição de valores jesuítas cristãos, que não reconheciam outras crenças espirituais como possíveis, assim como condenavam a nudez e as diversas formas de expressão da sexualidade, a “poligamia dos índios”, como chamavam (Núñez et al., 2021). Curiosamente, os padres jesuítas expressavam uma maior rejeição à não-monogamia das pessoas indígenas do que a violências como a escravidão, a invasão, a tortura e o estupro. Carla Akotirene (2019) denuncia as “feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos” (p. 15). Estas marcas coloniais que existem em nossa história carregam, talvez, o nosso maior exemplo de descontemplação, que acarretou criminalizações, encarceramentos e mortes de pessoas que não seguiam modelos baseados no imperialismo branco europeu e em seu sistema moral cristão (Akotirene, 2019; Carneiro, 2011; Núñez et al., 2021).

Carneiro (2011) descreve três conferências mundiais históricas, consolidadas na diplomacia brasileira, em que povos africanos, afrodescendentes e indígenas das Américas e da Europa se reuniram e acordaram:

[...] a condenação do tráfico transatlântico como crime de lesa-humanidade; a adoção de medidas de reparação aos povos africanos e afrodescendentes; o reconhecimento das bases econômicas do racismo; a adoção de políticas corretivas por parte dos Estados nacionais; a escolha de políticas de desenvolvimento para comunidades ancestrais; a adoção de políticas específicas para mulheres africanas e afrodescendentes; a adoção de medidas de combate aos nexos entre racismo e pobreza; a adoção de mecanismos contra o racismo no sistema penal e a reforma dos sistemas legais; a adoção de medidas contra a discriminação e múltiplas formas de opressão por orientação sexual, raça, cor e origem nacional, e de medidas contra o racismo ambiental. (p. 144)

Núñez et al. (2021) defendem que a formação de um horizonte político decolonial – que entendemos como um horizonte contemplativo – acontece a partir de lutas por autonomia sobre si, por livre convivência e por concomitância coletiva, permitindo formas diversas de expressão. É por este motivo que resistências anticoloniais se aliam a resistências como o combate ao sexismo, ao racismo, ao classismo, às LGBTQIA+fobias, à xenofobia, ao capacitismo e ao ecocídio. Portanto, levando em consideração os aspectos da interseccionalidade e tendo como perspectiva a realidade brasileira atual, levantamos oito marcadores a serem refletidos para um exercício de uma postura ativamente contemplativa. Buscamos pedir licença para refletirmos a partir de um necessário cuidado e prevenirmos a reprodução de mais versões estáticas de uma teoria, pois, como defende Jasbir Puar (2013):

[...] muitas das estimadas categorias do mantra interseccionalista – originalmente voltado para a raça, classe e gênero e agora incluindo sexualidade, nação, religião, idade e deficiência – são o pro-



duto de agendas colonialistas modernistas e regimes de violência epistêmica, operantes mediante uma formação epistemológica ocidental/euro-americana através da qual toda a noção de identidade discreta tem emergido, por exemplo, em termos de sexualidade e império (pp. 350-351).

A pesquisa de Luis Felipe Kojima Hirano (2019) rastreia o conceito de “marcadores sociais da diferença”, relaciona-o a uma abordagem interseccional e o associa a categorias em diferentes produções acadêmicas. Segundo Almeida et al. (2018, pp. 15-16, citado por Hirano, 2019, pp. 47-48):

“Marcadores sociais da diferença” foi uma maneira de designar como diferenças são socialmente instituídas e podem conter implicações em termos de hierarquia, assimetria, discriminação e desigualdade. É nesse sentido que entendemos como a problemática dos marcadores remete à tradicional preocupação da antropologia com a “diferença” e com a relatividade: não como atributo inerente a humanos e não-humanos, mas como efeito da operação de complexos sistemas de conhecimento e de relações sociais. Dessa perspectiva, a diferença é constituída por meio de taxonomias e classificações que acentuam certos sentidos de diferença, ao ponto de tomá-los como corriqueiros, “dados” ou “naturais”, enquanto outros são subestimados ou circunstancialmente esquecidos. O suposto é assim uma noção ampla de processo social, como o meio pelo qual critérios de diferenciação são definidos, disputados, atribuídos, incorporados, reelaborados, combatidos. Diferenças instituídas socialmente não acarretam necessariamente desvantagens ou desníveis de prestígio, poder e riqueza; com frequência, porém, são marcadas por desigualdades no plano das representações sociais, que dão respaldo a posições e relações de assimetria, exclusão e iniquidade (Fry, 2012). Além disso, categorias classificatórias podem atravessar ou circular por diferentes domínios de relações, interseccionando-os.

Ao levantarmos os oito marcadores sociais da diferença – compreendidos por nós como marcadores das diversidades de experiências humanas brasileiras –, decidimos levantar também suas resistências coletivas – as quais têm buscado combater hegemonias que se estruturam socialmente nos dias de hoje e que tentam impedir o desenvolvimento das diversidades –, analisadas a partir de uma revisão bibliográfica da literatura nacional e internacional. É importante destacar que os marcadores e as resistências pesquisadas não são atemporais, nem produzem sentido apenas isoladamente, mas são dinâmicos e podem produzir sentido principalmente através das intersecções que estabelecem entre si. “Na verdade, tais marcadores servem para estabelecer relações de relações” (Starling; Schwarcz, 2005-2006, p. 219 citado por Hirano, 2019, p. 46).

Tabela 2

Marcadores das diversidades de experiências humanas brasileiras e suas resistências coletivas reconhecidas atualmente

MARCADOR	RESISTÊNCIAS COLETIVAS	LITERATURA REVISADA
(1) diversidade étnico-racial	Combate à branquitude, ao racismo estrutural, ao etnocentrismo e ao etnogenocídio, buscando lutar pelo reconhecimento, valorização e preservação de relações étnico-raciais diversas – incluindo e valorizando as raças amarelas, indígenas, mestiças e negras –, bem como lutar por transformações coletivas, por meio da educação racial, da justiça racial e da reparação histórica.	Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas (CFP, 2022c); Psicologia brasileira na luta antirracista: volume 2 (CFP, 2022b); Psicologia brasileira na luta antirracista: volume 1 (CFP, 2022a); Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) em questões raciais (CFP, 2017); Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2010); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Brasil, 2007; UNESCO, 2005); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Decreto que promulga a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (Brasil, 2004); Resolução que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial (CFP, 2002); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Estatuto do Índio (Brasil, 1973); Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (Brasil, 1969; ONU, 1966); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).



(2) diversidade territorial	<p>Combate ao imperialismo, à exploração de territórios, à xenofobia, à glotofobia, ao ecocídio, ao nativismo, à discriminação e à negligência de pessoas migrantes, em situação de rua, estrangeiras, refugiadas, população do sistema prisional, trabalhadoras rurais, povos ciganos, do campo, da floresta, das águas, comunidades de diásporas e outras pessoas que vivem em territórios periféricos periurbanos e urbanos, historicamente marginalizados, buscando lutar pelo diálogo e intercâmbio social e cultural, pela reivindicação de terras e direitos territoriais, pela preservação de culturas e tradições, pela garantia da proteção ambiental, pela interculturalidade e pela autonomia de povos de todas as culturas e territórios, especialmente os que sofrem apagamento, como os povos tradicionais, indígenas e quilombolas.</p>	<p>Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas (CFP, 2022c); Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) em questões relativas à terra (CFP, 2019b); Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais (CFP, 2019a); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Brasil, 2007; UNESCO, 2005); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Decreto que promulga a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (Brasil, 2004); Estatuto do Índio (Brasil, 1973); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e dos Membros das suas Famílias (ONU, 1990); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).</p>
(3) diversidade de gênero	<p>Combate ao patriarcado, à endossexonormatividade, à cisnormatividade e a suas violências estruturais como o feminicídio, a misoginia, o machismo, o sexismo, a transfobia, a <i>queer</i>fobia, o exorsexismo e a intersexofobia, buscando lutar pela igualdade de direitos, pelo letramento de gênero e pelo reconhecimento legal de identidades e expressões de gênero diversas, que não excluam as pessoas trans, travestis, não-binárias e intersexuais.</p>	<p>Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) no atendimento às mulheres em situação de violência (CFP, 2024b); Resolução que estabelece normas de atuação para a categoria profissional em relação às pessoas intersexo (CFP, 2024a); Resolução que estabelece normas para o exercício profissional em relação ao caráter laico da prática psicológica (CFP, 2023b); Referências técnicas para atuação de psicólogas, psicólogos e psicólogues em políticas públicas para população LGBTQIA+ (CFP, 2023a); Resolução que estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis (CFP, 2018); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Princípios de Yogyakarta (CLAM, 2007); Lei Maria da Penha (Brasil, 2006); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Brasil, 2002; ONU, 1979); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).</p>



(4) diversidade romântico-afetivo-sexual	<p>Combate à heteronormatividade, ao monossexismo, à alonormatividade, aos estigmas sociais contra identidades e expressões da sexualidade humana que são contra-hegemônicas, a discriminações como a lesbofobia, a homofobia, a bifobia, a sorofobia, a acefobia e contra outras orientações não monossexuais, buscando lutar pela educação inclusiva, pelo respeito à diversidade romântico-afetivo-sexual, bem como por acesso a direitos iguais, como a expressão livre de afetos, a união civil e a adoção.</p>	<p>Resolução que estabelece normas para o exercício profissional em relação ao caráter laico da prática psicológica (CFP, 2023b); Referências técnicas para atuação de psicólogas, psicólogos e psicólogues em políticas públicas para população LGBTQIA+ (CFP, 2023a); Resolução que estabelece normas de atuação para psicólogos(os) em relação às bissexualidades e demais orientações não monossexuais (CFP, 2022d); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Princípios de Yogyakarta (CLAM, 2007); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Brasil, 2002; ONU, 1979); Resolução que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual (CFP, 1999); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).</p>
(5) diversidade corporal e psicológica	<p>Combate à corponormatividade, à neuronormatividade, ao <i>bullying</i> e ao <i>cyberbullying</i>, à psicofobia, à lógica manicomial, aos estigmas sociais contra pessoas com mobilidade reduzida, pessoas com câncer, pessoas com dependências químicas, diagnósticos ou doenças raras e a discriminações como o aparentismo, o tamanhismo, a gordofobia e especialmente o capacitismo estrutural contra pessoas com deficiências visíveis e invisíveis, buscando lutar por acessibilidade, integração e pertencimento das pessoas na sociedade, a partir de uma transformação em sua estrutura que garanta direitos básicos, bem como acesso igualitário às oportunidades, comunicação inclusiva e respeito à pluralidade de mentes, corpos, valores e habilidades.</p>	<p>Plano Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência - Novo Viver sem Limite (Brasil, 2023); Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Brasil, 2015); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (Brasil, 2009a; ONU, 2007); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Brasil, 2002; ONU, 1979); Lei da Reforma Psiquiátrica (Brasil, 2001); Lei que dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência (Brasil, 1989); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).</p>



(6) diversidade geracional	<p>Combate ao adultismo, ao etarismo e ao abuso, violência e exploração de crianças, adolescentes e pessoas idosas, buscando lutar pelos direitos, bem-estar e dignidade das pessoas de diferentes gerações, em especial as de gerações que estejam em situação de vulnerabilidade social, a partir da garantia de direitos que atendam às necessidades específicas de cada faixa etária e por um diálogo intergeracional.</p>	<p>Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) na rede de proteção às crianças e adolescentes em situação de violência sexual (CFP, 2020); Estatuto da Juventude (Brasil, 2013); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Estatuto da Pessoa Idosa (Brasil, 2003); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Brasil, 2002; ONU, 1979); Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, 1990); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).</p>
(7) diversidade espiritual	<p>Combate ao fundamentalismo, ao racismo religioso, à discriminação contra vivências a-religiosas, agnósticas e ateístas e à opressão contra religiões minoritárias, buscando lutar por respeito mútuo entre crenças espirituais diversas, diálogo inter-religioso e liberdade religiosa – o que inclui a liberdade de exercer ou não cultos religiosos e expressar ou não uma espiritualidade.</p>	<p>Resolução que estabelece normas para o exercício profissional em relação ao caráter laico da prática psicológica (CFP, 2023b); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Brasil, 2007; UNESCO, 2005); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).</p>
(8) diversidade sócio-político-econômica	<p>Combate ao elitismo classista, à pobreza, a ideologias fascistas, à aporofobia, à exploração econômica, a violências e desigualdades sociais, buscando lutar pelo acesso justo a oportunidades educacionais e de emprego, pelo desenvolvimento sustentável e manutenção da diversidade de expressões culturais, pela proteção dos direitos trabalhistas, pela distribuição justa da nossa riqueza natural e pela garantia de salários dignos, com acesso à moradia, alimentação, saúde integral, participação comunitária, cidadania política, mobilidade, repouso e lazer.</p>	<p>Decreto que cria o Sistema Nacional de Economia Solidária (Brasil, 2024); Decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2009b); Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Brasil, 2007; UNESCO, 2005); Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005); Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988); Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).</p>



Nosso propósito ao elencarmos os oito marcadores ao lado de suas resistências reconhecidas atualmente foi apontarmos sentidos de movimento em direção a uma postura ativamente contemplativa, a partir de uma percepção dos efeitos das descontemplações que hoje existem e que afetam toda pessoa brasileira. O machismo, por exemplo, é um efeito reconhecido de descontemplações que afetam a identidade e expressão de gênero de qualquer pessoa brasileira, ao possuir como base uma norma que deve ser seguida por homens, tidos como superiores em relação às mulheres na estrutura patriarcal, enquanto as expressões que ocorrem de modo contrário a esta norma são julgadas como “não-masculinas”, femininas, produzindo estereótipos que não contemplam integralmente as pessoas e, conseqüentemente, desdobram-se para complexas modalidades de violência, preconceito e opressão (CFP, 2023). Defendemos, portanto, relações humanas que exerçam uma postura ativamente contemplativa, com uma compreensão interseccional, que permita perceber a pluralidade humana a partir de suas múltiplas dimensões. Ao contemplarmos o sentido das experiências de pessoas que se identificam, se expressam e se relacionam em meio às hegemônias coletivas, podemos mergulhar, portanto, nos efeitos das descontemplações que cada pessoa experienciam em suas dimensões individuais e coletivas, buscando, em relação, reconhecer, afirmar e legitimar a interseccionalidade de seus marcadores, bem como de suas resistências.

“Duradoura é a vida e longo é o caminho da contemplação.” (Tzu, tradução 2019, p. 170). Ao defendermos tal postura, não acreditamos que seja um movimento simples ou fácil, sequer possível de acontecer a todo momento. Contudo, como descrevemos no início do presente artigo, entendemos a contemplação como uma capacidade humana, que pode ser, inclusive, praticada nas mais diversas relações, assumindo uma abertura à experiência e uma presença responsável, a partir de uma postura ativamente contemplativa, capaz de prevenir a descontemplação e seus efeitos.

Suponha que minha tolerância relutante à sua própria visão do mundo se transformasse numa plena aceitação tanto de você como de seu direito aquele ponto de vista. Suponha que, ao invés de recusar as “realidades” de outras pessoas por serem absurdas, perigosas, heréticas ou tolas, eu me dispusesse a explorar tais realidades e aprender sobre elas. Suponha que você se dispusesse a fazer o mesmo. Quais seriam os resultados sociais? Penso que a base em que se apoiaria a comunidade não seria um compromisso cego para com uma determinada causa, doutrina ou perspectiva da realidade, mas um compromisso assumido por cada um para com todos os outros como pessoas legitimamente distintas, com realidades distintas. A natural tendência humana a afeiçoar-se a outra pessoa não mais significaria: “Interesso-me por você porque é igual a mim”, e sim: “Prezo e estimo você porque é diferente de mim”. (Rogers, 1977/2002, pp. 191-192)

Considerações Finais

Este artigo teve como objetivo principal apresentar e analisar a contemplação e os efeitos da descontemplação, como base para preconceitos e outras formas não-contemplativas de relações humanas brasileiras. A partir das perspectivas teórico-metodológicas da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), exploramos as manifestações do fenômeno contemplativo e suas implicações para a compreensão das subjetividades intrínsecas e extrínsecas ao organismo humano, compreendendo a importância de outras perspectivas, como os estudos interseccionais e decoloniais, e facilitando uma contemplação coletiva da humanidade.

Através de uma pesquisa bibliográfica, apresentamos o conceito de contemplação, destacando suas características e sua importância para o estabelecimento de relações humanas mais genuínas, participativas e dignas. Fizemos uma proposta brasileira de ampliação das atitudes facilitadoras da ACP, levando em consideração as demandas e desafios contemporâneos, a partir de três estados que reconhecemos serem despertados em cada atitude facilitadora. Em seguida, examinamos como a descontemplação se manifesta em diversas esferas da vida cotidiana, como relações interculturais, relações de poder e estruturas sociais, abordando aspectos históricos referentes ao colonialismo e à colonialidade. A partir de uma revisão bibliográfica de documentos marcos na história mundial e brasileira, pudemos analisar oito marcadores das experiências humanas brasileiras que se relacionam a resistências contra as descontemplações reconhecidas em nosso país nos dias atuais, pelas quais compreendemos as principais barreiras coletivas que hoje se evidenciam nas relações humanas brasileiras.

Ao longo do estudo, ressaltamos a importância da abertura à experiência e da presença responsável, a partir de uma postura ativamente contemplativa. Reconhecemos a necessidade de promover relações mais incondicionais, empáticas e autênticas, considerando não apenas as dimensões individuais, mas também as dimensões coletivas de cada pessoa. Neste sentido, nossa análise contribui para o avanço da compreensão fenomenológica das relações humanas. Além disso, oferece subsídios para o desenvolvimento de abordagens terapêuticas, educacionais e sociais centradas nas necessidades das pessoas, com foco nas relações que promovam a criação de vida em sociedades mais justas e pacíficas.

Embora este estudo tenha fornecido indicadores dos fenômenos da contemplação e descontemplação, é importante destacar que ainda há muito a ser explorado. Futuras pesquisas podem se aprofundar na compreensão dos fatores substanciais e relacionais que influenciam estes fenômenos não só no Brasil, mas em outros países e contextos, bem como na elaboração de estratégias efetivas para redução e superação dos efeitos da descontemplação. Em última análise, defendemos que a contemplação integral – compreendida como um mergulho em fluxos de experiências tanto individuais quanto coletivas – é fundamental para o estabelecimento de relações



humanas mais saudáveis e significativas. Convidamos os profissionais da Psicologia, da Educação, das Ciências Sociais e das demais áreas das relações humanas a abraçarem a perspectiva contemplativa, promovendo uma cultura de empatia e respeito à dignidade humana.

A entrega ao vazio final pela contemplação da quietude genuína
faz crescer, simultaneamente, os dez mil seres.
Assim, contemplo o retorno
e cada um daqueles inúmeros questionamentos retornam às suas raízes.
Retornar às próprias raízes é afirmar a quietude.
Isso se chama retornar à vida. (Tzu, tradução 2019, p. 51)

Referências

- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Polém.
- Araújo, I. C., Vieira, E. M., & Castelo Branco, P. C. (2022). Pessoa, encontro e presença: abordagem centrada na pessoa ante a alteridade. *Rev. Nufen: Phenom. Interd.* Belém, 14(2), 1-13. <https://doi.org/10.26823/nufen.v14i2.22455>
- Bezerra, E. N. (2021). *Uma compreensão hermenêutico-filosófica da noção de abordagem centrada na pessoa*. Porto Alegre, RS: Editora Fi. <https://www.editorafi.org/313abordagem>
- Brasil. (1969). *Decreto n. 65.810, de 8 de dezembro de 1969*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D65810.html
- Brasil. (1973). *Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.html
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.html
- Brasil. (1989). *Lei n. 7.853, de 24 de outubro de 1989*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7853.html
- Brasil. (1990). *Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.html
- Brasil. (2001). *Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10216.html
- Brasil. (2002). *Decreto n. 4.377, de 13 de setembro de 2002*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4377.html
- Brasil. (2003). *Lei n. 10.741, de 1º de outubro de 2003*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10741.htm
- Brasil. (2004). *Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm
- Brasil. (2006). *Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm
- Brasil. (2007). *Decreto n. 6.177, de 1º de agosto de 2007*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm
- Brasil. (2009a). *Decreto n. 6.949, de 25 de agosto de 2009*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6949.htm
- Brasil. (2009b). *Decreto n. 7.037, de 21 de dezembro de 2009*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7037.htm
- Brasil. (2010). *Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm
- Brasil. (2013). *Lei n. 12.852, de 5 de agosto de 2013*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2013/lei/l12852.htm



- gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/112852.htm
- Brasil. (2015). *Lei n. 13.146, de 6 de julho de 2015*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm
- Brasil. (2023). *Decreto n. 11.793, de 23 de novembro de 2023*. Brasília, DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2023-2026/2023/Decreto/D11793.htm
- Brasil. (2024). Câmara dos Deputados. *PL 6606/2019 (Nº Anterior: PL 4685/2012)*. <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=559138>
- Carneiro, S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro. <https://institutoressurgir.org/wp-content/uploads/2018/07/Racismo-Sexismo-e-Desigualdade-Sueli-Carneiro-1.pdf>
- Carneiro, V. T. (2021). Experiências na formação de psicoterapeutas antirracistas. *Diaphora - Revista da Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*, 10(3), 32-38. <https://doi.org/10.29327/217869.10.3-5>
- Cavalcante Junior, F. (2008). Psicologia Humanista Experiencial. In: Cavalcante Junior, F.; Sousa, A. de (Orgs.). *Humanismo de Funcionamento Pleno: Tendência Formativa na Abordagem Centrada na Pessoa – ACP* (p. 21-43). Campinas, SP: Alínea.
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (1999). *Resolução CFP Nº 1, De 22 De Março De 1999*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://atosoficiais.com.br/lei/normas-de-atua%C3%A7%C3%A3o-para-os-psicologos-em-relacao-a-questao-da-orienta%C3%A7%C3%A3o-sexual-cfp>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2002). *Resolução CFP Nº 18/2002*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://atosoficiais.com.br/lei/normas-de-atuacao-para-os-psicologos-em-relacao-ao-preconceito-e-a-discriminacao-racial-cfp>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2005). *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2008). *Envelhecimento e Subjetividade: desafios para uma cultura de compromisso social*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia.
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2017). *Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://crepop.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/34/2022/10/004-Crepop-Relacoes-Raciais-Referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologas.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2018). *Resolução CFP Nº 1, De 29 De Janeiro De 2018*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://atosoficiais.com.br/lei/normas-de-atuacao-para-as-psicologas-e-os-psicologos-em-relacao-as-pessoas-transexuais-e-travestis-cfp>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2019a). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://crepop.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/34/2022/10/016-Crepop-Referencias-Tecnicas-para-Atuacao-de-Psicologasos-com-Povos-Tradicionais.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2019b). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) em questões relativas à terra*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://crepop.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/34/2022/10/008-Crepop-Referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologas-em-questoes-relativas-a-terra.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2020). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) na rede de proteção às crianças e adolescentes em situação de violência sexual*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://crepop.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/34/2022/10/017-Crepop-Referencias-Tecnicas-para-Atuacao-de-Psicologasos-na-Rede-de-Protacao-as-Crianças-e-Adolescentes-em-Situacao-de-Violencia-Sexual.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2022a). *Psicologia brasileira na luta antirracista: volume 1*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/11/VOLUME-1-luta-antirracista-1801-web.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2022b). *Psicologia brasileira na luta antirracista: Prêmio Profissional Vir-*



- gínia Bicudo: volume 2*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/11/VOLUME-2-luta-antirracista-final.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2022c). *Referências Técnicas para atuação de psicólogos(os) junto aos povos indígenas*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://crepop.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/34/2022/10/030-Crepop-Referencias-Tecnicas-para-Atuacao-de-Psicologasos-Junto-aos-Povos-Indigenas.pdf>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2022d). *Resolução Nº 8, De 17 De Maio De 2022*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://atosoficiais.com.br/cfp/resolucao-do-exercicio-profissional-n-8-2022-es-tabelece-normas-de-atuacao-para-profissionais-da-psicologia-em-relacao-as-bissexualidades-e-demais-orientacoes-nao-monossexuais>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2023a). *Referências técnicas para atuação de psicólogas, psicólogos e psicólogos em políticas públicas para população LGBTQIA+*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2023/06/RT_LGBT_crepop_Web.pdf
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2023b). *RESOLUÇÃO Nº 7, DE 06 DE ABRIL DE 2023*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://atosoficiais.com.br/cfp/resolucao-do-exercicio-profissional-n-7-2023-estabelece-normas-para-o-exercicio-profissional-em-relacao-ao-carater-laico-da-pratica-psicologica>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2024a). *RESOLUÇÃO Nº 16, DE 30 DE AGOSTO DE 2024*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. <https://atosoficiais.com.br/cfp/resolucao-do-exercicio-profissional-n-16-2024-estabelece-normas-de-atuacao-para-a-categoria-profissional-em-relacao-as-pessoas-interse-xo>
- CFP - Conselho Federal de Psicologia. (2024b). *Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) no atendimento às mulheres em situação de violência*. 2. ed. São Paulo: GM Editorial. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. https://crepop.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/34/2024/11/CREPOP_RT_Mulheres_web.pdf
- CLAM - Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. (2007). *Princípios de Yogyakarta: princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero*. Rio de Janeiro: CLAM. https://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 10(1), 171-188. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>
- Felder, A. J., Aten, H. M., Neudeck, J. A., Shiomi-Chen, J., & Robbins, B. D. (2014). Mindfulness at the Heart of Existential-Phenomenology and Humanistic Psychology: A Century of Contemplation and Elaboration. *The Humanistic Psychologist*, 42(1), 6–23. <https://doi.org/10.1080/08873267.2012.753886>
- Gendlin, E. T. (1961). Experiencing: A variable in the process of therapeutic change. *American Journal of Psychotherapy*, 15, 233-245.
- Gomes, I. D. (2019). Reflexão sobre os limites e possibilidades de empatia na escuta de mulheres negras. In: Tassinari, M.; Durange, W. (Orgs.). *Empatia: A capacidade de dar luz à dignidade humana* (p. 85-104). Curitiba, PR: CRV.
- Hirano, L. F. K. (2019). Marcadores sociais das diferenças: rastreando a construção de um conceito em relação à abordagem interseccional e a associação de categorias. In: Hirano, L. F. K.; Acuña, M.; Machado, B. F. (Orgs.). *Marcadores sociais das diferenças: fluxos, trânsitos e intersecções* (p. 27-54). Goiânia: Editora Imprensa Universitária. https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1249/o/marcadores_sociais_das_diferencas.pdf
- Monteiro, C. A. S.; Silva, M. N.; Bezerra, E. N. (2019). Sofrimento ético-político em um Serviço de Plantão Psicológico Centrado na Pessoa (p. 93-106). In: Tassinari, M.; Durange, W. (Orgs.). *Plantão e a clínica da urgência psicológica*. Curitiba: CRV.
- Moreira, V.; Bastos Landim, L.; Silva Romcy, G. (2014). John Keith Wood e a Abordagem Centrada na Pessoa. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XX(1),63-70. ISSN: 1809-6867. <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v20n1/v20n1a08.pdf>



- Moreira, V. (2007). *De Carl Rogers a Merleau Ponty: A pessoa mundana em psicoterapia*. São Paulo: Anna Blume.
- Núñez, G.; Oliveira, J. M. de; Lago, M. C. de S. (2021). Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena. *Revista Teoria e Cultura*, 16(3), 76-88. <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2021.v16.34439>
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge: Toward a post-critical philosophy*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Rogers, C. R. (1987). A essência da psicoterapia: momentos de movimento (A. M. dos Santos, Trad.). In: Santos, A. M.; Rogers, C. R.; Bowen, M. C. V. B. (Orgs.). *Quando fala o coração: a essência da psicoterapia centrada na pessoa* (p. 13-19). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1959).
- Rogers, C. R. (1992). *Terapia centrada no cliente* (Bartalotti, C., Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1951).
- Rogers, C. R. (2002). Precisamos de “uma” realidade? (Rosenberg, R., Trad.). In: Rogers, C. R.; Rosenberg, R. L. (Orgs.). *A pessoa como centro*. São Paulo: EPU, EDUSP, p. 185-193. (Trabalho original publicado em 1977).
- Rogers, C. R. (2008). As condições necessárias e suficientes para mudança terapêutica de personalidade. In: Wood, J. et al. (Orgs.). *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: EDUFES, p. 143-161. (Trabalho original publicado em 1957).
- Rogers, C. R. (2009). *Tornar-se pessoa* (Ferreira, M.; Lamparelli, A., Trans.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1961).
- Rogers, C. R. (2022). *Um jeito de ser* (Kupfer, M.; Lebrão, H.; Patto, Y., Trans.). São Paulo: EPU. (Trabalho original publicado em 1980).
- Schmid, P. F. (2015). Person and society: towards a person-centered sociotherapy. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 14(3), 217-235. <https://doi.org/10.1080/14779757.2015.1062795>
- Souza, E. F. A. A. de. (2008). *Nutrindo a vitalidade: questões contemporâneas sobre a racionalidade médica chinesa e seu desenvolvimento histórico cultural*. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social. <http://www.bdttd.uerj.br/handle/1/19622>
- ONU - Organização das Nações Unidas. (1948). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: ONU.
- ONU - Organização das Nações Unidas. (1966). *Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial*. Nova York: ONU.
- ONU - Organização das Nações Unidas. (1979). *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*. Nova York: ONU.
- ONU - Organização das Nações Unidas. (1990). *Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e dos Membros das suas Famílias*. Nova York: ONU.
- ONU - Organização das Nações Unidas. (2007). *Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência*. Nova York: ONU.
- Tzu, Lao. (2019). *Tao Te Ching - Tratado do Caminho e da Virtude*. (Chén, F., Trad.). Projeto Luz do Oriente, 1ª Ed. <https://luzdovazio.files.wordpress.com/2019/08/lao-tzu-tao-te-ching-fang-chen.pdf>
- UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2005). *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Paris: UNESCO.
- Wallace, B. Allan (2009). *Ciência Contemplativa: onde Budismo e neurociência se encontram*. São Paulo: Cultix.
- Wanderer, A. (2021). Contribuições da abordagem centrada na pessoa para o trabalho na justiça com processos de estabelecimento de curatela. In: Lopes, J. C.; Müller, F. (Orgs.). *Transversalidades na abordagem centrada na pessoa: diálogos, possibilidades e contribuições*. São Paulo: Pimenta Cultural. p. 89-116. <https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2021.251.89-116>
- Wood, J. K. et al. (2008). *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: EDUFES.

Recebido em 31.10.2023 – Primeira Decisão Editorial em 05.06.2024 – Segunda Decisão Editorial em 24.08.2024 – Aceito em 12.12.2024



CONVERSA COM RENAUD BARBARAS (PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE)*

10.62506/phs.v6i1.298

No início de 2024, o Laboratório de Fenomenologia da UFF (LAFE), coordenado pelo Prof. Dr. Carlos Tourinho, fez convite ao filósofo Renaud Barbaras (Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne) para uma conversa via plataforma digital com vistas à discussão da primeira metade de sua obra, intitulada *L'Appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*. O autor francês gentilmente aceitou o convite, dando aos integrantes do LAFE a oportunidade ímpar de trazer suas questões, adendos e angústias — cultivados ao longo de um ano inteiro de imersão na teoria do pertencimento fenomenológico — diretamente ao autor estudado. O que sucede este pequeno introito é a transcrição, com todo esmero polida e aparada, do encontro com o professor Barbaras que se deu no dia 14 de maio do mesmo ano. Passeando pela conversa com o nosso convidado, pode ser que o leitor se depare com questões e faça ponderações que sejam suas também; afinal, autores como Leibniz, Bergson, Heidegger, Plotino arrimam a discussão e a exposição da teoria barbarasiana neste saboroso diálogo, que é aberto a toda nova interlocução e fechado para cada novo interlocutor. É, portanto, com grande satisfação que trazemos a público o registro dessa conversa sobre o *L'Appartenance*, que esperamos seja uma contribuição relevante para a riqueza da recepção e da produção da fenomenologia contemporânea no Brasil. Boa leitura!

C. Tourinho

Professor, eu começo com uma consideração que irá se concentrar em torno do conceito de “diferença” na fenomenologia do pertencimento. E a minha posição é a seguinte. Na filosofia moderna, no final do século XVII, início do século XVIII, nós assistimos a um debate em torno do tema da identidade e da diversidade dos seres em geral. Me refiro, especificamente, ao debate que coloca, de um lado, John Locke, cuja tese consiste em uma espécie de princípio de indiscernibilidade numérica entre os seres, isto é, a tese segundo a qual duas coisas de um mesmo gênero não poderiam ser absolutamente idênticas, pois necessariamente ocupariam lugares distintos no espaço em um dado momento do tempo. Assume-se, no caso de Locke, um sentido numérico de diferença. Do outro lado, encontramos a figura — importantíssima nesse debate — de Leibniz. Leibniz afirma, em seus *Novos Ensaios*, que, do ponto de vista metafísico, duas coisas não podem ser absolutamente idênticas. Não por motivos numéricos, como sugere Locke, mas porque são, antes disso, distintas em si mesmas. O que significa dizer isso? São distintas não por determinações extrínsecas, espaciais, mas por determinações intrínsecas; por graus de discernimento na representação do diverso na unidade da substância simples e, portanto — como ficará mais claro ainda na *Monadologia*, seu famoso opúsculo — tais coisas se distinguem, em termos metafísicos, qualitativamente. Se olharmos para a fenomenologia do pertencimento que o senhor nos apresenta, vemos que ela já supõe, logo em seu começo, um princípio de individuação. E o senhor nos apresenta uma fórmula, a saber: “Não é porque temos um corpo que pertencemos ao mundo, mas é porque pertencemos ao mundo que temos um corpo”. Do contrário, como o senhor esclarece, seríamos estranhos ao mundo e pertencer a ele consistiria em uma mera inclusão objetiva no espaço. Essa fórmula já parece indicar ao leitor, se eu bem entendi, que a fenomenologia do pertencimento não pode deixar de pensar já, em seu começo, um princípio de individuação. E este não pode ser pensado em termos de extensão e número, nos moldes do que Locke propunha; só restando pensar tal individuação e diferenciação em termos qualitativos. Neste sentido, poderíamos dizer que a fenomenologia do pertencimento traz, já no âmbito da individuação, uma vocação metafísica, guardando, já em seu começo, uma forte inspiração em Leibniz?

Ainda sobre o tema da diferença, passando agora para a esfera do solo — do que o senhor chama de “textura ontológica”, se eu bem entendi — a fenomenologia do pertencimento adota

* Entrevista realizada no dia 16 de maio de 2024, no Laboratório de Fenomenologia – LAFE/ Universidade Federal Fluminense (<https://laboratoriodefemenologia.uff.br/>), sob coordenação do Prof. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (Professor Associado IV do Departamento de Filosofia da UFF/ Niterói-RJ/ Coordenador do LAFE), contando com a participação dos seguintes alunos do curso de graduação: Djalma Rossi Girão, Nicole Miralhes Morais e Pedro Verran dos Santos.



uma diferença de graus entre os entes. Isto é, não poderíamos ter dois entes absolutamente idênticos, posto que necessariamente diferem um do outro pelo grau de profundidade de seus pertencimentos ao mundo, de inserção no mundo, e de participação ao mundo, como o senhor esclarece, distinguindo-se, neste sentido, em graus de capacidade de engajamento e de fenomenalização do espaço. E como o senhor mesmo se permite colocar, em que sentido essas diferenças de graus permitem a contento dar conta da diversidade dos seres em geral? Voltemo-nos para o caso específico das pedras que o senhor menciona — e que, aliás, muito nos ocupou em nossas sessões de estudos. Em que pese certa continuidade das pedras em relação aos demais entes — posto que a pedra também se individua e se encontra inserida no mundo —, ela apresenta, apesar disso, como o senhor bem nota, um caráter *sui generis*. Qual seja, diferentemente dos demais entes, as pedras não guardam relações senão consigo próprias. Como costumamos dizer em nossos grupos de estudos, elas “não transbordam” para além delas mesmas; e, nesse sentido, consistem em uma espécie de “ponto zero” em termos de capacidade de participação e de fenomenalização do mundo. A pergunta final sobre esse tema da diferença na fenomenologia do pertencimento que eu proponho, então, ao senhor é a seguinte. Até que ponto esse caráter *sui generis* das pedras não impele a fenomenologia do pertencimento, nesse caso específico, a incorporar uma teoria da diferença por natureza? Como conciliar, no caso das pedras, a continuidade das mesmas com os demais entes e seu caráter *sui generis*, sem que isso não obrigue a fenomenologia do pertencimento a colocar lado a lado uma teoria da diferença por graus e uma teoria da diferença por natureza? Essas seriam minhas considerações, professor. Muito obrigado mais uma vez.

R. Barbaras

Obrigado pelo seu resumo muito sintético e muito rico do início do meu livro, mas de fato são muitas perguntas numa só. Para voltar à questão do corpo, essa frase que o senhor mencionou é muito importante porque é o ponto de partida da minha reflexão. Eu descobri que a Fenomenologia, desde que ela comece com o corpo, não pode dar conta do próprio corpo; porque o corpo não é tanto um problema quanto uma solução a um problema que não foi identificado nem formulado — que é precisamente o problema do pertencimento. Quer dizer, como você mencionou, não é por ter um corpo que eu pertenço ao mundo, é por pertencer ao mundo que eu tenho um corpo. Ou seja, o que eu chamo de corpo é a manifestação, é a modalidade de um pertencimento originário que dá o sentido de ser de qualquer ente. Significa que entramos numa ontologia da univocidade na qual, de certa forma, só existem corpos: é uma ontologia dos corpos, isto é, na medida em que todo ente pertence ao mundo, todo ente é um corpo. Desse ponto de vista, só há corpos, e ter um corpo significa pertencer ao mundo; sendo o pertencimento a modalidade originária de qualquer ente. Nessa medida, há uma univocidade fundamental. Isso só para explicitar um pouco essa frase que você citou. Eu acho que dá para entender, mas essa reviravolta foi o ponto de partida de todo esse trabalho. Um dia me dei conta de que era um impasse começar pelo corpo, e que tinha de considerá-lo como uma resposta. Uma solução errada, de certa forma, a um problema ontológico: o problema do pertencimento. Eu acho que sua pergunta é muito pertinente, muito interessante e, aliás, já foi feita. Ela diz respeito à natureza da diferença entre os entes, é claro. Agora, eu queria voltar aos três conceitos que eu construí no início, acredito que no segundo capítulo, que são os conceitos de — em português tem uma discussão, mas digamos — “sítio”, *site* em francês; “solo”, correspondente a *sol*; e “lugar”, para dizer *lieu*. E o que é muito importante é entender que qualquer ente, enquanto tal — ou seja, um ente determinado — tem um sítio. Ele fica aqui. Cada ente tem um “aqui”, e esse aqui significa uma diferença originária entre ele mesmo e o solo de onde ele vem. É o que eu chamo de “sítio”. E o sítio, de fato, implica uma separação, uma diferença com relação ao solo, onde, por outro lado, ele se insere; ao qual ele pertence. Ou seja, existir significa “ficar aqui”, e ficar aqui significa ficar separado do solo de onde tal ente vem. E o terceiro conceito, o “lugar”, é a modalidade pela qual um ente tenta, de certa forma, alcançar o solo, se reconciliar com o solo originário. Daí a dimensão dinâmica de cada ente, porque — estou chegando à pedra — significa que cada ente desdobra, abre um lugar, um *lieu*, que é a modalidade pela qual ele tenta atingir o solo, sendo que o solo enquanto tal é impossível de alcançar. Ou seja, a reconciliação é, ao mesmo tempo, necessária e impossível. Necessária porque pelo sítio o ente fica separado do solo; mas impossível porque justamente enquanto o ente for determinado, ele fica separado do solo. Nesse sentido, inclusive, a pulsão de vida é igual à pulsão de morte, porque realizar a vida significaria coincidir com o solo, ou seja, desaparecer como individuado, morrer. Não sei se deu para entender, desculpe, espero ter sido claro.

C. Tourinho

Entendemos sim, professor. Perfeitamente.

R. Barbaras

Então, é por essa razão fundamental — o que foi difícil de aceitar, de assumir por muitas pessoas — que eu disse que qualquer ente, inclusive a pedra enquanto tal, enquanto pedra, enquanto ente, ou seja, enquanto separada do próprio solo (por mais inerte que pareça), também desdobra um lugar; isto é, ela está desejando e está num processo de fenomenalização, de desdobramento de um lugar. Só que, no caso da pedra, o lugar coincide e corresponde não com o sítio, que ainda não é espacial no sentido geométrico, mas coincide com o local, *place* que ela ocupa no espaço. Ou seja, ela não irradia além do próprio local; contrariamente ao animal,



por exemplo, que tem um meio ambiente e que irradia e desdobra um lugar muito além do local ocupado pelo corpo. Dá pra entender, não? Então, é por essa razão fundamental que eu fui obrigado a concluir que também a pedra é um tipo de “sujeito”, no sentido em que ela tem um mundo, por mínimo que ele seja. É por isso que tem uma continuidade entre a pedra e os outros entes, numa forma de escala dos entes.

Agora, eu estou chegando à sua pergunta, que é uma pergunta muito difícil. Eu confesso que é uma pergunta que já foi feita e eu não tenho certeza de ter uma resposta convincente a ela. Porque a minha ideia é a seguinte: numa ontologia da univocidade só pode haver diferença de grau. De grau porque o que diferencia um ente de outro é a modalidade de pertencimento, ou seja, só tem diferença modal no sentido spinoziano, e os modos são necessariamente modos de pertencimento. E agora, como diferenciar modos de pertencimento? Pelo grau de profundidade do pertencimento. Isto é dizer que há entes que ficam mais perto do solo originário, e, por ficarem mais perto do solo originário, eles fenomenalizam esse solo de uma forma mais ampla e radical do que entes que ficam mais longe desse solo. E, por estranho que pareça, a pedra — contrariamente ao que se acha — fica na superfície do mundo, o que significa que ela não está enraizada no mundo ao mesmo grau do que, por exemplo, um homem. Com efeito, a diferença de grau, de modalidade de pertencimento, corresponde à profundidade do grau de enraizamento no solo. A minha ideia é a de que se pode deduzir a diferença de natureza, mas num sentido muito específico, porque não há natureza, já que tudo se reduz ao pertencimento. Mas a minha ideia é a de dar conta da diferença entre os entes através do grau de profundidade de enraizamento de cada um no solo. Não é exatamente uma diferença de grau no sentido quantitativo, ou seja, de intensidade, mas também não é uma diferença de natureza no sentido clássico, porque não há uma natureza que caracterizaria cada ente. Não há uma natureza prévia na medida em que a natureza do ente lhe vem, ela provém justamente do seu modo de enraizamento no solo originário. Então, meu desafio é tentar mostrar como os entes diferem uns dos outros só a partir dessa modalidade de enraizamento. Ou seja, a distância mais ou menos importante em relação à origem, ao solo. Não sei se respondi, mas em todo caso tentei resumir qual seria a minha abordagem. Dá para entender, não?

C. Tourinho

Deu para entender, professor. Muito obrigado! Acho que ficou claro e foi, de fato, uma síntese bem elucidativa do que o senhor fez. Agradecemos mais uma vez. Esse é um tema que nos interessa bastante. Neste semestre, eu estou ministrando uma disciplina sobre Locke e Leibniz, exatamente sobre o tema. Por isso, eu comecei por eles dois e depois importei o assunto para o interior da filosofia do pertencimento.

R. Barbaras

Justamente, para voltar a Leibniz, se eu tivesse que escolher, é claro que eu ficaria do lado de Leibniz, porque para ele não há diferença numérica que não seja também uma diferença qualitativa. Ou seja, dois flocos de neve, como você sabe, não podem ser idênticos. Se há uma diferença numérica, há, definitivamente, uma diferença qualitativa, segundo um princípio de razão suficiente. Porque seria uma perda metafísica, do ponto de vista de Deus, criar dois entes que fossem totalmente idênticos. Então, se eles são “dois” numericamente, eles também são dois qualitativamente. Agora, por que estou dizendo isso? Porque você mencionou esse princípio leibniziano, e, para mim, se o que define um ente é o sítio, é claro que há tantos entes quanto sítios; e como um sítio equivale a uma diferença numérica, significa que, para mim, a diferença numérica determina também uma diferença qualitativa. Ou seja, por ficarem em dois lugares diferentes, dois entes necessariamente diferem qualitativamente. Para mim, necessariamente, a diferença numérica envolve uma diferença qualitativa. Portanto, eu fico sem dúvida do lado de Leibniz e não de Locke. Agora, uma coisa, só confesso que para mim é um problema... como dizer? Não tenho certeza absoluta de que seja possível engendrar ou gerar uma diferença qualitativa a partir dessa diferença de grau enquanto grau de enraizamento. É difícil de pensar, mas é a minha proposta, digamos assim.

C. Tourinho

Ok, perfeito! Muito obrigado, professor!

Gostaria agora de passar a palavra aos colegas do laboratório que, de forma tão dedicada, se empenham na leitura do *L'appartenance* e, tal como eu, pensam as questões do livro. Djalma Girão, por favor, tenha a palavra.

D. Girão

Obrigado, Tourinho. Obrigado, professor Barbaras, por estar aqui. Acho que eu falo em nome de todo mundo quando digo que é uma honra enorme recebê-lo aqui e poder tratar desse texto em que temos nos investido tanto e pelo qual temos cultivado uma grande admiração ao longo da nossa leitura. Bom, professor, eu gostaria de começar a minha pergunta destacando a diferença entre o pensamento do senhor e o de Husserl em seus princípios mais básicos. A saber, quanto ao famoso *a priori* da correlação. Parece que, para Husserl, o processo de fenomenalização do mundo começa com uma consciência intencional que lhe seja capaz de atribuir o sentido. Para o senhor, se bem entendi, quando no mundo, ou na história, o primeiro lampejo de



racionalidade vem a acometer um ser, este já está inscrito em uma comunidade universal de entes, os quais são capazes de fenomenalizar também.

Eu queria voltar um pouco para tentar investigar e perguntar ao senhor: quais seriam os primeiros começos da capacidade de fenomenalizar? Porque a mim parece que isso está associado, primeiramente, a uma comunidade de entes que estão essencialmente em movimento, que são capazes de receber movimento do ambiente em que estão e que são capazes de devolver esse movimento para o espaço, para o mundo. Como o senhor chega a mencionar, um movimento em que o *ir para* é também *fazer aparecer*. Eu gostaria de saber se essa raiz do movimento fenomenológico para o senhor — ou “fenomênico”, para tirar o lógico — está associado a uma capacidade de sensibilidade ou à capacidade de sensiência. Em que medida isso pode ser uma porta, o primeiro *ticket* de entrada, para a fenomenalização por qualquer ser? Posto isso, eu queria que talvez — já excedendo um pouco a detença ao livro — trazer um pouco da palestra na USP que o senhor deu este ano, a qual a gente também pôde estudar atentamente. Uma parte que me chama em particular a atenção lá é a da fala sobre uma “dimensão energética” do solo; que parece estar associada, pelo menos ali no andamento da palestra, com uma cosmogonia. Então, eu gostaria de saber — depois dessa primeira pergunta, mas ainda focando na questão do movimento, da energia — o que é essa dimensão energética do solo e qual a relação dela com uma cosmogonia. Se ela implica numa cosmogonia, se ela precisa de uma cosmogonia e como o senhor enxerga isso. Agradeço-lhe.

R. Barbaras

Muito obrigado, mais uma vez. São perguntas muito, ao mesmo tempo, abrangentes e pertinentes. Vou tentar responder. Primeiro, com respeito a Husserl, é claro que podemos aceitar o fato de que o *a priori* da correlação define o quadro mínimo, o âmbito mínimo da Fenomenologia. A correlação entre o ente transcendente e os dados subjetivos, como diz Husserl. De um lado, claro que eu mantenho essa correlação. Só que, em segundo lugar, essa correlação não significa mais constituição, como você mencionou, porque, para Husserl, correlação significa, na realidade, constituição do ente transcendente pelo sujeito. Claro que me afasto muito disso, porque — e eu vou voltar a esse ponto — para mim é exatamente o contrário. Não é o sujeito que constitui o mundo, é o mundo que se constitui ele mesmo como fenômeno. Ou seja, o sujeito da fenomenalização não é mais o sujeito transcendental, mas o mundo. Além disso, no pertencimento, tem, digamos assim, uma multiplicação das correlações. Ou seja, uma multiplicação da correlação. Quer dizer, há tantas correlações quanto entes pertencendo ao mundo. Nesse sentido, não há uma desapareção da correlação, mas uma proliferação, uma multiplicação da correlação que corresponde à multiplicação dos entes. Tantos sítios quantos modos de correlação. Dá para entender, não é? Esse é o primeiro ponto. Segundo ponto, você insistiu sobre a dimensão dinâmica da intencionalidade. Essa é a parte do meu trabalho que vem de Patočka, sobre quem eu escrevi dois livros; e Patočka, depois de Erwin Strauss, principalmente, mostra que, de certa forma, a intencionalidade deve ser confundida com uma forma de mobilidade. Ele chama isso de “força vidente”. É claro que não se trata da mobilidade no sentido de mero deslocamento, no sentido moderno do movimento, mas de um movimento que já percebe. Um movimento que é percepção ao mesmo tempo; um movimento que esclarece a meta, o intuito dele, na medida em que vai ao seu encontro... alguma coisa assim. Em suma, um movimento que é mais do que um deslocamento e menos do que uma representação, um movimento originário, fenomenalizante; e para aprofundar isso podemos passar por Merleau-Ponty também. Para Patočka, Merleau-Ponty mostra que tem uma “practognosia”: um conhecimento imanente ao movimento que é mais profundo do que a própria percepção. Ou seja, a percepção, de certa forma, é a obra do movimento e não do sujeito. O sujeito pode perceber na medida em que ele pode se avançar para as coisas. Eu acho que isso fica claro. E quando falei em “lugar” no meu livro (*O Pertencimento*) era nesse sentido. Ou seja, o movimento provém da tensão entre o solo e o sítio, e o lugar é a consequência, é aquilo que é desdobrado por esse movimento como tentativa de superar aquela diferença, aquela discrepância entre o sujeito — o ente qualquer — e o mundo. Agora, o último passo. Na medida em que o solo é aquilo de onde advém qualquer ente, ou seja, é o tecido ontológico de qualquer ente; e na medida em que qualquer ente pode ser caracterizado por um movimento de desdobramento dos fenômenos, o movimento de fenomenalização; cabe concluir que o movimento de cada ente na realidade provém do movimento do próprio solo. Isto porque o solo caracteriza a dimensão ontológica de cada ente. Se o ente está, pode estar, em movimento é porque ele provém de um solo que também tem uma dimensão dinâmica. Como costume dizer: nunca se começa um movimento, sempre se começa *no* movimento. Isso também é uma posição metafísica, segundo a qual não se pode começar um movimento: mover-me significa entrar, digamos assim, inserir-me em um movimento prévio que não é o meu. Ele se torna o *meu*, mas originalmente não é o meu. Isto é, qualquer movimento provém de um movimento originário que é o movimento-da própria *physis*. Isto significa dizer que o modo de ser do solo não é nada estático, mas justamente dinâmico; e é esse dinamismo do solo que passa em cada dinamismo ôntico, ou seja, qualquer movimento provém daquele movimento do solo.

Por falar em cosmogonia ou cosmologia, a minha ideia é a de que o solo deve ser definido como o que eu chamo de “deflagração” ou “explosão”, usando uma palavra que aparece em Merleau-Ponty, mesmo que ele não explore esse tema. Isto para dizer que o mundo é caracterizado por um tipo de movimento específico,



um movimento originário que consistiu em uma saída de si mesmo, em uma “deflagração”, numa “deiscência”, numa alteração originária, de modo que ele fica o mesmo, permanece idêntico nessa deiscência. Ou seja, é uma negação que não virou uma nova posição. É uma negação suspensa, é uma negação que fica negada por aquilo que ela está negando. É por isso que eu falo em deflagração eterna. É difícil de pensar. O que é isso? É uma deflagração em que os estilhaços da explosão não caem para fora dela, mas permanecem dentro do foco da explosão. Eu diria que, desse ponto de vista, sim, as projeções e os estilhaços da explosão originária ficam dentro dela própria; não se depositam fora dela, aproveitando o movimento originário da deflagração. E como eles aproveitam o movimento originário da explosão, e como eles ficam dentro do foco da explosão, eles voltam à própria origem, eles se viram para a própria origem. Significa que, segundo a fórmula de Merleau-Ponty, há uma equivalência para o mundo entre “sair de si” e “voltar a si”. O que eu tento pensar é isso, uma identidade entre o sair de si do mundo e o voltar a si do mundo. Não sei se dá para entender. Ou seja, o movimento de cada ente é uma continuação - mas o sentido é o contrário, o inverso — uma continuação daquele movimento originário, que não é o movimento do mundo, mas o que caracteriza o mundo. Por isso que eu diria que a cosmologia é necessariamente uma cosmogonia, no sentido em que o mundo é sua própria origem, o mundo é sua própria aparição, a sua própria criação, sendo essa criação necessariamente eterna. E essa própria criação passa por uma multiplicação — por isso que eu falo de deflagração —, uma multiplicação cujo efeito, cuja consequência é a aparição de uma multiplicidade de entes, ou seja, de “sítios”. Estão entendendo que a movimentação desses entes fica dentro da explosão originária? Eles podem se voltar para sua própria origem ao fenomenalizá-la. É difícil para mim, porque eu tento resumir uma posição especulativa muito difícil de pensar. Mas, enfim, a ideia é mais ou menos essa. Aliás, vocês verão no final do livro como eu tento desenvolver essa posição. Não sei se respondi, mas a ideia é essa. Tem uma forma de regressão do movimento dos entes, do movimento intramundano para o movimento do mundo; não no sentido em que o mundo seria o sujeito do movimento, como um ente qualquer, mas no sentido em que o mundo é caracterizado por um evento originário. É melhor dizer *evento*, que é uma deiscência, uma deflagração originária, que é precisamente o modo de ser do mundo. Ele fica nele mesmo ao sair dele mesmo. Mas esse sair não é em nada uma dialética. Porque a negação não serve ao proveito de uma nova posição. Trata-se de uma “negação negada” por aquilo que ela está negando. Então, a negação fica presa naquilo que ela está negando, e é por isso que a saída é a volta. Por decorrência disso, cosmologia e cosmogonia são sinônimos. O mundo vive se criando ele mesmo, mas pela mediação de uma multiplicação. De certa forma, o mundo só existe se tornando plural, se tornando pluralidade; e não há positividade do mundo fora essa multiplicidade produzida pela deflagração que ele é. Pronto. É o que pude dizer rapidamente. Eu espero que meu português fique suficientemente claro.

C. Tourinho

Está perfeito, professor. Estamos compreendendo. Muito obrigado. Obrigado, Djalma, pela pergunta.

R. Barbaras

Obrigado a vocês, porque são perguntas difíceis para mim, porque são extremamente pertinentes.

C. Tourinho

Alguém mais gostaria de fazer alguma consideração ao professor?

R. Barbaras

Fiquem à vontade. Desculpem, estão entendendo por que, apesar de ficar no quadro da correlação, eu fico na antípoda de Husserl? Porque o mundo é o próprio sujeito da sua própria fenomenalização pelo processo que eu acabei de tentar resumir. Então, de certa forma, na minha perspectiva, o mundo ocupa o lugar do sujeito transcendental em Husserl. Exatamente por isso que eu fico nas antípodas, mas ficando no âmbito da correlação.

D. Girão

Professor, perfeito. Nessa questão da deflagração, como que entra o elemento do pertencimento? Seria correto assumir que o pertencimento é como a força que faz essa deflagração se movimentar?

R. Barbaras

Sim, a força ou potência da deflagração é o que vira o movimento dos entes. A energia dos entes, a capacidade que eles têm de abrir um lugar, de fenomenalizar, ou seja, de se voltar para a origem, ela lhes vem da potência originária da deflagração, que é uma potência inesgotável. Vocês vão ver no final do livro que se eu tivesse que me referir a um pensador este seria Plotino, seria ao neoplatonismo. Porque ele propõe que o “Uno” dá o que não possui; e só pode dar na medida em que ele não possui aquilo que dá, o que é extremamente profundo. Porque para dar, justamente, para criar alguma coisa realmente nova, não se pode possuir aquilo que se está dando. Então, o mundo, de certa forma, o que tem? Tem o dom, tem a própria produção, o evento do advir, do acontecer, de fazer alguma coisa surgir. O mundo, mais ou menos, teria esse estatuto do “Uno” em



Plotino: aquilo cujo ser consiste em dar. Isso cujo ser consiste nesse movimento de criação dos entes — mesmo que a palavra criação não seja exatamente certa. Por mais que haja muitas diferenças, de certa forma me insiro na esteira do neoplatonismo. Importa dizer que não há criação *ex nihilo*, claro; mas também não há uma preexistência absoluta do mundo. Há uma deflagração, um dom originário, e o mundo é, ao mesmo tempo, a fonte desse dom e o que foi dado.

C. Tourinho

Perfeito, professor. Lembrar que Plotino é um nome mencionado nos nossos estudos, isso não deve ter sido por acaso, não foi por acaso. Plotino foi mencionado mais de uma vez, juntamente com Leibniz, que era, por sua vez, um leitor de Plotino, nós sabemos. Então, acho que, cada vez mais, fica clara uma certa filiação.

R. Barbaras

Eu assumo totalmente a filiação leibniziana, e para confessar alguma coisa, antes de me dedicar à Fenomenologia, eu comecei uma tese de doutorado sobre Leibniz. Então, eu fui levado de Leibniz a Merleau-Ponty, a quem eu dediquei minha tese de doutorado, porque eu acabei descobrindo que os problemas que eu encontrava em Leibniz tinham sido, de certa forma, resolvidos na fenomenologia de Merleau-Ponty. Então, para mim, Leibniz é uma referência muito antiga e muito importante. E, de certa forma, em *L'Appartenance*, eu acho que volto à ideia leibniziana de “expressão”. Porque há essa maneira para cada ente de tentar alcançar, ou de se reconciliar, ou de coincidir com a própria origem; e ao tentar coincidir é que desdobra-se justamente um lugar, uma fenomenalidade. Isso tem a ver com a expressão na obra de Leibniz, e com a ideia de que a percepção é também uma apetição. Ou seja, a ideia da relação entre percepção e movimento, percepção e apetição, na *Monadologia*, e também a ideia de que cada substância exprime a totalidade do mundo, do ponto de vista dela. Ou seja, o que eu chamo de “sítio” são os pontos de vista da Mônada, em Leibniz. Aliás, no meu livro, eu acho que mencionei que o *sítio*, afinal de contas, corresponde ao que Leibniz chama “ponto de vista” da mônada; que é uma posição metafísica irreduzível e não um local no sentido extensivo. E também o que é maravilhoso em Leibniz é a ideia da “compossibilidade”, ou seja, a ideia de que tem uma gramática do mundo a qual Deus mesmo fica submetido, isto é: Deus não pode criar qualquer mundo, ele tem de levar em conta as leis de compossibilidade do mundo. Isso é um negócio impressionante, porque é o início da Fenomenologia e consiste em reconhecer que tem uma gramática do mundo totalmente irreduzível ao que Deus próprio deve levar em conta. Então, estão entendendo que tem alguma coisa no meu trabalho que vem de lá, de fato.

C. Tourinho

Perfeito, professor. Nossa, de algum modo, nós percebemos isso na leitura. E, de fato, o senhor menciona Leibniz a propósito do “sítio” e desses pontos de vista que o senhor mencionou.

Eu gostaria de passar a palavra a Pedro Verran.

P. Verran

Ok, obrigado, Tourinho. Obrigado, professor, prazer tê-lo aqui conosco. Com base no que o senhor falou até o momento, e também com base em algumas questões que ficaram no ar quando fizemos a leitura do seu livro — e que eram pertinentes para a gente também — que uma das principais, além das já citadas, foi sobre a questão da temporalidade e de como a temporalidade se encaixa na sua teoria, na sua fenomenologia. Ficamos na especulação sobre como essa temporalidade estaria submetida a uma perspectiva da espacialidade; de que modo essa temporalidade seria tematizada, já que, como o senhor falou agora há pouco, de certa forma, o senhor ainda faz uma fenomenologia da correlação e ainda faz uma cosmologia especulativa. É daí que proveria a temporalidade ou ela estaria mais nos moldes de, talvez, uma fenomenologia de inspiração heideggeriana, onde a temporalidade não apenas está fundada numa diferença ontológica entre “ser dos entes” e os “entes”, mas também na finitude? Como o senhor tematiza uma totalidade cosmológica, que abre mão da finitude? Seria correto dizer que disso decorre a ausência de temporalidade fundada na ontologia? Ou que ela pelo menos estivesse comprometida com uma totalidade maior da constituição dos *sítios*, do retorno ao solo, da espacialidade, etc? Como a temporalidade se dá?

R. Barbaras

Muito obrigado por essa pergunta extremamente relevante. Primeiro, eu dei um lugar fundamental à espacialidade na medida em que eu insisti no pertencimento. A minha ideia é a de que a posição espacial faz parte do sentido de ser de qualquer ente: existir significa necessariamente ficar *aqui* ou *aí*. O lugar, no sentido comum da palavra, a posição espacial faz parte da determinação fundamental de qualquer ente, em vez de ser uma determinação extrínseca. Isso é o meu ponto de partida. O que é a consequência de um pensamento do pertencimento, porque pertencer define o sentido de ser de qualquer ente, e, como pertencer significa ficar em qualquer lugar, de fato a posição espacial faz parte da determinação fundamental de qualquer ente. Esse é o primeiro ponto. Agora, conforme a perspectiva da cosmologia que eu tentei resumir ainda há pouco, essa deflagração originária — que é uma pluralização — é para mim a própria origem do espaço, ou seja, é



a espacialização originária. Por quê? Porque “espacialização”, “espacialidade”, significa originariamente uma distância, uma diferença entre os entes. Para que tenha pluralidade, tem de ter alguma coisa como um espaço, que é um espaço originário, que ainda não tem nada a ver com espaços geométricos. É o espaço dos “disparatos” em Leibniz, por exemplo. Ou seja, a possibilidade de uma diferença entre os entes. É por isso que a deflagração originária, esse processo cosmológico da *physis*, é primeiro e originalmente um processo de espacialização. Significa que, para mim, a temporalidade necessariamente é derivada, porque o que eu mantenho da perspectiva heideggeriana-husserliana é a correlação fundamental entre subjetividade e temporalidade. Mas a subjetividade corresponde, para mim, ao desdobramento de um lugar, isto é, cada ente é um sujeito ou um “quase sujeito” na medida em que ele tem um lugar, na medida em que ele tem um poder de fenomenalização. Então, para mim, há temporalidade quando há fenomenalização. A temporalidade diz respeito àquele movimento de fenomenização que caracteriza cada ente. Como diria Aristóteles, o tempo é algo do movimento, uma dimensão do movimento. No entanto, para que haja movimento, aqueles movimentos que caracterizam a fenomenização de cada ente, tem de haver primeiro uma pluralidade de entes, ou seja, um espaço originário. É por isso que há uma primazia da espacialidade sobre a temporalidade. E eu diria mais ainda: essa fenomenalização tem por dimensão fundamental a temporalidade, e esta tem como condição de possibilidade o fato de já ter uma relação com o solo. Ou seja, para avançar para o solo, para tentar coincidir com ele, é preciso já ter o solo, já possui-lo de certa forma. Estou tentando dizer que não há temporalidade sem uma forma de simultaneidade entre o ente que está avançando para o solo e o próprio solo. Em suma, nunca se poderia atingir o solo se já não se estivesse nele. Ou, melhor dizendo, para que se possa avançar temporalmente para um intuito, para aquele solo, é preciso já estar lá, é preciso já possuí-lo com antecedência. Quero dizer, há uma simultaneidade mais profunda do que a temporalidade; e é por isso também que, para mim, a temporalidade é subordinada à espacialidade. Importa dizer que a deflagração não é temporal, ainda não há temporalidade no nível da deflagração. Esta é um processo de espacialização, de separação, de distância. E depois, para superar essa distância, os entes se movem para a origem, temporalmente; mas para se moverem para a origem de modo temporal, eles precisam já possuir a origem, já coincidir com ela. Isto é dizer que nunca se poderia avançar para um intuito qualquer, para uma meta qualquer, sem já possuí-la de antemão, sem haver uma contemporaneidade com essa meta. É por isso que não há temporalidade sem contemporaneidade. Pronto.

C. Tourinho

Muito obrigado, professor. Eu queria lembrar também que uma das máximas que a gente comenta, lendo o livro do senhor, é a de que, a propósito dessa questão da deflagração, nesse sentido colocado agora, o fim está no começo.

R. Barbaras

Exatamente! O fim está no começo.

C. Tourinho

Vamos finalizar com a consideração da Nicole Morais. Por favor, Nicole.

N. Morais

Olá, Barbaras, muito obrigada pela disposição. Está sendo uma troca muito rica, imagino que para todos nós. A minha pergunta também permeia as nossas discussões no laboratório. Eu vou introduzi-la comentando brevemente sobre a variedade de seres que fenomenalizam conforme vão ao encontro com o próprio ente, com a própria entidade que lhe faz o sentido próprio de ser, no que distingue-se cada ente pelo grau de fenomenalização do mundo. Ou seja, de fazer, cada um a seu modo, do solo como um lugar de origem. A potência, se bem entendi, deve passar fundamentalmente pelo grau de enraizamento de cada ente no mundo, com o grau de pertencimento dos entes, desde seres que são menos animados — como é o caso da pedra, ou então até, em certo grau, também o da planta —, até do animal, a uma compreensão de uma individuação do ser humano, da pessoa humana, por uma diferença menos vertiginosa de pertencimento. Isso parece também tomar o sentido de pertencimento dessa cosmogonia, como o Djalma já comentou no que tange à questão do movimento, não espacialmente tomado, se a gente puder concluir que envolve também uma relação com a temporalidade. Então, é uma diferença qualitativa que não envolve o âmbito espacial, mas temporal (tratando-se de metafísicas). O cerne da pergunta é: até que ponto é possível pensar essa distinção de graus de pertencimento ao espaço sem pensar uma diferença de graus na esfera da temporalidade, já que não se trata de uma diferença de natureza entre os entes fenomenalizantes? Estendendo-me um pouco, o que o senhor diz sobre o conceito de virtualidade para dar conta da noção de mudança, no caso de tratar do ente que abre o mundo, sendo uma virtualidade que já está no próprio mundo, no sentido mais originário? Entendendo que o mundo já traz nele virtualmente o poder de enraizar entes em graus distintos para abri-lo de maneiras distintas. Então, parece que o senhor faz com o espaço o que Bergson fez com o tempo, indissociável de uma teoria do tempo como uma vivência de duração. Parece haver uma suficiência de cada ente sob a mesma condição de potência que faz com que ele tenda à fenomenalização, mas não significa dizer que a atinja, não é? Ou então não atinge o



seu grau máximo, no sentido de suficiência plena. Não me parece possível que o ente possa abrir o mundo ao nível que ultrapasse o seu grau de enraizamento nele. Então, a pergunta é: qual a relação que o senhor propõe, de maneira mais explícita, da fenomenologia do pertencimento com a metafísica bergsoniana? Obrigada pela oportunidade.

R. Barbaras

Sobre Bergson, me desculpem, mas é uma pergunta tão maciça que seria bem difícil responder rapidamente. Eu trabalhei Bergson e tem coisas que vêm do bergsonismo no meu trabalho. Então, seria difícil responder de maneira relevante em tão pouco tempo. Mas eu só acrescentaria alguma coisa: quem fez com o espaço o que Bergson fez com o tempo foi Ruyer. E se tem uma referência importante para mim nesse respeito, é a metafísica de Raymond Ruyer, justamente. Talvez vocês não conheçam, mas é uma obra importantíssima, que justamente tenta, como dizer, estender a abordagem de Bergson quanto à unidade do tempo à espacialidade, o que ele chama de “domínio de sobrevoos” ou “superfície absoluta”. Por exemplo, recomendo que leiam *Neofinalismo*, que é um livro muito importante. Mas só posso indicar, dar essa dica, que minha relação com o bergsonismo foi mediada pela obra de Raymond Ruyer. Mas, me desculpem, seria impossível em tão pouco tempo dar uma resposta. Se quiser, podemos nos encontrar de novo para falar desse assunto, porque mereceria realmente uma sessão só dedicada a isso. Agora, no que diz respeito à questão da temporalidade e do espaço, é claro que a temporalidade aparece no nível da fenomenalização, ou seja, do desdobramento de um lugar. Podemos dizer que tem vários modos de temporalização que correspondem aos modos de fenomenalização, ou seja, aos tipos de movimento. Isto está certo. Ou seja, a individuação que passa pelo desdobramento de um lugar, pela abertura de um lugar, tem sentido temporal; porém a condição de possibilidade dessa temporalização, como abertura de um lugar, fenomenalização, é justamente uma diferença espacial — isto é, o fato de ficar em um sítio. Isto porque a mola desse movimento é justamente a tensão inevitável entre o sítio e o solo. Aquela é a diferença originária sobre o sítio que dá origem ao movimento como tentativa de superar essa tensão. Essa diferença originária é uma diferença espacial, ou seja, o espaço como diferença originária é a condição de possibilidade do movimento como princípio de fenomenalização, que é um processo temporal. Não sei se ficou claro...é por isso que não ficam no mesmo plano, no mesmo nível, *tempo e espaço*.

C. Tourinho

Muito obrigado, professor! Nós só temos a agradecer a presença tão gentil do senhor aqui conosco. Hoje foi um dia muito importante para o nosso laboratório. Tenha certeza disso. Nós estamos muito contentes de ter podido conversar sobre esses assuntos tão relevantes, que fazem parte da nossa leitura semanal do *L'Appartenance*. Agradecemos, professor. Muito obrigado. Conte sempre conosco no que pudermos ajudar também.

R. Barbaras

Sou eu quem agradeço. Esse encontro foi muito frutífero para mim, sinceramente. Eu fiquei muito animado e você vai me obrigar a pensar de novo e a voltar de novo a esses problemas muito complicados. Então, sou eu quem agradeço mesmo. E se quiserem, podemos um dia fazer uma outra sessão de encontro, porque para mim também é extremamente interessante.

C. Tourinho

Combinado, professor.



TOWARD AN ANTHROPOLOGY OF SCREENS: SHOWING AND HIDING, EXPOSING AND PROTECTING

10.62506/phs.v6i1.296

O livro *Toward an anthropology of screens* decorre da colaboração de dois renomados filósofos, Mauro Carbone e Graziano Lingua, que, entre outras preocupações no âmbito da história da filosofia, da estética e da filosofia da arte, vêm dedicando-se, há vários anos, à investigação de “experiências quentes”, mais especificamente as experiências culturais contemporâneas assentadas em telas digitais. A ordem prática das suas contribuições, que tornam menos enigmático o uso social das tecnologias de informação e de comunicação, baseia-se em consistentes análises históricas e teóricas. É o que se encontra na obra, cujo texto é fundamentado nos principais resultados das pesquisas dos autores em torno das telas. Ao mesmo tempo, o livro abre novas perspectivas de investigação filosófica das tecnologias de imagem.

MAURO CARBONE &
GRAZIANO LINGUA (2023)

DANILO SARETTA VERISSIMO*

A motivação para a redação do livro, explicam Carbone e Lingua, encontra-se em nossas experiências cotidianas. Nosso tempo, marcado pela difusão de dispositivos computacionais, distingue-se, também, pela experiência com telas. Elas possuem hoje uma centralidade que deve persistir, com grande influência em um amplo conjunto de atividades sociais. As telas digitais funcionam como interfaces: estabelecem relações, são capazes de fazer coisas e nos capacitam a fazer coisas, não apenas em interações com imagens. As telas, lembram os autores, são multimodais, quer dizer, permitem, também, expressões e conexões escritas, sonoras e táteis. Atualmente, interagimos, sobretudo, com os produtos de códigos, de algoritmos e de inteligência artificial. Vinhamo-nos habituando gradualmente, nos últimos trinta anos, ao uso de dispositivos digitais mediados por telas, ainda que esse processo fosse caracterizado pelo contraste entre posições acríticas pró-tecnologia e por atitudes tecnofóbicas. A pandemia de Covid-19, cujo choque provocou, segundo Carbone e Lingua, uma espécie de *epoché* fenomenológica, obrigou-nos a considerar com mais urgência as práticas tecnológicas adquiridas coletivamente, conquanto as experiências de *lockdown*, com suas consequências na realidade social, evidenciaram o papel decisivo que as telas possuem em nossas vidas hoje.

A premência de uma pesquisa com foco no estudo das telas, inclusive das experiências multimodais com telas, não deve, contudo, perturbar a constituição de uma abordagem metodológica capaz de fazer face aos desafios da empreitada. Carbone e Lingua referem-se à predominância de estudos sobre as telas nas áreas disciplinares do cinema, da mídia, da literatura e da estética. Segundo os autores, a ênfase desses estudos no status das telas como superfícies que mostram e ocultam porções do visível, a adoção de uma perspectiva imagocêntrica e o recurso a métodos arqueológicos e genealógicos, deixam de fora elementos cruciais das mutações em curso. A posição adotada pelos dois pesquisadores envolve, em outra direção, uma antropologia das telas ou das experiências com telas, cujo pressuposto é o reconhecimento de que os dispositivos ecrânicos¹ vinculam-se à própria condição humana. É nesse sentido que os autores consideram o caráter transhistórico da experiência com telas. Não se trata, frisam eles, de estabelecer um princípio com valor temporal originário, algo que se encontrasse no começo, um tema fundamental, e que adquiriria, ao longo do tempo, apenas variações históricas. A ideia de um tema, ou de essência, recai facilmente no risco de se atribuir uma tendência progressiva à dinâmica histórica, na qual se busca a origem da qual o presente deriva. Para Carbone e Lingua (2023), o que encontramos, na experiência com telas, são variações de um “componente constitutivo de todas as culturas” (p. 17).

A atenção às recorrências históricas, às revivificações e às rupturas de sentido, às afinidades paradigmáticas, permite, contudo, que se constitua como um referente teórico a ideia de arquitela, conceito-chave na proposta dos autores. Longe de operar como um invariante, a

* Departamento de Psicologia Social da Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP, Assis-SP, Brasil. Email: danilo.verissimo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7981-3877>

¹ No português, o adjetivo *ecrânico* é relativo ao substantivo masculino *ecran*. São variações da palavra francesa *écran*, à qual nos referimos mais adiante nesta resenha. *Ecran* designa, basicamente, o quadro no qual se projeta a imagem de objetos, a tela de cinema, as telas e visores em geral. No francês, a palavra *écran* guarda, igualmente, sua acepção antiga de invólucro com a função de proteger ou dissimular algo ou alguém, como as tendas e os véus.



noção de arquitetura é delineada, justamente, “na diferenciação recíproca entre várias configurações histórico-culturais” (Carbone & Lingua, 2023, p. 18), relacionadas a experiências com telas. Carbone e Lingua (2023) escrevem: “a ‘arquitela’ é um tema que não cessa de se formar e se transformar *com e por meio* das suas variações pré-históricas e históricas” (p. 18, grifos dos autores).

Uma antropologia das telas baseada no conceito de arquitetura atém-se não a objetos, afirmam Carbone e Lingua, mas às funções colocadas em ação nas mais variadas experiências com telas. Uma abordagem antropológica-funcional das telas exige, por sua vez, o que chamam de pragmática. Trata-se de considerar a dimensão prático-ambiental das telas, ou seja, as relações envolvidas em experiências com telas, suas implicações corporais, comunicacionais e performativas, seus efeitos comportamentais, de modo a se compreender as funções que aquilo que opera como tela assume. Constatou-se que as telas não se resumem a uma classe específica de objetos óticos. Elas funcionam como dispositivos que distribuem a praticabilidade de experiências e ações; as telas “medeiam nossas relações com o mundo e performam uma série de funções, entre as quais as de mostrar e de ocultar são apenas as mais comumente reconhecidas”, escrevem os autores (Carbone & Lingua, 2023, p. 11). As telas, com efeito, podem servir de mediação para toda relação corpórea com o ambiente. Por isso, argumentam Carbone e Lingua, a arquitetura, como princípio transhistórico, envolve, além das funções de mostrar e de ocultar, tradicionalmente vinculadas à dimensão visual da experiência vivida, as funções de expor e de proteger.

Os autores mostram, de modo brilhante, como se reconhece no corpo o princípio arqui-ecrânico. Ficam evidenciados não apenas o tipo de fundamento que se expressa no conceito de arquitetura como também as complexas relações quiasmáticas entre mostrar e ocultar, expor e proteger. A referência dos autores à ideia de quiasma indica, inclusive, o domínio filosófico a que recorrem para discutir o princípio ecrânico do corpo: a fenomenologia, não só a de Merleau-Ponty, mas também a de Husserl. Carbone e Lingua recuperam a ambiguidade da experiência corpórea humana. O corpo possui a dimensão de *Körper*, a de corpo-objeto, e, igualmente, a de *Leib*, ou de corpo vivo. É como *Körper* que o corpo intercepta a luz e pode ser visto, expondo-se ao *Leib* de outrem. Ao mesmo tempo, o corpo oculta o que está atrás de si, protegendo esses elementos. As partes externas do corpo protegem, também, o seu interior. Meu corpo visível serve, portanto, de anteparo, e projeta sua sombra nas superfícies ao redor, que a expõem; e meu próprio corpo, como *Leib*, pode reconhecer sua própria sombra. Tem-se, aqui, a mesma ambiguidade expressa na experiência do tocante-tocado, analisada por Husserl e Merleau-Ponty, e que se generaliza no corpo como vidente-visível, como sentiente-sensível. A sombra, a propósito, é um modelo exemplar, utilizado pelos autores, para realçar a função de mediação das telas. Duas telas são necessárias para que se possa ver a sombra: a que intercepta a luz, ou tela negativa, e outra que recebe a projeção, a tela positiva. No que se refere ao corpo, o jogo de telas implicado na visibilidade da sombra é complexo: o corpo intercepta a luz; a sombra é projetada em alguma superfície próxima; e o próprio corpo vê a sombra, o que exige a projeção dos estímulos nos olhos, nas retinas, que também funcionam como telas, e tornam possível a visão. Uma das teses apresentadas por Carbone e Lingua com valor de fundamento recupera a ideia, muito associada às obras de André Leroi-Gourhan, das técnicas humanas como exteriorização dos órgãos. Os autores escrevem: “parece possível afirmar que a ambiguidade do corpo tanto como sensível quanto como sentiente é, desse modo, estendida à ambiguidade da tela como um objeto que tanto oculta quanto mostra, protege e expõe” (Carbone & Lingua, 2023, p. 22). As telas encarnam o princípio corpóreo do sensível.

As questões em torno de uma antropologia das telas, do conceito de arquitetura e do princípio ecrânico do corpo formam a base para outras diversas análises encontradas em *Toward an anthropology of screens*. Cumpre destacar algumas delas, a começar pelas que evocam aspectos históricos dos objetos ecrânicos e das experiências com telas predominantes no Ocidente. Carbone e Lingua sublinham, por exemplo, a presença da palavra *écran* em um dicionário francês editado pela primeira vez em 1680. Na versão revisada da obra, de 1709, a palavra *écran* vem seguida da palavra do latim *umbella*, que designa um guarda-sol ou um guarda-chuva. Isso indica, justamente, a função protetiva dos objetos ecrânicos. Mas os guarda-sóis e os guarda-chuvas podiam ser decorados com pinturas e versos, o que revela a hibridização da superfície ecrânica entre a proteção e a exposição de imagens e palavras. Esse processo remonta a cenas clássicas: o mito do escudo de Perseu, a lenda da parede de Butades, e as sombras na alegoria da caverna, de Platão. As telas emergem, nesses exemplos referidos pelos autores, como interfaces a mediar as relações com os excessos do ambiente e com aquilo que sobrepuja os poderes humanos. Ao mesmo tempo, revelam a função de mediação da relação com o visível. Essa ambivalência se faz notar nas funções ecrânicas da pele, que protege o corpo e pode exibir tatuagens, bem como dos véus e cortinas, que circunscrevem e organizam o acesso a espaços, distribuindo o visível e o invisível, e que são capazes, além disso, de atenuar a presença do objeto oculto, que pode, então, ser apreciado pelos sentidos humanos.

Ao véu de Leon Battista Alberti os autores concedem destaque, dado representar a passagem ao regime escópico moderno. O véu que o pintor e arquiteto quatrocentista interpunha como intersecção entre seu olhar e o objeto visto servia como dispositivo ordenador da representação do objeto na tela pictórica. Tem-se a inauguração de uma nova maneira de se relacionar com as coisas, “uma forma específica de mediação tecnológica com o visível”, afirmam Carbone e Lingua (2023, p. 56), capaz de organizar geometricamente o espaço e de inscrever a existência das coisas em circunscrições precisas. Que nos seja permitido incluir aqui



um prolongamento das análises oferecidas pelos autores. É importante notar que, na pintura perspectivista, a grade de intersecção não é, obviamente, exposta ao expectador da representação pictórica. A tela da pintura, resultado da atividade artística, oculta todo o mecanismo da representação em perspectiva. Surge um grande poder de mostrar as coisas, e o excesso do qual a tela protege, ou que, antes, é protegido pela tela, parece, então, deslocar-se do mundo para a própria forma de olhar, carregada de desejo de controlar e dominar a realidade.

O nascimento da perspectiva é um marcador da integração do olhar científico com a prática artística. Sai reforçada dessa associação a concepção das telas como objetos destinados a mostrar, embora, conforme evidenciam Carbone e Lingua, a função ecrânica se constitua no quiasma entre mostração e ocultamento, exposição e proteção. Os instrumentos de potencialização da visão desenvolvidos e utilizados na esfera científica, como o microscópio, permitem não somente a observação ampliada, mas também protegida das ameaças da experiência direta.

Este elemento, o de proteção dos perigos da experiência, ganha destaque quando os autores, já estabelecendo ligações com os dispositivos de tela contemporâneos, eletrônicos, informatizados e digitais, analisam pesquisas que retraçam o seu desenvolvimento a partir da emergência de telas de computador interativas no seio de iniciativas militares de defesa e de controle a partir do final da Segunda Guerra Mundial. Essa genealogia, amparada no exame de funções arqui-ecrânicas, realça, além do elemento de defesa, o fato de que, do radar aos computadores, passando pela televisão, as telas, diferente do que se dá na fotografia e no cinema, baseiam-se em codificação da informação e são adotadas para transmissão de imagens em tempo real, sobretudo para monitoração, algo que predomina na cultura atual da visibilidade digital. O ambiente de vigilância e controle envolve, ademais, uma dinâmica atencional herdada da esfera das estratégias militares, na qual se associam experiências de ansiedade, estresse e, também, de monotonia, e que possui “um decisivo impacto nas nossas experiências correntes com telas” (Carbone & Lingua, 2023, p. 65).

Acompanhando o teor das análises desenvolvidas por Carbone e Lingua, sobressai a função de *medium* que qualquer aparato ecrânico desempenha. Trata-se, conforme destacamos anteriormente, da mediação da nossa relação corpórea com o mundo. O sensível exige anteparos. A dimensão tecnológica do *medium* não é apenas física, mas também simbólica, como vimos com a instituição da perspectiva planimétrica, que compunha a cultura de uma atitude de organização e de domínio do espaço. Segundo os autores, a instituição de aparatos ecrânicos, em termos físicos e simbólicos, implica a constituição de um regime de visibilidade. Fato é que, embora a mediação ecrânica se faça continuamente, o que se destaca é aquilo que ela mostra ou expõe. Isso é válido desde o princípio arqui-ecrânico do corpo. A aparição do mundo é sempre mediada pelo corpo próprio. Não obstante, o que se impõe é aquilo mesmo que aparece, ou seja, o correlato da mediação, e não ela mesma. Dir-se-ia que o *medium* apaga-se em prol daquilo que aparece. Em termos experienciais, a mediação dá lugar à imediatividade, que corresponde à transparência do *medium*. As análises de Heidegger sobre a transparência da técnica elucidam o eclipse do instrumento, desde que funcional, durante o seu uso. Carbone e Lingua esclarecem, contudo, que o modo específico de ser *medium* dos dispositivos digitais revela-se em agências pós-humanas, sobretudo na inteligência artificial. As imagens digitais carregam uma dupla natureza: elas apresentam-se como superfícies visíveis para a percepção humana, mas são, ao mesmo tempo, constituídas por uma lógica maquinal não perceptível. É por meio de processos computacionais que se engendra a sua manifestação sensível, e esse trabalho é transparente. A mídia digital aparece aos nossos sentidos sem revelar os processos que a engendram. Evidentemente, a transparência de processos maquínicos e simbólicos já caracterizava os dispositivos envolvidos na fotografia, no cinema e na televisão. Mas os novos princípios tecnológicos estabelecem níveis de agência que requerem análises originais.

Carbone e Lingua examinam a agência dos novos dispositivos digitais fundamentando-se na noção de quase-sujeito, que alude, em seu contexto originário, o do objeto estético, discutido detalhadamente por Carbone (2016) em outro trabalho, à estrutura sensível e afetiva particular de um dispositivo. Em certo sentido, que se aplica muito bem às tecnologias digitais, os objetos são capazes de expressão. Nessa lógica, o papel do corpo humano e do sujeito na interação com as tecnologias digitais pode ser pensado, desde um esquema dual clássico, a partir da ideia de quase-prótese, que remete, então, à disposição do sujeito não como agente, mas como objeto dos sistemas e artefatos tecnológicos. Os autores dedicam-se à descrição dessas formas emergentes e complexas de “distribuição de papéis, interações, funções e agências” (Carbone & Lingua, 2023, p. 143).

É próprio do design das interfaces digitais criar um espaço tão natural quanto possível, de modo a dissimular os vários níveis de mediação implicados em seus produtos, afirmam Carbone e Lingua. A superfície visível dos dispositivos digitais incorpora comandos e dissimula processos de mediação compostos de códigos escritos e algoritmos. Caso essa mediação não seja levada em conta, tem-se a ilusão de que os ambientes digitais produzem uma desintermediação nos âmbitos social e político. Não se reconhecem, dessa forma, os determinantes da ação, que embaralham as funções de agência. O que os autores chamam de “ideologia da transparência” remete a novas formas de poder, que exploram, justamente, a retórica da desintermediação e, conseqüentemente, *protegem* os interesses econômicos e políticos das plataformas digitais, atualizando as transformações do princípio ecrânico, ou da arquitela.

Na conclusão do livro, Carbone e Lingua endereçam-se a uma ética das telas. Os dispositivos digitais são meios de ação, de modo que nossa presença em ambientes digitais coloca em questão nossas formas de vida, as inclinações de nossas condutas e nossas responsabilidades frente aos constantes desenvolvimentos



tecnológicos. Os autores, nesse contexto, não deixam de manifestar um otimismo não finalista em relação à condição contemporânea das telas e das nossas interações com elas. Como ficou evidenciado na pandemia de Covid-19, as telas também podem garantir proteção, na acepção do cuidado socialmente partilhado. *Toward an anthropology of screens* é, em suma, um livro que, nas dobras de análises históricas e teóricas, compõe uma filosofia das telas que muito contribui para a compreensão das mudanças e possibilidades sociais, políticas e éticas envolvidas na “virada digital”.

Referências

Carbone, M. (2016). *Philosophie-écrans: du cinéma à la révolution numérique*. Paris: Vrin.

Carbone, M. & Lingua, G. (2023). *Toward an anthropology of screens: showing and hiding, exposing and protecting*. Switzerland: Palgrave Macmillan.



CAPÍTULO 3: COMPREENDENDO AS NARRATIVAS (“VIVENDO PARA ALÉM DO TRANSTORNO MENTAL¹: ESTUDOS QUALITATIVOS DE *RECOVERY*² NA ESQUIZOFRENIA”)*

10.62506/phs.v6i1.244

LARRY DAVIDSON (2003)**

Na esfera das ciências humanas... dizer que [psicólogos] “explicam” fatos científico-humanos é o mesmo que dizer que eles querem esclarecer motivações, tornar inteligível de que forma as pessoas “chegaram a fazer isso”, como elas passaram a se comportar de tal e tal maneira, quais influências sofreram e quais elas próprias exerceram, o que as levou na direção da comunidade de ação — Edmund Husserl, *Ideias II*

Introdução

Talvez já estejamos agora relativamente satisfeitos com nós mesmos. Com um pouco de paciência e de prática, aprendemos a obter narrativas ricas e detalhadas mesmo de uma população isolada de pessoas que talvez não estejam acostumadas a ser questionadas sobre a própria vida. Isso nos deixa, no entanto, com centenas de páginas de transcrições literais de (normalmente) entre 12 e 36 entrevistas, cada uma com duração (novamente, normalmente) entre 45 e 90 minutos. É nessa fase da pesquisa que os doutorandos que optam por realizar estudos empíricos qualitativos para sua tese começam, às vezes inesperadamente, a ter pesadelos. Por que ninguém me avisou que seria assim, perguntam? O que devo fazer com essa pilha de dados desorganizados? Como posso inserir centenas de páginas de entrevistas apenas vagamente estruturadas (na melhor das hipóteses) em uma seção de “resultados” gerenciável e coerente? Como posso reduzir essa quantidade de dados a algo que eu possa comunicar para a banca da minha tese numa apresentação de 20 minutos ou publicar em um artigo de 15 páginas?

Apesar do desânimo que sentimos diante de centenas de páginas transcritas de uma entrevista, esse desafio não é, a princípio, exclusivo de pesquisas qualitativas. A sensação eventual de injustiça que investigadores qualitativos novatos têm de que eles são os únicos que ficam sobrecarregados com uma quantidade esmagadora de dados é equivocada. Alunos de doutorado que fazem estudos quantitativos enfrentam desafios semelhantes ao lidar com centenas de variáveis coletadas de dezenas – ou até centenas – de pessoas. Como irão reduzir a pilha de dados – literalmente, pilha de instrumentos ou livretos – em algumas tabelas? As estratégias para reduzir os dados variam dependendo da abordagem, mas o desafio para ambas as abordagens é fundamentalmente o mesmo: fazer algum sentido (maneável) das respostas (intratáveis) dos participantes. Dentro do contexto de uma perspectiva narrativa, podemos esperar que o sentido que construímos seja de natureza narrativa. Portanto, nosso desafio pode ser assim reformulado: Como reunir as várias histórias que diversas pessoas nos contaram em uma ou algumas histórias coerentes que transmitam seus elementos mais relevantes, consistentes e, talvez, integrais?

1 Nota da tradutora: “*mental illness*” (doença mental) é o termo utilizado pelo autor no livro e, na época que foi publicado (2003), não havia sido ainda substituída pela expressão menos estigmatizante “transtorno mental”. Procuramos deixar a leitura mais atual, ao mesmo tempo refletindo o respeito e cuidado que o autor demonstra em toda sua obra e, para mantermos fiel à história da evolução do uso do termo, optamos em geral pela tradução de “*mental illness*” por “transtorno mental”.

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

* Tradução de Elizabeth Brown Vallim Brisola. Original: Capítulo 3 (pp. 93-125). Larry Davidson (2003). *Living Outside Mental Illness: qualitative studies of recovery in schizophrenia*. Nova Iorque, University Press. Agradecemos ao NY University Press a gentileza de permitir a tradução inédita para o português de parte da supracitada obra.

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



Este capítulo aborda essas questões, completando nosso esboço de uma metodologia de pesquisa empírica e qualitativa para a psicologia e descrevendo como os dados narrativos podem ser reduzidos e compreendidos dentro de uma perspectiva fenomenológica. Existem vários componentes desse processo que descrevemos a seguir. Relembramos, no entanto, que já iniciamos essa descrição na Introdução ao explicar como métodos qualitativos diferem dos quantitativos na base de sua orientação teórica. Fizemos isso usando o exemplo de uma árvore repleta de folhas de outono e argumentamos que as experiências *sobre* a árvore não podem ser compreendidas da mesma forma que a própria árvore. Será importante para a compreensão do conteúdo a seguir relembrar esse exemplo e seu significado teórico.

Um Breve Retorno à Nossa Árvore Favorita

No caso da nossa árvore vermelha favorita, entendemos sua identidade como um objeto físico representando um “ponto de união de causalidades” dentro do contexto da natureza (Husserl, 1981, p. 179). Fomos capazes de experienciar a árvore como sempre a mesma, apesar das mudanças em sua aparência ao longo do tempo, porque as mudanças que ocorreram eram ordenadas e previsíveis, obedecendo a certas leis. A árvore é a mesma ao longo do tempo porque suas interações com o ambiente obedecem consistentemente às leis das possíveis mudanças que identificamos como pertencentes às árvores. Foi a natureza das leis que regeram as mudanças que ocorreram que conceituamos como causalidade natural.

Também foi porque essas mesmas leis de causalidade não são suficientes para fundamentar toda investigação e teoria psicológica, no entanto, que argumentamos que os métodos qualitativos são tanto possíveis quanto necessários. Ao situarmos a psicologia qualitativa fora do escopo das leis da causalidade, sugerimos que as experiências – sejam elas de árvores, sejam elas de qualquer outra coisa – não podem ser compreendidas, elas mesmas, adequadamente por meio de explicação causal. Minhas experiências com a árvore não podem ser compreendidas como se fossem, elas próprias, objetos *da* experiência. Como o campo da experiência é aquele em que as coisas físicas são experienciadas por meio de suas múltiplas aparências, as próprias aparências devem ser experienciadas de uma forma diferente da maneira como os objetos aparecem por meio delas.

Para traduzir essas noções um tanto abstratas em implicações para a psicologia, voltamos agora para um exemplo diferente: o de comer. Em relação a comer como um comportamento humano, podemos dizer, por um lado, que uma abordagem naturalista da ciência psicológica *explicaria* comportamentos alimentares com base em um modelo causal de processamento metabólico de nutrientes do corpo humano e sua conversão em energia. Uma psicologia científica qualitativa, por outro lado, entenderia os comportamentos alimentares com base em um modelo motivacional da experiência de estar com fome. Parafraseando Robinson (1985), enquanto a *causa* de eu comer pode ser a falta de saciedade, a *razão* pela qual estou comendo é que estou com fome.

Com base nessa distinção, argumentamos que uma abordagem da psicologia qualitativa precisava desenvolver métodos adequados para estudar os assuntos da experiência, e não de seus objetos. Dessa forma, métodos qualitativos são baseados na experiência, tendo como objetivos a descrição e a compreensão de experiências subjetivas à medida que se desenrolam imanentemente ao longo do tempo. Sem rejeitamos o valor das abordagens naturalistas na psicologia, reconhecemos que nos experienciamos tomando decisões, agindo e nos comportando de acordo com planos que fizemos (ou não) com base em *razões*; ou seja, com base em motivações que nos direcionam para objetivos.

Dentro desse contexto, descobrimos que existe uma unidade, nesse fluxo de experiências, que não precisa ser explicada com base em fatores externos às próprias experiências. As experiências carregam dentro de si uma continuidade intrínseca, a qual se desdobra por meio de relacionamentos significativos de motivação, e não por meio de relações físicas de causalidade. Ou seja, descobrimos as leis da motivação que operam nesse fluxo temporal estudando o significado das próprias experiências em suas relações mútuas. Não precisamos olhar para outro lugar a não ser para o domínio da própria experiência a fim de gerar conhecimento sobre as estruturas e leis da experiência.

Conforme veremos a seguir, no entanto, isso não é tão simples quanto pode parecer à primeira vista. À semelhança das sereias chamando Ulisses, somos tentados, a cada momento, a abandonar nosso trabalho lento e constante, no domínio da experiência, em busca de resultados mais acessíveis por meio de atalhos nas explicações causais. No entanto, da mesma forma que a maioria dos conluios de enriquecimento imediato, tais escapes para a causalidade naturalista inevitavelmente levam à falência das abordagens qualitativas. Talvez mais ainda do que outras perspectivas teóricas que fundamentam métodos qualitativos, a fenomenologia é muito clara a esse respeito, e é, em parte, por essa razão que a escolhemos. Para compreendermos a experiência nos seus *próprios* termos, devemos *compreendê-la* em seus próprios termos, e para isso colocamos entre “parênteses” (“brackets”) fenomenológicos nossas noções usuais de causalidade.

Nas próximas seções, exploraremos alguns dos desafios que encontramos nas tentativas de manter a causalidade natural contida dentro desses parênteses, enquanto tentamos fazer sentido das experiências de pessoas que vivem com esquizofrenia em seus próprios termos e a partir de suas próprias perspectivas. Vemos como superar esses desafios implica evitar – a qualquer custo e em todos os casos – um tropeço



na objetificação, transformando a psicose (ou pessoas com psicose) em objetos, a fim de preservar nosso interesse na subjetividade e nos seres humanos como agentes experienciadores. Estamos convencidos, no entanto, de que somente evitando com sucesso quedas em explicações causais é que seremos capazes de justificar e demonstrar o valor distinto de uma abordagem qualitativa. Sejamos imunizados por esse lembrete teórico enquanto resistimos ao chamado das sereias para descobrir o que fazer com todas as histórias que nos foram contadas.

O Retorno ao Mundo da Vida

Seguindo as diretrizes que acabamos de estabelecer, o primeiro passo do nosso método é o da “*epoché da ciência objetiva*”, que envolve o isolamento dos nossos pressupostos teórico-científicos sobre a natureza objetiva do nosso objeto de estudo (Husserl, 1970, p. 135). No caso da psicologia qualitativa, isso significa abandonar a atitude reinante das ciências naturais, na qual o psíquico é visto como um objeto da natureza, e olhar para o “mundo da vida”, que é o mundo da experiência do dia a dia. Com essa mudança de rumo, simplesmente descrevemos aquilo que pertence à subjetividade psicológica tal como ela aparece ou é vivenciada no cotidiano. As experiências do psíquico incluem não apenas aspectos físico-materiais que foram isolados e estudados pelas ciências naturais, mas também os aspectos avaliativos, éticos, emotivos e estéticos que são excluídos do foco estreito da ciência natural causal.

Como resultado dessa mudança, percebemos a subjetividade inserida em uma rede de relações motivacionais, desenvolvendo atividades que tanto pressupõem quanto envolvem significados. Encontramos *peças* engajadas em atividades direcionadas a um objetivo interagindo com o ambiente de maneira a “conceder significados” (Husserl, 1983). O ambiente com o qual essas pessoas interagem não se mostra mais apenas como natureza, como o único nexos material abrangente de causalidade, mas como um mundo sociocultural e histórico que envolve seus interesses, desperta sua apreciação estética e apela para sua consciência social, por exemplo. É essa relação entre pessoa e mundo que constitui nosso foco como psicólogos.

Qualquer psicologia que não esteja fundamentada no naturalismo – fundamentada ou não na fenomenologia – poderá ter início com essa esfera descritiva purificada da subjetividade em sua relação intencional com o mundo cotidiano (ver Scanlon, 1982). As contribuições específicas da fenomenologia começam a ser introduzidas quando nos voltamos para a questão de como essas relações devem ser estudadas e compreendidas e, portanto, como devemos analisar e interpretar o significado das narrativas. Para podermos delinear cada um dos passos que apontam para nossa resposta, incluindo as contribuições únicas da fenomenologia, tomemos um exemplo de nossa pesquisa sobre a experiência de pessoas com esquizofrenia e o sigamos em cada uma das etapas do nosso método.

Tendo colocado entre parênteses nossos preconceitos naturalistas e outros construtos teóricos sobre a natureza da esquizofrenia, começamos com relatos subjetivos, na primeira pessoa, de experiências relevantes de pessoas que são caracterizadas como portadoras desse transtorno. Por exemplo, pedimos que uma jovem diagnosticada com esquizofrenia, pelos critérios do DSM-IV, descreva como e com quem ela passa o tempo no dia a dia. Ela responde contando-nos histórias de diferentes experiências que teve tanto em seu apartamento quanto no Burger King, em alguns casos comendo sozinha e em outros sendo acompanhada por um amigo; histórias que citamos detalhadamente no capítulo anterior. Agora que suscitamos o relato de um aspecto da experiência vivida dessa jovem, como estudar tudo isso?

Reconhecemos que, a princípio, isso pode parecer um desafio monumental, afinal não são apenas doutorandos nem investigadores qualitativos neófitos que acham difícil capturar uma narrativa em movimento contínuo. Husserl já reconhecia que, “a princípio, certamente a possibilidade [da fenomenologia] parece altamente questionável, uma vez que o domínio dos fenômenos da consciência é verdadeiramente um reino de fluxo heraclítico” (1977, p. 49). Ou, seguindo Heráclito, Husserl ou Holden Caulfield, de forma alguma há obviedade em como proceder para dar sentido a uma situação em constante mudança, a uma série de experiências que jamais serão as mesmas. Como trazer uma ordem para o fluxo aparentemente caótico de sensações, percepções, memórias, associações, desejos e emoções que compõem o viver subjetivo?

Observamos na Introdução que os objetos físicos da natureza adquirem sua identidade persistindo em ser os mesmos por meio de várias aparências, embora mais tarde percebamos que essa “*mesmice*” é, na verdade, um subproduto de certas mudanças ordenadas e determináveis com base nas leis da causalidade. Minha árvore vermelha favorita, afinal, nunca será exatamente a mesma árvore, mas mudará de maneira previsível ao longo do tempo, perdendo suas folhas a cada outono etc. Também sugerimos na Introdução que o fluxo heraclítico de experiências em constante mudança tem sua própria unidade paralela, a qual não precisa ser explicada com base em fatores externos às próprias experiências (como, por exemplo, nas leis da causalidade). Sugerimos, então, que essas experiências carregam em si uma ordem intrínseca; uma ordem e uma coerência que se mantêm consistentes em todas as relações de significado que conectam uma experiência a outra. Para onde devemos olhar buscando a localização dessa ordem intrínseca? Como determinar sua natureza e os princípios pelos quais ela estrutura o fluxo de experiências para que não sejam tão caóticos nem arbitrários como podem parecer à primeira vista?

Chegamos, aqui, ao nosso primeiro impasse nessa caminhada de análise de dados qualitativos. Uma



decisão deve ser tomada nesse ponto sobre onde devemos olhar a fim de localizarmos os princípios pelos quais podemos ordenar e compreender as histórias que nos contaram. Como explicar as descrições suscitadas pela nossa investigação? Devemos olhar, por exemplo, para “fora” da experiência dessa jovem: para seu diagnóstico? sua classe social? sua predisposição genética? para sua família de origem? ou devemos olhar mais profundamente, “dentro” das experiências, para significados e conexões intrínsecos que permeiam suas experiências à medida que se desenrolam ao longo do tempo nesse todo unificado e coerente que é sua vida psíquica? O caminho percorrido nessa bifurcação inicial da caminhada determinará a natureza de nossa compreensão psicológica e prática.

É possível, mas não desejável, recorrer, nessa conjuntura, a fatores externos às próprias experiências dos nossos participantes a fim de explicá-los. Não seria incomum, por exemplo, considerar sua descrição de comer feijão frio direto da lata na frente da televisão como algo que represente suas deficiências nas habilidades sociais e nas atividades diárias frequentemente associadas à esquizofrenia. Já havíamos mencionado no último capítulo que seu comentário sobre o hambúrguer não ter o mesmo gosto quando comia sozinha (em comparação a quando comia com um amigo) refletia o tipo de concretude equivocada de pensamento e linguagem considerados característicos da esquizofrenia. Dessa forma, nosso primeiro passo para obter descrições de experiências na primeira pessoa é principalmente fornecer exemplos que depois tomamos como base levando em conta outros fatores subjacentes. Consideramos que as investigações narrativas e qualitativas, nesse caso, desempenham papéis preparatórios para a ciência psicológica, fornecendo aos psicólogos uma base experiencial para seu modelo de natureza explicativa naturalístico-causal (Kockelmans, 1967, 1972, 1973; MacLeod, 1947, 1964).

Ao seguirmos esse caminho, porém, rapidamente perdemos de vista o sujeito psicológico como agente intencional e afastamos nosso foco da experiência no mundo-vivido com o qual começamos. Tal abordagem constitui um retorno ao naturalismo e à sua ingenuidade reducionista do pré-“mundo da vida”: tratando as experiências como se fossem objetos naturais que surgem por causas físico-materiais. Pode, certamente, ser verdade que a mulher que chamamos de Jane se veja comendo feijão frio direto da lata na frente da televisão *porque*, de certa forma, ela sofre de esquizofrenia, com todas as deficiências sociais associadas a ela. Isso, no entanto, é análogo a fornecer um relato de *Romeu e Julieta* explicando que é uma tragédia em oposição a uma comédia ou peça histórica. Essa explicação nos diz bem pouco sobre Jane, sobre suas experiências de esquizofrenia ou sobre a natureza da psicose e dos processos de *recovery*. Também não leva em consideração o fato de que muitos de nós que não experienciamos esquizofrenia ainda sabemos o que é comer sozinho na frente da televisão ou percebemos como nosso hambúrguer é sem gosto quando saímos apressadamente do Burger King depois de almoçarmos sozinhos.

Se quisermos prosseguir com uma investigação qualitativa como algo mais do que simplesmente uma preparação para a explicação naturalístico-causal, devemos resistir a esse apelo das sereias da objetificação e evitar tais explicações externas às experiências de Jane. Isso não quer dizer que essas explicações estejam erradas nem que não haja credibilidade nas abordagens explicativas naturalístico-causais da esquizofrenia, para as quais as experiências únicas de Jane podem, de fato, servir como excelentes ilustrações. Pelo contrário, devemos colocar tais explicações entre parênteses fenomenológicos e considerá-las, por enquanto, irrelevantes à nossa jornada de busca por uma compreensão das experiências de nossos participantes de sua própria forma e em seus próprios termos.

A Redução Fenomenológico-Psicológica

O outro caminho, menos trilhado, a seguirmos nessa conjuntura é limitarmos nosso escopo ao que está mais presente nas experiências de nossos participantes olhando mais profundamente dentro de suas experiências, e não fora delas. Esse caminho nos leva à segunda etapa do nosso método: a da “redução fenomenológico-psicológica” (Husserl, 1970, p. 235). Colocamos entre parênteses qualquer realidade que, normalmente, presumimos existir fora da experiência dessa pessoa, incluindo o contexto causal da natureza, e focamos exclusivamente nas experiências em si mesmas como *as* realidades nas quais estamos interessados. Em vez de explicarmos suas experiências com base nas causas subjacentes, tentamos compreender seu significado e sua estrutura a partir da perspectiva de quem as viveu (experienciou).

Ao realizar a redução fenomenológico-psicológica, há uma mudança fundamental na determinação do que deve ser considerado “real”. Olhar para as experiências dessa forma vira as coisas de cabeça para baixo e abandonamos nosso bom senso e nossa compreensão usual do real (voltado para coisas e fundamentos causais), a fim de adotarmos uma apreciação da realidade como sendo os próprios atos de experienciar em si mesmos. O resultado disso é que tomamos uma atitude totalmente diferente daquela tradicionalmente considerada pela ciência para constituirmos nossa matéria-prima. Mudamos nosso foco de uma preocupação com os objetos experienciados para uma preocupação com a experiência *desses* objetos na consciência. Ao fazermos isso, deixamos a “atitude natural” da experiência cotidiana e seu único mundo objetivo para trás e adotamos a “atitude pessoal” de ciência humana, descrita por Husserl da seguinte forma:

Na atitude pessoal, nosso interesse é direcionado para as pessoas e seus comportamentos em relação ao



mundo, em relação às formas como as pessoas temáticas têm consciência de tudo aquilo que estão conscientes de que existe para elas, e ainda em relação ao sentido objetivo particular que este último tem em sua consciência. Nesse sentido, a questão não é o mundo tal como ele realmente é, mas o mundo particular que é válido para a pessoa, o mundo que aparece para ela, com suas propriedades particulares conforme lhe parecem; a questão é como elas, como pessoas, se comportam em ação e paixão – como são motivadas para seus atos específicos, pessoais de percepção, de lembrarem, de pensarem, de valorizarem, de fazerem planos, de ficarem assustadas e reagirem, de se defenderem, de atacarem etc. (1970, p. 317)

No entanto, restringir nosso foco ao que está mais presente na experiência de nossa jovem parece levar-nos a confundir algo puramente subjetivo com a realidade (Kohák, 1978). Ao não nos enraizarmos numa realidade objetiva do mundo natural, limitamo-nos a estudar as percepções subjetivas únicas e particulares de Jane sobre sua realidade: um “mundo pessoal” que poderia facilmente ser visto como arbitrário. No entanto, nossa busca por uma psicologia qualitativa é construída sobre a premissa de que o reino da subjetividade *não* é, precisamente, arbitrário assim, mas é ordenado de acordo com seus próprios princípios – cujo trabalho nosso é discernir. Independentemente de sua validade objetiva, temos, diante de nós, nas experiências de Jane, todo um drama, um desdobramento temporal de uma história com cenário distintamente humano contido na simples experiência de comer sozinha na frente da televisão (Politzer, 1974). Agora que decidimos não explicar essas experiências em termos de fatores objetivos externos a ela, como, então, podemos prestar conta desse drama? Quais princípios subjetivos podemos usar para trazer alguma ordem a esse fluxo?

Em vez de olharmos para fora do fluxo da experiência, olhamos para os princípios organizadores inerentes ao próprio fluxo dos fenômenos: as estruturas significativas nas quais essas diversas experiências se fazem coerentes (Giorgi, 1985). Por exemplo, podemos comparar o ato de nossa participante comer feijão frio na frente da televisão com a cena de uma peça, com um ato no desenrolar de um enredo; comparamos isso, digamos, com o gesto de Otelo de dar um lenço para Desdemona no desenrolar de seu ciúme. Se pudermos compreender a estrutura motivacional de ser ciumento, não precisamos apelar para fatores externos às experiências de ciúme. O ciúme, como fenômeno distintamente humano, não precisa ser explicado em termos de outras causas não tão humanas. Ele carrega dentro de si sua própria razão. Conforme Kohák argumenta, “O princípio do ciúme não é suscetível a qualquer prova além daquela baseada em sua própria necessidade intrínseca” (1978, pp. 20-21).

Qual é, então, a natureza da necessidade a ser encontrada na experiência de nossa participante? Qual foi a estrutura motivacional das ações de Jane? O que ela estava tentando alcançar na vida (seu “enredo”) e como essas experiências específicas (as “cenas”) se encaixam ou não em seus planos atuais e em seu futuro sonhado? Quais princípios se encontram inerentes a esses atos experienciados, unindo-os em um fluxo coerente? E como poderíamos encontrá-los?

Explorando o Horizonte Motivacional de Jane

Se não olharmos para fora do domínio da experiência buscando localizar esses princípios, parece, então, que devemos nos restringir a esse espaço e localizar nele essas estruturas. Embora esse princípio pareça razoável à primeira vista, está longe de ser óbvio como implementá-lo. Temos a descrição feita por Jane de suas experiências e a citamos literalmente. Será que existem conexões intrínsecas óbvias entre os elementos de sua experiência que não vimos? É possível responder às perguntas listadas acima com base apenas nessas “vinhetas” específicas? Por exemplo, há alguma indicação na descrição de Jane do que ela está tentando realizar em sua vida e que papel têm o feijão, o hambúrguer ou os amigos nesse processo? Dentro de nossa perspectiva narrativa, compreender a experiência de Jane ao comer feijão e hambúrguer implica colocar essas “vinhetas” – o que chamaríamos de “micro-histórias” – no contexto das “macro-histórias” de ampla trajetória de sua vida, com base no que chamamos, em trabalhos anteriores, de modelo de “contexto de vida” (Davidson & Strauss, 1995). Porém, onde encontramos esse contexto de vida?

Será que podemos pedir que Jane o forneça? Sabemos, conforme vimos na Introdução, que não devemos pedir que Jane nos interprete suas próprias experiências, que nos diga o que elas significam para ela, pois isso a colocaria no papel de colega psicóloga. É nosso trabalho, na condição de pesquisadores, compreender e interpretar suas experiências. No entanto, será que isso significa que não podemos fazer perguntas adicionais a Jane sobre sua vida ou encorajá-la a elaborar mais detalhes de sua história cuja importância não é tão óbvia para nós? Claro que não, pois já passamos várias páginas do último capítulo sugerindo como tais questões poderiam ser estruturadas para evitar preconceitos e extrair narrativas ricas. Entretanto, isso levanta a questão com a qual estamos preocupados aqui, que é como analisar os dados que Jane nos forneceu. Isso pressupõe que, em algum momento, todos os significados relevantes inerentes às experiências de Jane se tornarão óbvios para nós. Mas o que significa, para esses significados, se tornarem “óbvios” – óbvios, por exemplo, para quem e com base em quê?

Agora nos deparamos com outra questão teórica e metodológica fundamental na pesquisa qualitativa que raramente é abordada de forma explícita. Em algum momento, precisamos parar de fazer perguntas de



esclarecimento a Jane e avançar para a fase de análise. Como sabemos que temos informações suficientes sobre as experiências de vida de Jane a ponto de deixarmos de fazer tais perguntas? Podemos supor que as “vinhetas” específicas sejam apenas pequenos segmentos de uma narrativa mais longa fornecida por Jane durante várias horas de conversa. Certamente, seria importante compreender essas experiências específicas no contexto desse material adicional. Mas, conforme apontou Camus, num momento em que o interesse pela fenomenologia na França estava no seu auge: “Para ser, realmente, realista, uma descrição teria de ser infinita” (1956, p. 270).

A narrativa de Jane poderia, em tese, começar com suas primeiras memórias de infância e prosseguir a partir daí, tornando-se, em essência, uma autobiografia. Mesmo assim, tal autobiografia teria de ser colocada em seu contexto de significados, como, por exemplo, de sua família imediata e estendida, e do seu ambiente social. A importância desses contextos na construção da experiência é amplamente demonstrada tanto na prática clínica (e.g., no uso de genogramas e história psicossocial) quanto na arte e ciência da escrita de biografias. Os biógrafos conhecem bem o trabalho intenso e prolongado envolvido em compreender a vida de outra pessoa. São necessários anos de pesquisa e estudo, incluindo buscas por material, arquivos e informações sobre o contexto sociocultural e familiar em que a pessoa nasceu para produzir uma única biografia. Será esse o caminho que escolheremos para pesquisa qualitativa em psicologia?

Em uma palavra: não. Não estamos sugerindo que, para fazer pesquisa qualitativa, seja necessário tornar-se um especialista em pesquisas psicanalíticas ou na biografia sociocultural de cada participante. Isso não seria viável com base nos aspectos práticos envolvidos em tal empreendimento, além de ser desnecessário e inapropriado, e não resolveria a questão da “obviedade”. Até os biógrafos têm de decidir quando encerrar a investigação. Acima de tudo, porém, está a natureza e o âmbito de nosso interesse. Não estamos interessados na biografia de Jane em si. Não embarcamos nessa jornada com o objetivo de desenvolver relatos biográficos da vida de Jane e das outras 179 pessoas que foram associadas a amigos voluntários neste estudo específico. Tampouco realizamos as 12 entrevistas com pessoas que retornaram a New Haven após um longo período de permanência no hospital estadual para podermos desenvolver 12 biografias distintas. Esperávamos usar a experiência de Jane como uma janela para os fenômenos do isolamento social e o processo de desenvolvimento de amizades entre as pessoas com transtorno mental grave. Da mesma forma, no estudo anterior esperávamos obter uma compreensão das diferenças entre viver no hospital e na comunidade entre pessoas com transtorno mental grave. Ao fazer isso, não estávamos tão interessados na singularidade de cada indivíduo, mas no que essas pessoas, como um *grupo*, teriam em comum *ao longo* de suas experiências de fenômenos iguais ou semelhantes. É claro que isso não sugere que biografias ou estudos de caso intensivos não sejam empreendimentos que valham a pena por si mesmos – apenas que não atendem ao nosso interesse atual.

Como, então, devemos examinar os pontos em comum entre as experiências das diferentes pessoas? De uma perspectiva fenomenológica, primeiro precisamos apreciar a natureza das experiências que estamos examinando. A experiência, dentro dessa perspectiva, é considerada temporal, dirigida e de uma natureza que “confere significado”. Como temporal, a experiência se desdobra como emergente de um passado, passando pelo presente e dirigindo-se ao futuro. Como doadora de significado – ou o que fenomenólogos passaram a chamar de “intencional” –, a experiência sempre se dirige a algum objeto (e.g., uma ideia, uma coisa). Dessa maneira, a experiência é direcionada tanto para a frente quanto para fora. No processo, um significado se constitui como aquilo *a que* a experiência é dirigida; em outras palavras, é o significado do significado do que nos é consciente em nossa experiência. Dado que esse movimento para fora também implica um movimento para a frente, o ato de constituição intencional pode ser descrito como gerador de novo significado com base, em parte, no resíduo de significados gerados por experiências anteriores. Além disso, esses significados gerados fornecerão uma base para a geração de significados ainda mais novos por meio de futuros atos de experiência. Ambas as extremidades desse continuum temporal, que é intrínseco à experiência, se juntam no que chamamos de “horizonte motivacional”. O horizonte motivacional de uma experiência é composto pelo passado próximo, do qual a experiência surgiu, e o futuro próximo (imaginado) para o qual é dirigido.

Que sentido tem, você pode estar se perguntando, toda essa conversa sobre significado e temporalidade? Como isso se relaciona com nossa tarefa de compreender as experiências de Jane entre comer sozinha e com um amigo? Talvez você se lembre de que a pergunta à qual estamos tentando responder é: O que Jane estava buscando em sua vida (o “enredo”) e como essas experiências particulares de comer feijão frio na frente da televisão e os hambúrgueres do Burger King (as “cenas”) se encaixam, ou não, em seus planos atuais e no seu futuro imaginado? Embora tenhamos decidido que não precisamos construir um relato biográfico de toda a vida de Jane até hoje para responder a essa pergunta, também sabemos que a resposta não se encontra apenas na superfície dessas “vinhetas”. Com essa nova compreensão da natureza intencional e temporal da experiência, podemos, finalmente, dar um primeiro passo em direção a uma resposta, tendo encontrado o “horizonte motivacional” para fornecer um meio de campo entre um presente atemporal que ocorre no vazio e um relato biográfico exaustivo do passado.

Agora sabemos que, intrínseco ao fluxo da experiência, existe um horizonte motivacional que contém tanto o significado do passado próximo, à medida que impacta a constituição de novos sentidos no



presente, quanto o futuro imaginado em direção ao qual a experiência presente é dirigida. Não eram essas, precisamente, as dimensões das experiências de Jane que estávamos tentando identificar? Se estivermos interessados em explorar o que Jane estava tentando alcançar na vida e como essas experiências específicas se encaixam ou não em seus planos, encontraremos exatamente o que procuramos no horizonte motivacional intrínseco a essas mesmas experiências. Tal horizonte pode não ser óbvio à primeira vista, especialmente se não sabemos o que procuramos, mas sua presença também está relacionada ao fato de que não precisamos construir uma biografia da vida de Jane. O que nos resta fazer é identificar esses aspectos do seu horizonte motivacional que tiveram relevância mais direta para a compreensão dos processos de constituição intencional envolvidos nessas experiências específicas. Embora ainda não saibamos quais são esses aspectos, agora temos um mapa para explorar a dimensão das experiências de Jane onde elas provavelmente serão encontradas.

Para ilustrar esse ponto, voltemos à narrativa de Jane e vejamos que indicações podemos encontrar da presença de tal horizonte motivacional que atua na formação de suas experiências. Ela relata que comia feijão frio “direto da lata” quando estava sozinha, em vez de aquecê-lo no fogão. Ela descreve que não teria “nenhum entusiasmo” de cozinhar o feijão quando iria comê-lo sozinha, apenas com a televisão de companhia. Nesse caso, ela parece ter visto o feijão apenas em termos de sua função alimentícia, como fonte de nutrientes necessários para sua sobrevivência; conforme descreve: “porque eu simplesmente sabia que tinha de comer algo”. De forma similar, Jane relata que não saía sozinha para um restaurante devido ao “vazio” que sentia ao sentar-se sozinha em local público e pelo fato de que, quando comia sozinha, em seu apartamento ou num restaurante, ela não conseguia saborear a comida. Ela descreveu assim: “Na verdade, não quero comer, porque a comida não tem graça quando estou sozinha”.

O que podemos aprender com essas descrições é que Jane passou um bom tempo sozinha em seu passado recente; que quando esteve sozinha, se sentiu vulnerável, solitária e vazia; e que, nessa situação, não tinha motivação para cuidar de si mesma. Todos esses significados são confirmados e ampliados nas descrições de Jane sobre comer com um amigo. Nessas descrições, o que também se torna visível é seu desejo de ter companhia. Ela resume esse desejo de forma eloquente quando diz: “[Mas] quando você sai [e] não está sozinha, pode comer conversando com alguém, então aquela lata de feijão se torna uma tigela de ouro, em vez de apenas uma simples lata fria”. O que nos resta supor é que Jane está se dirigindo a um futuro imaginado, no qual gostaria de ter mais amigos, pessoas com quem pudesse passar tempo e compartilhar refeições, a fim de desfrutar mais da vida.

Neste ponto, entendemos que o leitor experiente já esteja pensando: “É claro, isso estava óbvio desde o início. Eu poderia ter lido contado essas coisas quando li pela primeira vez a transcrição da entrevista”. Se, de fato, o leitor experiente estiver pensando exatamente isso, então conseguimos comprovar nosso ponto de maneira direta e, relativamente, sem dificuldades.

A Importância do Óbvio

Não prevemos muita discordância sobre o conteúdo do horizonte motivacional que identificamos nas descrições de Jane. Em retrospecto, de fato, parece óbvio. Mas é assim que deveria ser. Entendemos que, para a maioria das abordagens de investigação científica, descobrir o óbvio é considerado equivalente ao fracasso. No contexto da investigação fenomenológica, no entanto, dizer que certos significados se tornaram “óbvios” não sugere que devem ser descartados por serem irrelevantes ou por não terem acrescentado nada de novo à nossa compreensão. Muito pelo contrário, é nossa tarefa, nesse caso, descobrir, ou, mais precisamente, explicitar os significados intrínsecos às experiências em questão, a fim de revelá-los em sua obviedade. Em outras palavras, nos esforçamos para tornar explícitos os significados que estão implícitos em uma experiência, para que possam ser vistos com o mesmo grau de obviedade que estava, originalmente, explícito na experiência. Aqui, como na maioria dos aspectos da fenomenologia, trata-se de capturar, de maneira direta e intuitiva, o significado envolvido; o único desafio verdadeiramente está em descobrir os significados implícitos para que possam ser apreendidos dessa forma.

Na investigação qualitativa empírica, contudo, não basta descobrir esses significados implícitos em sua obviedade. Um desafio adicional e premente para esse tipo de investigação, fenomenológica em sua orientação ou não, é encontrar maneiras de apresentar os resultados à audiência de modo que pareçam estar imbuídos do mesmo senso de obviedade com o qual foram inicialmente descobertos. Ninguém pode se convencer da validade de uma investigação qualitativa apenas pela persuasão, pelo debate ou pelo relato de pontuações de confiabilidade entre avaliadores. Quando alguém não for capaz de tornar óbvios, para a audiência, os significados envolvidos nas experiências em questão, *então* falhou em seus esforços para identificar ou para explicitar esses significados. Essa é uma das várias maneiras pelas quais a fenomenologia desafia a ciência convencional.

Mas para quê, então, perguntaria o leitor experiente e insatisfeito, descobrir o óbvio? Como isso, avançamos em nossa compreensão da experiência de Jane, em particular, ou da psicose, de forma geral? Apesar de sua obviedade, essas descobertas carregam em si várias implicações não tão óbvias para nossa compreensão das experiências e do comportamento de pessoas como Jane. Essas descobertas não são tão



óbvias no sentido de contradizerem – ou, pelo menos, no mínimo desafiarem – aspectos da visão clínica da psicose que atualmente dominam o campo.

Sugerimos, por exemplo, que Jane estivesse sozinha e desejasse companhia. Isso vai contra a visão atual de não sociabilidade e de retraimento, sintomas negativos característicos da psicose, na medida em que esses conceitos implicam que a pessoa não deseja – ou, na melhor das hipóteses, é indiferente ao – contato social. Apesar do seu aparente isolamento, Jane *não* parecia indiferente ao contato social. Além disso, muito se falou de apatia, de falta de energia, de anedonia (falta de prazer) e de avolição (falta de vontade), também considerados sintomas negativos centrais da psicose quando se argumenta contra o envolvimento dessas pessoas em esforços extenuantes de reabilitação ou na imposição de demandas sociais e vocacionais. A reclamação mais comum ouvida por supervisores de gestores de casos ou de profissionais de reabilitação que trabalham com pessoas que têm psicose é que lhes “falta motivação”. Jane não contradiz essa percepção de falta de interesse, energia, motivação ou prazer – afinal, ela nos conta que não consegue saborear a comida quando come sozinha –, mas ela nos oferece, sim, uma perspectiva diferente sobre esses elementos de seu quadro clínico.

Para Jane, a falta de motivação, prazer, interesse e energia é vivenciada não tanto como um elemento central de sua psicose, mas mais como um efeito colateral infeliz de viver uma vida vazia e solitária. Ela não tem entusiasmo algum para cozinhar, diz ela, porque sabe que comerá sozinha. Talvez um sentimento não incomum entre solteiros e viúvas, essa perspectiva lembra a resposta oferecida por uma pessoa com psicose com quem trabalhamos quando questionada por um coach profissional de trabalho sobre por que ela se recusava a lavar o cabelo e trocar de roupa antes de se apresentar no local de trabalho, um quatinho nos fundos de um brechó. Ela respondeu: “Você quer que eu me vista bem, mas você nunca está disposto a me levar a lugar algum”. Descobrimos que, de acordo com sua resposta, se nos oferecermos para levar as pessoas a lugares que gostariam de ir, como um bom restaurante ou um jogo de beisebol, eles irão, de fato, “se arrumar bem”.

A Redução Transcendental e suas Implicações para a Psicologia

Tendo descoberto o horizonte motivacional implícito em cada ato de experienciar, podemos agora retornar à nossa discussão sobre método e prosseguir para o próximo passo de nossa análise fenomenológica. Conforme sugerido pelo subtítulo acima, essa etapa consistirá na chamada redução transcendental (Husserl, 1970).

Contudo, por que nos preocuparmos com mais uma “redução”? Por que tirarmos o foco de nossa atenção de Jane e suas experiências de viver com psicose justo quando estamos prestes a chegar à parte mais interessante, apenas para confundir a cabeça com conceitos como “transcendental”? É necessário enfrentar essa questão transcendental – foco de considerável debate e controvérsia na filosofia – para fazermos estudos fenomenológicos empíricos em psicologia? Até o próprio Husserl concordou que a psicologia não era uma ciência transcendental, lidando, como ela o faz, com a realidade mundana da subjetividade psicológica, em oposição à subjetividade transcendental. Como resultado, a maioria dos fenomenólogos concluiu que psicólogos *não* precisam se preocupar com o transcendental, deixando, felizmente, esse conjunto espinhoso de questões para os filósofos (e.g., Drüe, 1963; Giorgi, 1970; Kockelmans, 1967; Merleau-Ponty, 1962; Ricoeur, 1966; Sartre, 1956). Nós abordamos (e, pelo menos para nossa própria satisfação, refutamos) longamente essa postura em outro lugar (Davidson, 1988, 1994; Davidson & Cosgrove, 1991, no prelo), e não pretendemos entrar em detalhes aqui. No entanto, o conceito de transcendental continua importante, neste ponto, para nosso propósito concreto, psicológico, por duas razões interligadas. Limitaremos nossa discussão a essas duas questões.

A primeira diz respeito à natureza da relação entre a infinidade de significados que agora entendemos como inerentes à experiência, por um lado, e ao mundo único que todos compartilhamos, por outro. Com “mundo único”, estamos nos referindo ao mundo como elemento objetivo, que existe independentemente de e como base comum para sujeitos psicológicos. A segunda questão diz respeito a como devemos obter acesso aos significados inerentes às experiências de outra pessoa. Essas questões estão relacionadas no sentido de que a resposta à primeira pergunta prescreve, necessariamente, a resposta à segunda. Para maior clareza, tomemos o exemplo de uma possível posição teórica e vejamos como isso acontece.

Uma posição teórica comum, implícita em muitas abordagens de investigação qualitativa em psicologia, consiste em ver os significados constituídos pela experiência como inerentes a, ou existindo dentro das próprias experiências. Como consequência, cada indivíduo é visto como tendo seu mundo pessoal de significado constituído por ele mesmo. Dada a existência bastante individualista atribuída ao significado e aos mundos pessoais que ele cria, torna-se impossível, nessa visão, que uma pessoa obtenha acesso à experiência ou ao mundo de outra pessoa. Questões fundamentais sobre a natureza da pessoa que cria tal mundo, sobre a existência de um mundo objetivo compartilhado independente de todos esses assuntos e sobre como as pessoas podem se relacionar com outros, apesar de sua separação, tornam-se sem resposta, embora também irrelevantes, porque o mundo fica restrito ao que está dentro da vida pessoal de cada indivíduo. O mundo como um todo, como base comum para bilhões de pessoas e seus diversos mundos pessoais, se perde.



Entendemos que perguntas sobre a condição existencial do sentido, do sujeito que o constitui e do mundo constituído por esses significados normalmente não são abordadas – para não dizer que são ativamente evitadas – em psicologia. Na verdade, a psicologia se divorciou dessa filosofia desinformada há mais de um século para se tornar uma ciência empírica. No entanto, sugerimos que as psicologias qualitativas têm contornado essas questões por conta própria. Abordagens neurocognitivas da psicologia abordam essas questões implicitamente, assumindo que significados residem em nossos neurônios. O mundo e seus sujeitos psicológicos são entidades físicas, redutíveis, em princípio, a seus aspectos mais básicos de matéria. Todas essas abordagens científicas são baseadas na física e, portanto, fundamentalmente, na matemática. Se a psicologia qualitativa deseja demarcar seu próprio território como uma alternativa, deve estabelecer uma base não matemática para sua ciência. Como as psicologias qualitativas normalmente abordam essa questão?

Dito de maneira simples, elas não o fazem. Teóricos fundamentados, que são pesquisadores qualitativos empíricos mais inclinados à teoria, podem, por exemplo, referir-se ao interacionismo simbólico como sua base filosófica. Investigadores que utilizam abordagens narrativas podem, da mesma forma, apontar para o construtivismo social como base de sua estrutura conceitual. Muitos investigadores não fazem referência alguma a um quadro teórico alternativo para fundamentar suas investigações, aparentemente confortáveis com o positivismo. Sem entrar em detalhes sobre as diferenças entre o construtivismo social, o interacionismo simbólico e as abordagens hermenêutico-existenciais para a fenomenologia, o que é mais relevante para nosso objetivo aqui é que *todas* essas abordagens permanecem transcendentemente ingênuas. Ainda não foram transformadas pela redução transcendental e permanecem no lado mundano do transcendental (Davidson, 1988). Mas o que isso significa e, igualmente importante, que diferença isso faz?

O que está fundamentalmente em questão aqui é a natureza do ato de constituição intencional. Que posição atribuímos ao processo de construção de significado, ao criador do significado e aos significados que são criados? Com base em nosso desempenho da redução fenomenológico-psicológica para a atitude pessoal, parece que o criador de significados é o sujeito psicológico, que o processo de construção de significado é, em si, um processo psicológico, e que os significados que são criados por esse sujeito constituem seu mundo pessoal. No entanto, cada sujeito psicológico é compreendido como um ser individual, corporificado, que existe no contexto desse mesmo mundo. Ao mesmo tempo em que o sujeito psicológico é visto como criador de um mundo pessoal por meio do processo de constituição intencional, ele é visto como um ser mundano que existe dentro do único mundo objetivo que todos compartilhamos. O problema é: como podem os sujeitos psicológicos que fazem parte do mundo também ser responsáveis pela criação de seus próprios mundos? Esse é um problema não apenas de mundos duplicados – um pessoal e um objetivo – mas, mais importante, um problema da relação entre esses mundos. Uma vez que o sujeito psicológico é visto como criador de seu próprio mundo, fica impossível voltar ao mundo objetivo compartilhado com o qual começamos.

Esse é um problema que ocupou boa parte das obras maduras de Husserl, sendo referido de várias maneiras como “paralelismo” ou “coincidência paradoxal” da subjetividade transcendental e psicológica, o problema do “estar fluindo” e o dilema do psicologismo (Husserl, 1970). Sem arrastar o leitor para as entranhas sangrentas, embora intrigantes, das refutações de de Husserl ao psicologismo – uma jornada, conforme dissemos acima, que já discutimos em outro lugar (Davidson, 1988, 1994; Davidson & Cosgrove, 1991, no prelo) –, basta dizer, aqui, que a única saída para esse dilema é realizar a redução fenomenológica final à intersubjetividade transcendental.

O problema de considerar o sujeito psicológico como criador de seu próprio mundo, em resumo, é que a constituição intencional – ou a criação de significado – não pode ser entendida como uma função psicológica. O mundo não pode ser criado por uma de suas próprias criaturas mundanas, portanto a função de criador de mundo deve estar localizada em outro lugar. Esse outro lugar é o que passou a ser referido, na tradição fenomenológica, como o “transcendental”. Nossa única dificuldade, e única razão pela qual temos de dar esse passo adicional da redução transcendental, é que normalmente nos vemos e vemos nossa capacidade de criar significado como fenômenos psicológicos, e, portanto, de natureza mundana. Não apreciamos, ao contrário disso, que, coletivamente, na realidade, somos responsáveis pelo mundo que criamos. É como se os marionetistas esquecessem que foram eles, de fato, que criaram as marionetes e continuassem a manipular suas cordas, vendo a si mesmos como espectadores passivos em uma apresentação ao vivo.

É importante que o leitor perceba que não estamos visualizando, nessa analogia, os marionetistas como sujeitos psicológicos que, nesse caso, seriam as próprias marionetes. Nosso ponto é exatamente que os sujeitos psicológicos não podem ser criadores de significado nem do mundo. De acordo com essa visão, as teorias psicológicas, ou as estruturas conceituais que as informam, que veem a construção de significado como uma função psíquica mundana, baseiam-se em um mal-entendido fundamental sobre a natureza da experiência. A experiência como criadora de significado é uma função transcendental. Ver experiência como de natureza psicológica é ser transcendentemente ingênuo; é permanecer na plateia com os marionetistas, vendo as marionetes como se elas próprias fossem atores vivos em um palco. Contudo, não devemos nos deixar enganar por essa analogia e pensar que cada um de nós é um marionetista (transcendental) puxando as cordas de uma marionete (psicológica). Por mais tentadora que seja essa imagem, ela representa uma última tentativa, por parte das sereias, de nos atrair de volta para uma objetificação da experiência,



uma recaída final para o naturalismo. É na conceituação diferente do transcendental, sem recorrer a uma linguagem objetificadora, que reside o verdadeiro desafio.

Felizmente para nós, esses são desafios em grande parte filosóficos. Como psicólogos, não precisamos ficar emaranhados nas disputas filosóficas relacionadas à possibilidade e à natureza do transcendental como diferente da esfera mundana do psíquico. Será suficiente respondermos às nossas duas questões originais, caracterizando o psíquico em sua relação com o transcendental das duas maneiras que se seguem.

Recordamos que a primeira questão dizia respeito à natureza da relação entre a multiplicidade de significados constituídos pela experiência e o mundo único que todos compartilhamos. Sabemos, agora, que essas duas dimensões são uma e a mesma. Os significados constituídos pela experiência são os que compõem o mundo que todos compartilhamos. Não há uma infinidade de mundos pessoais separados desse mundo único e separados uns dos outros, mas sim um mundo apenas no qual pode haver experiências diversas e ilimitadas. Lembramos que os significados que constituem esse mundo não são apenas constituídos no presente, mas também envolvem o resíduo de significados constituídos no passado e no horizonte do futuro imaginado para o qual esses atos são direcionados. Entretanto, se os sujeitos psicológicos não devem ser vistos, nesse contexto, como agentes de tais experiências, então o que acontece com a psicologia e com o psíquico?

A psicologia, como disciplina mundana, refere-se ao estudo de um domínio constituído (ou seja, o psíquico) em oposição aos atos de constituição. Como resultado, a psicologia se torna o estudo de como os indivíduos podem ser motivados a agir. Uma parcela significativa de seu objeto de investigação consiste nas maneiras significativas pelas quais atos anteriores de um indivíduo motivam sua atividade futura. No entanto, embora possamos considerar o significado residual de qualquer ato constitutivo como um aspecto da constituição psíquica de uma pessoa, não podemos considerar que esse ato, em si, tenha sido psíquico em sua natureza. Os próprios atos, a geração ativa daquilo que, mais tarde, se torna parte do horizonte motivacional do sujeito com significados preexistentes, não podem ser capturados pela psicologia. Esses atos são transcendentais. A psicologia só pode estudá-los retrospectivamente, como tendo desempenhado um papel na constituição do horizonte motivacional do sujeito. Como transcendentais, os próprios atos transcendem os limites da psicologia, assim como transcendem os limites da psique. Não se enquadram no âmbito do psicólogo.

Essa é uma das várias implicações da redução transcendental para a psicologia. Com a virada transcendental, agora sabemos que o horizonte motivacional a ser estudado pela psicologia – tanto como produto de atos anteriores da constituição quanto da pré-condição para esses futuros atos – é apenas um pequeno segmento de uma paisagem transcendental infinita (Scanlon, 1982). É nesse sentido que a noção de horizonte motivacional é bem diferente daquela do mundo pessoal. O “mundo” carrega consigo a conotação de ser autossuficiente; um globo fechado que envolve ou prende a pessoa. “Horizonte”, por outro lado, preserva um senso de incompletude, de abertura para uma profundidade e distância infinitas. Tal como acontece com um horizonte perceptivo, o horizonte da experiência é definido em parte pela posição que se tem em relação a ele; em parte, porém, também transcende a perspectiva particular da pessoa na medida em que também serve de horizonte para outras pessoas. Um horizonte é uma vista partilhada, igualmente acessível a todos que estão por perto.

Ao restringir a psicologia ao estudo do horizonte motivacional para a atividade individual, limitamos significativamente sua competência, bem como seu escopo. É óbvio, por exemplo, que uma psicologia transcendentemente fundamentada não pode se considerar de natureza preditiva. Não podemos presumir que ela consiga explicar de maneira determinística cada nova ação de uma pessoa como sendo simplesmente um efeito da ação de experiências anteriores, agindo como seus causadores. Embora possa ser capaz de delinear o horizonte para determinada ação, incluindo suas possibilidades pré-existentes, não é capaz de garantir que essa ação atualize qualquer uma das possibilidades já dadas, ao invés de criar uma. Tampouco é capaz de explicar a criação de uma possibilidade, nem por que aconteceu, nesse caso, em oposição a outro, etc. Sendo, talvez, capaz de delinear padrões “típicos” de experiência (Giorgi, 1970), não é capaz de *antecipar* como uma pessoa irá agir em determinada situação. Mas é assim que deveria ser. Como o objetivo principal da pesquisa qualitativa em psicologia é tentar preservar o que é distintamente humano, deveríamos ver essa imprevisibilidade como uma virtude, e não como uma limitação da nossa ciência.

Recordamos que a segunda questão dizia respeito à forma como obteríamos acesso ao significado das experiências de outra pessoa. É em resposta a essa pergunta que a redução transcendental talvez tenha as mais importantes implicações para a psicologia empírica, bem como para todas as outras ciências humanas. Até aqui, definimos o transcendental principalmente em termos do que ele não é; ou seja, não é o psíquico do mundo nem o mundano. É fundamental, nessas definições que usam a negativa, a visão de que o transcendental não é constituído *pela* experiência, mas é o próprio ato de *constituir*, que, como resultado, não pode ser tomado como objeto de sua própria vivência. Com a diferenciação do horizonte motivacional do mundo pessoal, podemos, agora, acrescentar que o transcendental é intersubjetivo, e não de natureza individual.

Se o transcendental fosse simplesmente uma imagem espelhada do psicológico em outro nível, o problema do solipsismo ressurgiria. Seria uma questão de como um sujeito transcendental pode se relacionar



com outro quando cada um tem sua própria esfera de significado. Foi para evitar tal posição que insistimos no fato de que o marionetista não poderia ser apenas mais uma marionete cujos cordões estavam sendo manipulados por outro marionetista etc. Fazer isso nos levaria a uma regressão infinita. A única maneira de escapar da regressão infinita é ver o transcendental não mais como a função de um indivíduo, como *um* sujeito transcendental, mas sim como intersubjetivo por natureza.

A natureza intersubjetiva do transcendental é de importância crucial para nós por dois motivos. Primeiro, reforça o ponto de que o real não é qualquer coisa, qualquer reino constituído de significado, grande ou pequeno, preto ou branco, mas o real é o ato de experienciar a si mesmo. Isso é verdade independentemente do que seja uma experiência ou de quem pareça ser a experiência. O próprio fato de ser um ato de experienciar é o que é fundamental, que é o que o torna transcendental.

O segundo ponto é que a natureza intersubjetiva do transcendental resolve nossa segunda questão de acesso à experiência do outro, tornando o experienciar em si de natureza intersubjetiva. Em outras palavras, não começamos separados um do outro, tendo de encontrar uma maneira de atravessar o abismo entre dois mundos distintos. Começamos já compartilhando um mundo em comum, participando juntos da constituição transcendental do mundo objetivo que ambos vivenciamos. Não experimento o mundo como sendo meu mundo, mas sim como um mundo coabitado por outras pessoas. É o nosso mundo. Isso é o que os fenomenólogos muitas vezes chamam do aspecto de “estar-com” da experiência, o fato de que o mundo sempre nos é dado como compartilhado com outras pessoas que o vivenciam ao nosso lado. Tenho uma sensação direta e imediata de que você seja outra pessoa experienciando o mesmo mundo do qual faço parte, e que você me experiencie como um sujeito que experienciar o mesmo mundo que você.

Não tínhamos a intenção de trazer confusão. Entretanto, estabelecer a natureza intersubjetiva da experiência é essencial para o nosso método, porque sem ela não teríamos acesso aos significados que outras pessoas experienciam. Para que a fenomenologia seja usada como um método empírico psicológico, devemos ter acesso direto às experiências das pessoas em cuja compreensão estamos interessados. Esse acesso só é possível porque a experiência subjetiva não é propriedade particular, de um indivíduo apenas. Este não está confinado aos limites do sujeito individual. Em lugar disso, os indivíduos são constituídos como domínios de experiência numa esfera intersubjetiva do transcendental. É a intersubjetividade que é primária, com a experiência sendo uma função do sujeito individual, um domínio derivado do significado constituído dentro dele. Estamos sempre conectados a outros por compartilharmos uma realidade experiencial maior do que nós mesmos. O acesso não é, portanto, um problema a ser resolvido, mas sim fundamentalmente inerente à nossa experiência. Assim, essa forma de acesso e a intersubjetividade fornecem um contexto muito útil para reconsiderarmos o papel da obviedade em nossa ciência, conforme veremos a seguir.

Explorando a Cultura da Psicose

Com a redução transcendental, alcançamos uma visão radicalmente diferente da subjetividade em relação àquela que normalmente assumimos na atitude natural da nossa vida cotidiana. Segundo descreve Kohák, essa mudança “é sutil, mas significativa. Tal como vivida, a realidade é a *experienciação* de um objeto. Como o senso comum o interpreta, a realidade é o *objeto*, e a experiência é incidental a ele” (1978, p. 32; *italico no original*). Normalmente, vemos a subjetividade como um epifenômeno da natureza, algo pregado à espécie *Homo sapiens* como se fosse um subproduto acidental da evolução ou uma reflexão posterior na mente de Deus. Em círculos científicos, uma frase comum usada para denegrir o ponto de vista de alguém é dizer que ele é “meramente” subjetivo. Em contraste com essa visão do subjetivo como incidental, a redução transcendental, como um adorno da vida, por assim dizer, estabelece a intersubjetividade como o *verdadeiro*, proporcionando uma base transcendental para toda a realidade objetiva, isto é, constituída. A intersubjetividade transcendental não é incidental, acidental, periférica, nem fragmentada em bilhões de esferas pessoais relativas individuais, como estilhaços de vidro quebrado. Tampouco é arbitrária e não dependente dos caprichos da pessoa. Ela é universalmente estruturada e direcionada a um objetivo teleológico em sua natureza (Husserl, 1970). As leis da motivação dizem respeito a todas as experiências, conectando uma à outra de maneira ordenada. Apesar da diversidade de aparências e do fato de que nem sempre, ou com frequência, aparecerem dessa forma numa primeira impressão, os atos de experienciar manifestam uniformemente essa estrutura teleológica.

Isso é importante para nossos propósitos e digno dessas várias páginas de digressão, já que é essa estrutura teleológica que substitui a causalidade naturalista como veículo explicativo em nossa ciência qualitativa. Passamos a conhecer nossa árvore vermelha favorita como uma entidade única porque ela obedece a padrões determináveis de mudanças ao longo do tempo, sendo que essas mudanças são determinadas pelas leis de causalidade natural. De maneira similar, passamos a nos conhecer e conhecer aos outros como agentes idênticos porque nossas experiências obedecem a mudanças determináveis ao longo do tempo; essas mudanças, porém, são determinadas pelas leis da motivação. Assim como a causalidade é a lei fundamental da natureza, a motivação é considerada a lei fundamental da vida psíquica (Husserl, 1989, p. 220). Há duas implicações dessa visão que fornecem os componentes finais do conceito fundamental sobre o qual a análise de nossas narrativas se torna possível, nos permitindo, assim, completar nossa discussão metodológica.



A primeira implicação é que, se toda experiência, de fato, segue as leis da motivação, então, a princípio, toda experiência é compreensível. É simplesmente uma questão de descobrir as relações motivacionais em ação na formação das experiências em questão ou explicitar o horizonte motivacional, que é o contexto implícito em que essas experiências ocorrem. Embora seja uma implicação importante, relevante para toda a psicologia, esse princípio se torna especialmente importante quando aplicado a investigações de transtornos mentais graves, como a esquizofrenia.

Talvez mais do que qualquer outro grupo de pessoas, os indivíduos com transtornos psicóticos tendem a ser vistos por sua comunidade como irracionais e absurdos, exibindo comportamentos que, quase por definição, são impossíveis de compreender. Alguns pesquisadores clínicos, como Jaspers (1964) e Rümke (1990), chegaram a sugerir que é precisamente em virtude de essas pessoas nos parecerem ter experiências e comportamentos impossíveis de entender que identificamos e reconhecemos a esquizofrenia. Nossa visão emergente de que toda experiência respeita as leis da motivação representa um desafio fundamental para essa visão. A princípio, as leis da motivação não seriam menos aplicáveis às experiências de pessoas com psicose do que às experiências de qualquer outra pessoa.

Isso não quer dizer que não possa ser difícil descobrir essas leis, compreender como operam em diferentes experiências ou na vida de diferentes pessoas. É possível, por exemplo, que algumas experiências da esquizofrenia apresentem um desafio particular à nossa compreensão na medida em que as leis de motivação que as moldaram podem ser difíceis de identificar ou explicar. Outras experiências, no entanto, podem ser facilmente compreensíveis e não apresentam nenhum desafio maior, como, por exemplo, as experiências desagradáveis de Tom durante encontros de família citados no último capítulo. A visão que estamos propondo sugere que entre as experiências de psicose emblemáticas e as experiências mais facilmente compreensíveis de pessoas com psicose – ou de qualquer um de nós – reside apenas uma diferença de grau em um continuum (Strauss, 1969). Isto é, as diferenças entre o que parecem ser comportamentos absurdos ou irracionais e comportamentos cujo significado é facilmente compreendido são de natureza quantitativa, e não qualitativa. A única diferença reside no esforço envolvido para se chegar a um entendimento dessas experiências ou desses comportamentos em questão. Nenhuma experiência ou nenhum comportamento reside fora do escopo de tal compreensão.

Pode ser que um leitor cético pergunte: Que tipo de “trabalho” está envolvido em compreender as experiências de outra pessoa. Especialmente considerando o desafio de compreender a experiência psicótica, o que um psicólogo deve fazer para descobrir e explicar as leis da motivação que estão em jogo nessas experiências?

Sugerimos que, nesse ponto, seja útil tomar emprestada a analogia de uma disciplina irmã, a antropologia. Usando uma das ferramentas mais importantes para um fenomenólogo, a nossa imaginação, imaginemos, por um instante, que uma pessoa com psicose venha de uma cultura diferente da nossa. Essa analogia terá limitações, com certeza, mas na medida em que alguém com experiências psicóticas parece estar tendo experiências estranhas para nós, poderá ser útil a analogia de uma cultura estrangeira nessa exploração. Consideramos essa analogia particularmente útil porque chegamos a um ponto, como sociedade, em que valorizamos (ou pelo menos toleramos) pessoas de diferentes origens culturais e étnicas. Embora o racismo e a intolerância continuem a existir, eles não têm mais o respaldo explícito da lei para sustentá-los. Além de fornecer uma analogia útil para guiar uma exploração fenomenológica da cultura da psicose, oferecemos essa analogia com a esperança de que o atual guarda-chuva de tolerância também possa ser estendido a viajantes cansados vindos de terra estrangeira. Vejamos um exemplo.

Em termos concretos, se estivéssemos na fila do supermercado atrás de alguém com dificuldade de contar o troco, poderíamos ter uma série de respostas diferentes, em parte dependendo da nossa interpretação da dificuldade dessa pessoa. Se ela falasse em um idioma estrangeiro ou um inglês muito precário, presumiríamos que vinha de outro país e não estava familiarizada com a moeda americana. Para a maioria das pessoas, essa seria uma oportunidade de oferecer ajuda ou, pelo menos, de se divertir com a confusão da pessoa, talvez se imaginando no mesmo lugar, visitando o país dela. Se a pessoa fosse idosa ou, possivelmente, sofresse de demência, também poderíamos oferecer ajuda ou ficaríamos irritados com sua lentidão (dependendo, provavelmente, das relações com nossos familiares idosos). É provável que reações semelhantes sejam provocadas por alguém com uma deficiência de desenvolvimento; assumimos que não é culpa dela ter dificuldade de contar o troco. Em alguns casos, na verdade, até admiramos a coragem que essa pessoa teve de sair e fazer compras sozinha.

Mas e se ela estivesse murmurando enquanto tentava, parecesse desarrumada e não aparentasse ser estrangeira, idosa nem deficiente? Nesse caso, a maioria de nós reagiria com medo e receio, procurando manter uma distância segura dela, física e emocionalmente. Mesmo que, por altruísmo do momento, considerássemos ajudar, vendo o caixa desinteressado, poderíamos nos conter pelo medo de não saber como a pessoa reagiria à nossa oferta benevolente. Normalmente, vemos essas pessoas como estranhas e imprevisíveis, especialmente quando há raiva envolvida ou agressividade em potencial, como um barril de pólvora prestes a explodir a qualquer momento. Até mesmo nossa oferta de “Posso ajudar?” poderia ser suficiente para desencadear uma avalanche de emoções e comportamento incontroláveis.

Independentemente da origem desse estereótipo (e.g., da mídia, do estigma ou de percepções equi-



vocadas sobre fatores de risco para a violência), gostaríamos de sugerir que um modelo transcultural fosse o mais apropriado e mais útil em tais circunstâncias. Isto é, no caso do transtorno mental grave, parece termos duas opções básicas a considerar. A primeira é ter medo dessa pessoa com base na suposição de que é irracional e imprevisível, concluindo que não podemos compreender seu comportamento, pois não segue nossas regras culturais e linguísticas predeterminadas. A opção dois é tolerar essa pessoa com base na suposição de que seu comportamento faz sentido dentro do contexto de sua própria cultura, mas que, no momento, ela está como um “peixe fora d’água”. Nós claramente preferimos – e sugerimos ao leitor – considerar a opção número dois. Ela não só é a mais respeitosa e humana das duas opções diante da situação, mas também acaba sendo mais precisa e útil, conforme veremos a seguir.

O que significa sugerirmos adotar uma atitude transcultural em relação às experiências de psicose? Significa assumir, como fizemos acima, que toda experiência é, a princípio, compreensível e determinável pelas leis da motivação, e que é apenas uma questão de “ir em frente” para descobrir e explicar as leis que estão em jogo em determinada situação. O que a analogia cultural acrescenta são ferramentas e abordagens que podemos usar no processo e que já foram testadas. Antropólogos interculturais acumularam um grande repertório de conhecimento, habilidades e técnicas que podem ser usados para guiar exploradores em culturas estranhas. Num nível mais introdutório, turistas podem comprar um guia de viagens e ler sobre costumes, moeda, festas e culinária de um país para se familiarizar com uma cultura estrangeira. Aprender o idioma e rituais com antecedência, quando possível, também facilita o processo de aculturação. Além desses princípios básicos, diferentes culturas exigirão mais ou menos preparação, a depender de uma série de considerações: por exemplo, quão diferentes são a língua e os costumes do país de origem da pessoa ou quão potencialmente hostil é o ambiente. Sem insistir no óbvio (o que não é bom, mesmo na fenomenologia), há muitas maneiras de nos prepararmos para a exploração de uma cultura estrangeira. Estamos sugerindo que é precisamente esse o tipo de trabalho envolvido na descoberta e explicação das leis da motivação envolvidas na experiência da psicose.

Nossa analogia com viagens internacionais pode ser usada nesse caso porque a natureza do trabalho envolvido na identificação do horizonte motivacional de uma pessoa requer que o investigador assuma a perspectiva dessa pessoa, ou seja, “se torne nativo” de sua cultura. O horizonte de uma pessoa pode ser visto com precisão apenas a partir de onde ela está. Pode ser que esse ponto esteja óbvio para um leitor atento, mas vale a pena repetir. Se existe uma falha fatal que explique a má qualidade de muitas pesquisas qualitativas, essa falha é a falta de compreensão dos investigadores de apreciar a importância de ocupar o papel da pessoa cuja experiência esteja sendo investigada.

Para que uma pesquisa qualitativa permaneça qualitativa em sua natureza – em oposição a gerar grãos para o moinho da explicação causal –, é fundamental que o trabalho de exploração seja realizado explicitamente na perspectiva do sujeito. Ao situar uma experiência dentro de seu horizonte motivacional, tivemos de assumir a perspectiva do sujeito ou do agente cujas experiências anteriores e cujo futuro imaginado informam esse horizonte. Não podemos ficar “do lado de fora” da experiência, a uma distância segura para interpretar, especular ou julgar seu significado. Temos acesso a esse significado apenas do lado de dentro, da perspectiva da pessoa que emerge de um passado específico e se dirige para um futuro particular (imaginado) dentro do contexto de uma cultura específica etc. Além da nossa analogia de viagem, consideramos essa perspectiva semelhante ao princípio dos americanos nativos de que não se deve julgar outra pessoa até que se tenha caminhado mais de um quilômetro com seus sapatos.

Construindo Pontes Empáticas

O que estamos sugerindo, em linguagem menos teórica, é que o único caminho para acessar e compreender experiências ou comportamento de outra pessoa é a empatia. Consideramos a empatia, nesse sentido, não como uma identificação melindrosa e sentimental com outra pessoa, desprovida de conteúdo significativo, mas sim com uma postura altamente disciplinada e exigente, envolvendo um uso ativo e cuidadoso de todo potencial mnemônico, imaginativo, sensível e de consciência, a fim de compreender a experiência do outro a partir da nossa perspectiva. Esse tipo de empatia pode ser semelhante àquele referido por certos psicoterapeutas, mas, conforme mencionado acima, ocorre num contexto diferente e com outro objetivo. Não só não nos sentimos responsáveis por mudar a pessoa ou sermos úteis a ela, mas, ao analisarmos os dados qualitativos, também não estamos mais na sua presença. Ao aliviarmos o fardo de sermos úteis, fica em nossas mãos compreender os dados.

Husserl descreve o processo de descobrir e explicar empaticamente as motivações em ação na experiência de outra pessoa da seguinte forma:

Eu capturo as motivações [da pessoa] colocando-me na situação dela, [com] seu nível de educação, seu desenvolvimento na juventude etc., e para isso *preciso compartilhar essa situação*; eu não apenas empatizo com seu pensamento, seus sentimentos e sua ação, mas também devo *seguir-lo* nelas, de forma que seus motivos quase se tornem meus motivos, que, no entanto, *motivam com insight* num modo de empatia intuitiva e completa. (Husserl, 1989, p. 287; *italico no original*)



Ao dizer “motivam com insight num modo de empatia intuitiva e completa”, Husserl sugere que compartilhamos as motivações da pessoa *em nossa consciência* sem sermos motivados *por* elas em nossa própria experiência. Usamos a empatia para identificar suas motivações à medida que se desenrolam e influenciam suas ações ao longo do tempo, colocando-nos imaginariamente em seu papel e em sua posição, a fim de compreendermos as ações que advêm dessas motivações sem, é claro, de fato agirmos de acordo com estas. Só assim é que os significados das experiências do outro podem ser “apreendidos” por nós, imbuídos com um ar de obviedade necessário. Na verdade, é assim que entendemos a natureza da obviedade: perceber um significado como óbvio é percebê-lo como se estivesse sendo constituído em nossa própria experiência, como se fizesse parte de nossa própria experiência, de nosso horizonte motivacional, sem que, por isso, sejamos motivados por ele.

É dessa forma que cultivar empatia e alcançar um grau de obviedade na compreensão da experiência de outra pessoa requer preparação. Temos de tomar medidas graduais para ocupar imaginariamente o espaço do horizonte motivacional do outro, incorporando, em nossa própria consciência, aquelas dimensões de sua cultura e experiências (e.g., sua educação, classe, vida familiar, etc.) que são mais relevantes para essa experiência. Um bom exemplo do cultivo desse tipo de empatia, dentro de uma abordagem fenomenológica, é fornecido por Frank e Elliot (2000), em sua descrição de duas décadas se esforçando para obter uma compreensão melhor da vida de uma mulher com deficiência física. Foi na preparação para esse trabalho que adquirimos as ferramentas dos antropólogos culturais. Podemos também imaginar que seja esse processo, o de gradualmente calçar o sapato do outro, que se desdobra ao longo da caminhada de mais de um quilômetro.

Além de, gradualmente, internalizar aspectos da vida motivacional de outra pessoa, há outro tipo de trabalho que temos de realizar para poder limpar o caminho, ou preparar o cenário, para que essas motivações surjam em nossa consciência. Esse trabalho também está implicado no desenrolar da redução transcendental, no sentido de ir reconhecendo a origem subjetiva de nosso próprio horizonte motivacional. Em outras palavras, para poder ter a perspectiva do outro, temos de estar dispostos a colocar nossa própria perspectiva em suspenso, colocá-la de maneira direta e segura dentro de parênteses. Se não pudermos suspender nossa própria bandeira cultural, histórica e pessoal, não seremos capazes de explorar esse território estrangeiro em seus próprios termos. Insistiremos em usar nossos euros novinhos em folha no supermercado só para ficarmos exasperados com o caixa por recusar aceitar nossa forma de pagamento. Para ampliarmos um pouco mais essa metáfora, não podemos caminhar mais de um quilômetro usando o sapato do outro a menos que, primeiro, estejamos dispostos a – e sejamos capazes de – tirar nossos próprios sapatos (i.e., colocá-los entre parênteses), pelo menos temporariamente.

Para concretizar esses meandros teóricos para uso em nosso método psicológico empírico, prossigamos no exemplo atual. Possivelmente nem todos, por exemplo, ao ouvirem pela primeira vez da entrevista de Jane, entenderiam imediatamente o que ela quis dizer com o hambúrguer não ser tão gostoso quando ela estava comendo sozinha. Especialmente os que foram abençoados com filhos, estes quando ainda pequenos, podem achar difícil imaginar por que um almoço tranquilo, a sós, não seria uma excelente oportunidade de saborear uma refeição sem ser perturbado. Podemos recordar vividamente momentos de nossa vida quando pudemos tomar uma refeição completa, ainda quente, sem interrupções frequentes de se levantar para pegar itens adicionais, cortar a comida para alguém, limpar um leite derramado ou tranquilizar uma criança que chora, o que teria sido um evento marcante. No entanto, isso, obviamente, representa um horizonte motivacional diferente do que o que Jane parece ter. Como devemos entender *a sua* experiência de comer sozinha?

Ao cultivar empatia pela experiência de outra pessoa, percebemos que é útil construir pontes imaginárias entre a sua experiência e a nossa. Fazemos isso – especialmente nos casos em que o significado da experiência está longe de ser óbvio – como faríamos em certas aulas de teatro, relembando experiências em nossa própria vida que tenham semelhança com a experiência em questão. Essas semelhanças podem assumir várias formas, tanto no tom, ou estado afetivo, quanto em semelhanças de conteúdo, experiências de obras de arte, música e literatura. Nesse caso, por exemplo, um de nós lembrou-se da experiência de jantar num restaurante elegante em Washington, D.C. durante uma viagem a negócios. Apesar de estar sozinha, essa pessoa, que se imagina um pouco gourmet, havia decidido ir a um bom restaurante para curtir uma refeição. Infelizmente, não conseguiu saborear a refeição, não se lembra de ter provado a comida maravilhosa, terminou a refeição e voltou para o hotel o mais rápido possível apenas com uma indigestão como lembrança. Essa experiência parece paralela à de Jane no Burger King de várias maneiras, e, uma vez relembrada, poderia ser explorada produtivamente de dentro, por assim dizer, para identificar pistas adicionais sobre os significados da narrativa de Jane.

A experiência no restaurante de Washington, D.C. começou, por exemplo, com o maitre se aproximando da pessoa com um olhar questionador, como se perguntasse: “Só um para o jantar?” Isso foi seguido por se assentar em uma mesa pequena e afastada, mas que parecia ser destinada a um jantar romântico a dois. Apesar de ser colocado num canto afastado, rapidamente percebeu que era objeto de escrutínio de pessoas das outras mesas; uma experiência que ele imaginou, provavelmente, ser intensificada no caso de mulheres que se aventurassem a jantar sozinhas. Tentando ignorar esse escrutínio e a equipe de garçons en-



vergonhada no desconforto de ser o único objeto da atenção de um cliente quando se aproximava da mesa e a necessidade autoconsciente de parecer estar desfrutando de uma boa refeição, sobrou pouco espaço, em sua consciência, para uma degustação uniforme, muito menos para saborear sua refeição. Ao comer o mais rápido possível para escapar dessa situação desconfortável, não é surpreendente que ele tenha retornado rapidamente ao seu quarto de hotel com indigestão.

O que aprendemos sobre a história de Jane com esse exercício de construção de uma ponte empática para sua experiência? Aprendemos que sua insatisfação com hambúrgueres comidos quando ela estava sozinha no Burger King pode ter várias dimensões adicionais que não eram óbvias para nós à primeira vista. Assim como no caso do nosso degustador decepcionado, Jane parece estar constrangida por estar sozinha em um lugar público (“Tenho uma razão de entrar lá, pois tenho dinheiro, mas estou sozinha”), bem como ter a sensação de urgência de sair da situação o mais rápido possível (“Quando você está sentado ali sozinho, você está apenas comendo, então você corre para a porta”). O desconforto de Jane e sua insatisfação em comer sozinha em público sugere que ela também pode se sentir desconfortável em transgredir normas sociais. É provável que ela já tenha recebido boas-vindas dos proprietários ainda menos entusiasmadas do que o breve “Só um para o jantar?”, o que sugere, em sua entrevista, que ela foi convidada a sair ou a “seguir em frente” por pessoas que perceberam que ela estava vagando em circunstâncias semelhantes. Nesse contexto, comer com um amigo parece servir para uma série de objetivos: deixar Jane à vontade para ir a um local público, permitindo que ela se concentre em desfrutar de sua refeição, além de transformar uma necessidade biológica (a necessidade de “colocar um pouco de alimento no estômago”) em uma ocasião social gratificante e edificante (“aquela lata de feijão se torna em uma tigela de ouro”).

Seriam todas essas explicações das experiências de Jane apenas mais elaborações do óbvio? Sinceramente, esperamos que sim. Se essas elaborações parecem óbvias para o leitor, consideramos isso como um sinal de sucesso em demonstrar o poder do método fenomenológico de explicar significados implícitos. Mas será que esse exercício ampliou nossa compreensão da vida de Jane, em particular, ou da psicose de uma forma mais ampla?

Ficamos com a imagem de uma mulher solitária que, conscientemente, deseja evitar quebrar as normas sociais e se tornar o foco de atenção, mas, simultaneamente, anseia por companhia e por um sentimento de pertencimento a uma esfera social mais ampla. É esse o retrato óbvio, ou mesmo típico, de uma pessoa com esquizofrenia? São essas as experiências e preocupações que esperaríamos de alguém que, de acordo com a literatura clínica, carece de visão e autoconsciência, tem uma capacidade diminuída para atender e interpretar sinais sociais, mostra desrespeito pelas normas sociais e é, na melhor das hipóteses, indiferente ou aversivo ao contato social?

A única perspectiva clínica consistente com esse retrato de Jane que encontramos foi no ditado de Harry Stack Sullivan, de que as pessoas com esquizofrenia “são muito mais simplesmente humanas do que possa parecer”. Sullivan, um tanto quanto profenomenologista, baseou suas teorias clínicas no conhecimento íntimo e aprofundado das experiências e vidas de pessoas com psicose, incluindo, como se descobriu, a sua própria (Swick Perry, 1953). Nos dois capítulos a seguir, veremos alguns dos caminhos em que a descoberta de Sullivan pode servir como um guia útil para explorações fenomenológicas da vida de pessoas vivendo tanto dentro quanto fora da esquizofrenia.

Referências

- Camus, A. (1956). *The rebel: An essay on man in revolt* (A. Bower, Trad.). New York: Vintage Books.
- Davidson, L. (1988). Husserl’s refutation of psychologism and the possibility of a phenomenological psychology. *Journal of Phenomenological Psychology*, 19 (1), 1–17.
- Davidson, L. (1994). Phenomenological research in schizophrenia: From philosophical anthropology to empirical science. *Journal of Phenomenological Psychology*, 25 (1), 104–130.
- Davidson, L. & Cosgrove, L.A. (1991). Psychologism and phenomenological psychology revisited: I. The liberation from naturalism. *Journal of Phenomenological Psychology*, 22 (2), 87–108.
- Davidson, L., Rakfeldt, J. & Strauss, J. (2010). *The Roots of the Recovery Movement in Psychiatry: Lessons Learned*. Wiley-Blackwell.
- Davidson, L. & Strauss, J.S. (1995). Beyond the biopsychosocial model: Integrating disorder, health, and recovery. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 58 (1) 44–55.
- Drüe, H. (1963). *Edmund Husserl’s System der Phanomenologischen Psychologie*, Berlin: De Gruyter.
- Frank, R. & Elliott, T. (2000). *Handbook of rehabilitation psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.



- Giorgi, A. (1970). *Psychology as a human science: A phenomenologically-based approach*. New York: Harper and Row.
- Giorgi, A. (Ed.). (1985). *Sketch of a psychological phenomenological method*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European science and transcendental phenomenology* (D. Carr, Trad.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological psychology* (J. Scanlon, Trad.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1981). Philosophy as rigorous science (Q. Lauer, Trad.). Em P. McCormick and F. Elliston (Eds.), *Husserl: Shorter works* (pp. 166–202). Notre Dame: University of Notre Dame Press and the Harvester Press.
- Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. (F. Kersten, Trad. Livro I: General introduction to a pure phenomenology). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz and A. Schuwer, Trad., obra original publicada em 1952). Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Jaspers, K. (1964). *General psychopathology*. Chicago: University of Chicago Press
- Kockelmans, J. (1967). *Edmund Husserl's phenomenological psychology: A historicocritical study*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Kockelmans, J. (1972). Phenomenologico-psychological and transcendental reductions in Husserl's crisis. Em A. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana*, vol. 2 (pp. 78–89). Dordrecht: D. Reidel.
- Kockelmans, J. (1973). Theoretical problems in phenomenological psychology. Em M. Natanson (Ed.), *Phenomenology and the social sciences* (pp. 225–280). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kohák, E. (1978). *Idea and experience: Edmund Husserl's project of phenomenology in "Ideas I."* Chicago: University of Chicago Press.
- MacLeod, R.B. (1947). Can psychological research be planned on a national scale? *Canadian Journal of Psychology*, 1, 177–191.
- MacLeod, R. (1964). Phenomenology: A challenge to experimental psychology. Em T. Wann (Ed.), *Behaviorism and phenomenology* (pp. 47–78). Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *The phenomenology of perception* (C. Smith, Trad.). New York: Humanities Press.
- Politzer, G. (1974). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ricoeur, P. (1966). *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary* (E. Kohak, Trad.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Robinson, D.N. (1985). *Philosophy of psychology*. New York: Columbia University Press.
- Rümke, H.C. (1990). The nuclear symptom of schizophrenia and the praecox feeling. *History of Psychiatry*, 1, 331–341.
- Sartre, J.P. (1956). *Being and nothingness* (H. Barnes, Trad.). New York: Washington Square Press.
- Scanlon, J. (1982). Empirio-criticism, descriptive psychology, and the experiential world. Em J. Sallis (Ed.), *Philosophy and archaic experience* (pp. 185–192). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Strauss, J.S. (1969). Hallucinations and delusions as points on continua function: Rating scale evidence. *Archives of General Psychiatry*, 21 (5), 581–586.
- Swick Perry, H. (1953). *Psychiatrist of America: The life of Harry Stack Sullivan*. New York: Belknap.



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