

# Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume VI - N° 3  
**2025**

ISSN 2675-4673

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**Volume 6 – N. 3**

**2025**

## Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 6, n. 3 (2025) – Curitiba, 2025.

137p.: il.: 30 cm

**ISSN 2675-4673**

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 6 n.3, 2025. 137p

Impresso no Brasil  
Printed in Brazil



**Volume 6 – Nº 3 – 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*)

Danilo 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 Sacchini 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](mailto:yuriferrete@gmail.com) / [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com)

---

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

---

# SUMÁRIO

## Editorial

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

## Artigos

<b>Consciente e Inconsciente em Clave Fenomenológica.....</b>	<b>262</b>
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)	
<b>Significados Subjetivos e Valores Normativos na Filosofia da Ação Humana de Alfred Schutz .....</b>	<b>273</b>
Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)	
<b>Da Mereologia Husserliana à Consistência Fenomenológica do Eu Puro .....</b>	<b>280</b>
Sanqueilo de Lima Santos (Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Brasil), Maisa Marcia Sousa do Rosário (Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Brasil) & Augustus Oliveira Miranda Nogueira (Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Brasil)	
<b>A Lei do Dia e a Paixão pela Noite: O Belo e Bom Combate de Husserl e Jaspers .....</b>	<b>289</b>
Marcelo Fabri (Universidade Federal de Santa Maria)	
<b>El Rol de la Afectividad en la Filosofía Práctica .....</b>	<b>296</b>
Jessica María Arango Lopez (Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colômbia)	
<b>Religiosidade/Espiritualidade em Contextos de Saúde Mental: Produção Brasileira nos Últimos Dez Anos ....</b>	<b>314</b>
Kleucielen Frota Ponte de Oliveira (Universidade Católica de Brasília e Faculdade UniBRAS Gama, Brasília - DF), Alessandra Fagundes Furtado de Melo (Faculdade UniBRAS Gama, Brasília - DF) & Marta Helena de Freitas (Universidade Católica de Brasília, Brasília- DF).	
<b>Medard Boss, Vida e Obra: A Busca por uma Compreensão do Ser Humano .....</b>	<b>334</b>
Paulo Eduardo R. A. Evangelista (Universidade Federal de Minas Gerais)	
<b>Gênero, Saúde Mental e Instituição Psiquiátrica na Obra de Franca Ongaro Basaglia .....</b>	<b>344</b>
Camila Muhl (FAE Centro Universitário, Curitiba, Brasil), Jasmine Silva Saraiva (FAE Centro Universitário, Curitiba, Brasil), Mariana Baccule Brandão (FAE Centro Universitário, Curitiba, Brasil) & Marina Zminko Kurchaidt (FAE Centro Universitário, Curitiba, Brasil)	
<b>Feminismos e Abordagem Centrada na Pessoa: possibilidades de diálogo entre duas áreas do conhecimento .....</b>	<b>354</b>
Larissa dos Reis Stella	
<b>Relações Amorosas Intersubjetivas e o Desenvolvimento Humano: Implicações para a Clínica .....</b>	<b>361</b>
Stephan Malta Oliveira (Universidade Federal Fluminense)	

## Tradução – Texto Clássico

<b>Jaspers e Binswanger – Um Debate sobre Fenomenologia e Psicanálise (1913-1924) .....</b>	<b>371</b>
Elisabetta Basso (Università degli Studi di Pavia, Lombardia, Itália), José Olinda Braga (Tradutor, Universidade Federal do Ceará)	

## Homenagem

<b>Filosofia: Educação, Bioética e Religião – Uma Homenagem ao Prof. Newton Aquiles von Zuben (1942-2024) ....</b>	<b>381</b>
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil) & Renato Kirchner (Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil)	



## EDITORIAL

A Fenomenologia tem se expandido no contexto acadêmico brasileiro, reflexo de estudos cada vez mais aprofundados nos campos da Filosofia, das Ciências da Religião e da Saúde Mental, além de uma associação cada vez mais intensa com práticas clínicas as mais diversas. Isso aponta tanto para o potencial investigativo da fenomenologia, quanto para a amplitude de suas ideias.

Com este número, a revista *Phenomenology, Humanities and Sciences* publica um conjunto de artigos que reflete essa diversidade. Princípios com o texto **Consciente e Inconsciente em Clave Fenomenológica**, de Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal), que discute as dimensões consciente e inconsciente da vida mental. Para esse debate, o texto lança mão da tradição da psicologia anterior a Husserl, ou seja, Lipps e Brentano, para, em seguida, descrever a dimensão inconsciente a partir do aparato conceitual da fenomenologia.

Na sequência, apresentamos o artigo de Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa, Portugal), intitulado **Significados Subjetivos e Valores Normativos na Filosofia da Ação Humana de Alfred Schutz**. Publicado originalmente em inglês, agora aparece como tradução para o público de língua portuguesa, discute a explicação da ação humana, que dá Schutz, recorrendo às ideias de Max Weber e Husserl. Busca discutir a relação entre o significado subjetivo de uma ação e os critérios objetivos (os jurídicos e os éticos) segundo os quais qualquer ação pode ser avaliada; e a relação entre um ator e seus semelhantes seres humanos que compartilham o mesmo sistema de relevâncias e agem na mesma estrutura normativa.

Posteriormente apresentamos **Da Mereologia Husserliana à Consistência Fenomenológica do Eu Puro**, de Sanqueilo de Lima Santos, Maisa Marcia Sousa do Rosário & Augustus Oliveira Miranda Nogueira (todos da Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Brasil). O artigo procura percorrer os temas que ligam a mereologia – ramo da lógica que estuda as relações entre partes e todo – husserliana, evidenciando a presença do método da *epoché* e a noção de transcendência mundana.

No artigo seguinte, Marcelo Fabri (Universidade Federal de Santa Maria) nos traz o manuscrito **A Lei do Dia e a Paixão pela Noite: O Belo e Bom Combate de Husserl e Jaspers**. Como indica o autor, o autor “pretende mostrar a luta com o poder da noite em dois grandes filósofos do século XX: Husserl e Jaspers”, indicando como podemos ser atraídos pelo que destrói a ordem e elimina a razão, e como Husserl e Jaspers enfrentam essa questão de forma ética, “graças a um belo e bom combate que os manteve fiéis à lei do dia”.

Posteriormente trazemos o manuscrito **El Rol de la Afectividad en la Filosofía Práctica**, de Jessica María Arango Lopez (Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colômbia). O artigo começa com uma exposição do conceito de afetividade proposto por Michel Henry, para compreender o seu papel central na filosofia prática e, em seguida, trazer o sentido da vida, definido a partir de Viktor Frankl.

Na sequência, trazemos a pesquisa intitulada **Religiosidade/Espiritualidade em Contextos de Saúde Mental: Produção Brasileira nos Últimos Dez Anos**, de autoria de Kleucielen Frota Ponte de Oliveira, Alessandra Fagundes Furtado de Melo & Marta Helena de Freitas (da Universidade Católica de Brasília). Essa importante revisão recuperou 89 produções, predominantemente, empíricas e qualitativas, apontando para a relevância do debate na formação em psicologia e áreas afins.

O artigo **Medard Boss, Vida e Obra: A Busca por uma Compreensão do Ser Humano**, de Paulo Eduardo R. A. Evangelista (Universidade Federal de Minas Gerais) traz um panorama do médico que, associado a Heidegger, formula a moderna *Daseinsanalyse*, pós-Binswanger, com sua vida e obra, além de recuperar seus escritos e seu memorial de 70 anos. Em seguida, outra importante personalidade é resgatada, no manuscrito **Gênero, Saúde Mental e Instituição Psiquiátrica na Obra de Franca Ongaro Basaglia**, de autoria de Camila Muhl, Jasmine Silva Saraiva, Mariana Baccule Brandão & Marina Zminko Kurchaidt (da FAE Centro Universitário, Curitiba, Brasil). No texto, Franca Ongaro Basaglia é apresentada como uma das líderes do movimento de desinstitucionalização dos pacientes psiquiátricos na Itália mesmo ainda desconhecida pelo público nacional, ficando à sombra do seu companheiro Franco Basaglia. O artigo discute sua obra a partir do livro “Mujer, Locura y Sociedad”, passando por três temas centrais: a instituição psiquiátrica, a compreensão de gênero e a saúde mental da mulher.



Posteriormente apresentamos o artigo **Feminismos e Abordagem Centrada na Pessoa: Possibilidades de Diálogo entre Duas Áreas do Conhecimento**, no qual Larissa dos Reis Stella (Universidade de São Paulo) busca identificar possíveis pontos de encontro entre os Feminismos e a Abordagem Centrada na Pessoa, apontando para uma sinergia e complementariedade entre ambas, naquilo que se empenham por mudanças na ordem do sistema que impõe violências. E, por fim, temos o artigo intitulado **Relações Amorosas Intersubjetivas e o Desenvolvimento Humano: Implicações para a Clínica**, de Stephan Malta Oliveira (Universidade Federal Fluminense). O autor procura mostrar como as relações amorosas intersubjetivas, são fundamentais para o desenvolvimento humano. Partindo da Fenomenologia da Vida, traz discussões de Michel Henry, Jean-Luc Marion, Michael Balint e Robert Stolorow.

O número ainda traz a tradução de um manuscrito de Elisabetta Basso (Università degli Studi di Pavia, Lombardia, Itália) por José Olinda Braga (Tradutor, Universidade Federal do Ceará), intitulado **Jaspers e Binswanger – Um Debate sobre Fenomenologia e Psicanálise (1913-1924)**. O artigo apresenta e discute os textos do debate que opôs, entre 1913 e 1914, Karl Jaspers e Ludwig Binswanger sobre o tema do “método estrutural” em psicopatologia, buscando mostrar as formas diversas que os dois autores têm de adotar a fenomenologia a partir da recepção da psicanálise freudiana na primeira década do séc. XX.

Finalizamos com uma bela e necessária homenagem a um dos nossos grandes pensadores, que deixa – além de suas discussões filosóficas, notadamente aquelas que associamos a Martin Buber – muitas saudades. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves & Renato Kirchner (da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil), caminharam passos ao lado desse grande nome, e aqui lhe resgatam memórias que precisam ser registradas, em **Filosofia: Educação, Bioética e Religião – Uma Homenagem ao Prof. Newton Aquiles von Zuben (1942-2024)**.

Com isto, desejamos a todos ótimas reflexões!

Yuri Ferrete  
Adriano Furtado Holanda  
(Editores)

Número finalizado em 15 de outubro de 2025





## EDITORIAL

Phenomenology has been expanding within the Brazilian academic context, reflecting increasingly in-depth studies in the fields of Philosophy, Religious Studies, and Mental Health, as well as an increasingly intense association with diverse clinical practices. This points both to the investigative potential of phenomenology and to the breadth of its ideas.

With this issue, the journal *Phenomenology, Humanities and Sciences* publishes a collection of articles that reflects this diversity. We begin with the text **Conscious and Unconscious in a Phenomenological Key**, by Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), which discusses the conscious and unconscious dimensions of mental life. For this discussion, the text draws on the tradition of psychology prior to Husserl, namely Lipps and Brentano, and then describes the unconscious dimension from the conceptual framework of phenomenology.

Next, we present the article by Carlos Morujão (Portuguese Catholic University, Portugal), entitled **Significados Subjetivos e Valores Normativos na Filosofia da Ação Humana de Alfred Schutz**. Originally published in English, it now appears as a translation for the Portuguese-speaking public, discussing Schutz's explanation of human action, drawing on the ideas of Max Weber and Husserl. It seeks to discuss the relationship between the subjective meaning of an action and the objective criteria (legal and ethical) according to which any action can be evaluated; and the relationship between an actor and his fellow human beings who share the same system of relevances and act within the same normative structure.

Subsequently, we present **From Husserlian Mereology to the Phenomenological Consistency of the Pure Ego**, by Sanqueilo de Lima Santos, Maisa Marcia Sousa do Rosário & Augustus Oliveira Miranda Nogueira (all from the State University of Santa Cruz, Ilhéus, Brazil). The article seeks to explore the themes that link Husserlian mereology – a branch of logic that studies the relationships between parts and the whole – highlighting the presence of the epoché method and the notion of worldly transcendence.

Next, we present the manuscript **The Role of Affectivity in Practical Philosophy**, by Jessica María Arango Lopez (Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colombia). The article begins with an exposition of the concept of affectivity proposed by Michel Henry, in order to understand its central role in practical philosophy and, subsequently, to address the meaning of life, defined from the perspective of Viktor Frankl.

Following this, we present the research entitled **Religiosity/Spirituality in Mental Health Contexts: Brazilian Production in the Last Ten Years**, authored by Kleucielen Frota Ponte de Oliveira, Alessandra Fagundes Furtado de Melo & Marta Helena de Freitas (from the Catholic University of Brasília). This important review recovered 89 productions, predominantly empirical and qualitative, pointing to the relevance of the debate in the training of psychology and related fields.

The article **Medard Boss, Life and Work: The Search for an Understanding of the Human Being**, by Paulo Eduardo R. A. Evangelista (Federal University of Minas Gerais), provides an overview of the physician who, associated with Heidegger, formulated modern Daseinsanalysis, post-Binswanger, covering his life and work, as well as recovering his writings and his 70-year memoir. Following this, another important figure is highlighted in the manuscript **Gender, Mental Health and Psychiatric Institution in the Work of Franca Ongaro Basaglia**, authored by Camila Muhl, Jasmine Silva Saraiva, Mariana Baccule Brandão & Marina Zminko Kurchaidt (from FAE University Center, Curitiba, Brazil). In this text, Franca Ongaro Basaglia is presented as one of the leaders of the deinstitutionalization movement for psychiatric patients in Italy, even though she remains largely unknown to the national public, overshadowed by her partner Franco Basaglia. The article discusses her work based on the book "Woman, Madness and Society", addressing three central themes: the psychiatric institution, the understanding of gender, and women's mental health.

Next, we present the article **Feminisms and Person-Centered Approach: Possibilities of Dialogue between Two Areas of Knowledge**, in which Larissa dos Reis Stella (University of São Paulo) seeks to identify possible points of convergence between Feminisms and the Person-Centered Approach, pointing to a synergy and complementarity between both, in their commitment to changes in the system that imposes violence. And finally, we have the article entitled **Intersubjective Love Relationships and Human Development: Implications for Clinical Practice**, by Stephan Malta Oliveira (Federal Fluminense University).



The author seeks to show how intersubjective love relationships are fundamental for human development. Starting from the Phenomenology of Life, he brings in discussions by Michel Henry, Jean-Luc Marion, Michael Balint, and Robert Stolorow.

This issue also includes the translation of a manuscript by Elisabetta Basso (Università degli Studi di Pavia, Lombardy, Italy) by José Olinda Braga (Translator, Federal University of Ceará), entitled **Jaspers and Binswanger – A Debate on Phenomenology and Psychoanalysis (1913-1924)**. The article presents and discusses the texts of the debate that opposed Karl Jaspers and Ludwig Binswanger between 1913 and 1914 on the theme of the "structural method" in psychopathology, seeking to show the diverse ways in which the two authors adopted phenomenology based on the reception of Freudian psychoanalysis in the first decade of the 20th century.

We conclude with a beautiful and necessary tribute to one of our great thinkers, who leaves behind – in addition to his philosophical discussions, notably those we associate with Martin Buber – many memories. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves & Renato Kirchner (from the Pontifical Catholic University of Campinas, Brazil) walked alongside this great name, and here they recall memories that need to be recorded, in **Philosophy: Education, Bioethics and Religion – A Tribute to Professor Newton Aquiles von Zuben (1942-2024)**.

Very good reading!

Yuri Ferrete  
Adriano Furtado Holanda  
(Editors)

Issue finalized on October 15, 2025





# CONSCIENTE E INCONSCIENTE EM CLAVE FENOMENOLÓGICA

10.62506/phs.v6i33.325

Conscious and Unconscious in a Phenomenological Key

PEDRO M. S. ALVES\*

Consciente e Inconsciente em Clave Fenomenológica

**Resumo:** Este artigo trata das dimensões consciente e inconsciente da vida mental. Distingo o sentido transitivo da consciência, estar consciente de algo, intencionalidade, do sentido adjetival ou adverbial, estar consciente ou conscientemente direcionado a algo. Mostro que um ato intencional pode ser consciente ou inconsciente no segundo sentido e argumento que, a partir dessa posição, podemos formular boas perguntas sobre o que é a consciência e sua função na vida mental. Para alcançar esse resultado, começo enquadrando o tópico na tradição da psicologia anterior a Husserl, ou seja, Lipps e Brentano, e, em seguida, descrevo a dimensão inconsciente a partir do aparato conceitual da fenomenologia.

**Palavras-chave:** Fenomenologia, Consciência, Inconsciente, Intencionalidade, Vida Mental.

**Abstract:** This article deals with the conscious and unconscious dimensions of mental life. I distinguish the transitive sense of consciousness, being conscious of something, intentionality, from the adjectival or adverbial sense, being conscious or consciously directed towards something. I show that an intentional act can be conscious or unconscious in the second sense and argue that, from this position, we can ask good questions about what consciousness is and its function in mental life. To achieve this result, I begin by framing the topic in the tradition of psychology before Husserl, namely Lipps, and Brentano, and then describe the unconscious dimension from the conceptual apparatus of phenomenology.

**Keywords:** Phenomenology, Consciousness, Unconscious, Intentionality, Mental Life.

**Resumen:** Este artículo aborda las dimensiones consciente e inconsciente de la vida mental. Distingo el sentido transitivo de consciencia (ser consciente de algo, intencionalidad) del sentido adjetivo o adverbial (ser consciente o estar conscientemente dirigido hacia algo). Demuestro que un acto intencional puede ser consciente o inconsciente en el segundo sentido y argumento que, desde esta perspectiva, podemos plantearnos preguntas relevantes sobre qué es la consciencia y su función en la vida mental. Para lograr este resultado, comienzo por enmarcar el tema en la tradición de la psicología anterior a Husserl, concretamente Lipps y Brentano, y luego describo la dimensión inconsciente desde el aparato conceptual de la fenomenología.

**Palabras Clave:** Fenomenología, Consciencia, Inconsciente, Intencionalidad, Vida Mental.

\* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal. Email: psalves2@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5259-9367>



Die Sachen selbst warten noch auf uns...

## 1. Consciente e Inconsciente em Retrospectiva

Começo com esta pergunta: Tem uma teoria satisfatória da vida mental de incorporar uma dimensão inconsciente?

Tal pergunta remete para outra e só pode ser respondida à sua luz: Que é, então, ser ou estar consciente?

Uma teoria do inconsciente supõe uma delimitação da vida mental consciente, e vice-versa. Trata-se, pois, de perguntas que se conjugam e que só em conjunto poderão ser tratadas.

O conceito de *inconsciente* não é estranho para os psicólogos. Não me estou referindo ao conceito psicanalítico de “inconsciente”, mas a uma mais trivial incorporação do princípio analítico de uma vida mental não-consciente na investigação psicológica.

Já em 1896, Theodor Lipps, antes de Freud publicar o seu primeiro trabalho sobre a interpretação dos sonhos (onde, aliás, se lhe refere elogiosamente), havia dado uma célebre conferência de encerramento do Congresso Internacional de Psicologia, em Munique, intitulada “O Conceito de Inconsciente na Psicologia”. Aí, começava com a asserção terminante de que a questão do inconsciente não é tanto *uma* questão psicológica, mas mais *a* questão da Psicologia (Lipps, 1896: 1).<sup>1</sup> No mesmo tom assertivo, a conferência terminava com estas palavras: “O conceito do inconsciente na Psicologia [...] não é nem hipotético nem místico, mas antes a expressão para factos comprovados”, para logo de seguida acrescentar que um tal conceito “inclui, ao mesmo tempo, a renúncia explícita a assunções metafísicas em Psicologia, a adesão consistente ao ponto de vista psicológico da observação, a confissão modesta de não ser capaz de fazer tudo e, finalmente, a convicção da regência necessária da Psicologia pura nas questões de Psicofisiologia” (Lipps: 1896, 18).<sup>2</sup> Lipps tinha aqui em mente a sua obra decisiva de 1883, *Factos Fundamentais da Vida Anímica*, onde justamente tal conceito positivo fora introduzido no trabalho analítico-descritivo da observação psicológica, em efectiva abstracção de quaisquer pressupostos metafísicos, ou seja, para ele, sem rebater o psíquico, tanto o consciente como os seus processos inconscientes, sobre o substrato fisiológico da vida mental, à maneira para ele bem conhecida de Wundt e de Fechner (Lipps: 1896, 4-6).

Com a tese do inconsciente, Lipps não está afirmando a existência de qualquer conteúdo de consciência (*Bewusstseinsinhalt*) inconsciente, o que seria uma contradição nos próprios termos. Está, antes, pondo-se de um ponto de vista dinâmico e afirmando que os conteúdos conscientes emergentes têm, em muitos casos, uma génese em processos que não são conscientes e que, no entanto, pertencem ainda ao campo da vida mental. Como afirma nessa obra, “As actividades que geram o conteúdo da consciência são também inconscientes.” (Lipps, 1883: 33). Um exemplo notável de Lipps é o da rejeição liminar de uma opinião que ouvimos, sem nos apercebermos da cadeia de representações passadas que estão na base dessa espontânea rejeição actual (Lipps: 1896, 10).<sup>3</sup> Ele designa-as como “representações potenciais” (*potentielle Vorstellungen*, Lipps: 1896: 11). No entanto, o termo é talvez impróprio, porque tais representações estão activas e são a motivadoras do acto actual de rejeição, enquanto o potencial é simplesmente algo virtual e, por isso, ineficaz. Para o dizer de uma forma que Lipps rejeitaria provavelmente, mas que se aproxima do que pretendo aqui defender, trata-se verdadeiramente de representações *actuais* mas *inconscientes*, de tal modo que a vida mental é, tal como Lipps afirmara acerca do “Eu real”, a unidade de conteúdos conscientes e inconscientes.

Se olharmos para o outro lado da cena psicológica coeva, encontramos a Psicologia descritiva de Brentano e, com ela, uma posição diametralmente oposta quanto à questão do inconsciente em Psicologia. Como é bem sabido, Brentano examina *ex professo* o problema da admissibilidade, ou não, do conceito de inconsciente num longo capítulo da sua *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico*, publicada em 1874. A sua posição de base pode ser bem apreendida nas seguintes três asserções:

1 „Die Frage, mit der es dieser Vortrag zu thun hat [die der Begriff des Unbewussten], ist weniger eine psychologische Frage, als die Frage der Psychologie.“

2 „Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie, so sagte ich oben, sei weder hypothetisch noch mystisch, sondern Ausdruck für feststehende Tatsachen. Er zugleich in sich schließt den ausdrücklichen Verzicht auf metaphysische Annahmen in der Psychologie, die konsequente Festhaltung des psychologischen Standpunktes der Betrachtung, das bescheidene Bekenntnis des Nicht-alles-Könnens, endlich die Ueberzeugung von der nothwendigen Führerschaft der reinen Psychologie in den Fragen der Psychophysiologie.“

3 „Ich höre einen Satz aussprechen. [...] Nehmen wir an, ich verhalte mich ablehnende. Frage ich mich nun nachträglich, was diese Ablehnung oder Verneinung stammt ihrem besonderen affektiven oder Stimmungscharakter bedingte, so finde ich: das Bedingende war nicht ein einzelner Gedanke, der meinem Bewusstsein in Augenblick der Ablehnung vorgeschwebt hätte, sondern eine unabsehbare Fülle von Erfahrungen und Erlebnissen, von belehrenden und erzieherischen Einflüssen; kurz ein Tausenderlei von Vorstellungen, die mir im Laufe meines Lebens zu Teil geworden sind.“



1. A marca distintiva do psíquico é a *intencionalidade* (a consciência de...).
2. Todo acto intencional *está consciente*.
3. Esta consciência é uma *autoconsciência*

A própria palavra comumente usada por Brentano para a intencionalidade, *Bewusstsein von...*, *consciência-de...*, sugere a ideia que toda consciência transitiva de qualquer coisa deverá ela própria *estar consciente*, *bewusst sein*. Trata-se de duas coisas diferentes, porém. Uma, é a direcção intencional para um objecto ou conteúdo, portanto, a consciência-de em sentido transitivo; outra, é o sentido adjectivo, estar-consciente, ou o que também poderemos chamar o sentido adverbial: estar *conscientemente* dirigido para um objecto. No primeiro sentido, a negação da consciência seria, obviamente, uma supressão da própria intencionalidade: uma consciência-de que *não é* consciência é um nada. No entanto, o sentido adverbial permite a sua negação. De facto, tem sentido a pergunta de saber se o acto intencional, enquanto consciência de qualquer coisa, é *consciente* ou *inconscientemente* realizado. Por exemplo, particularizando o termo “consciência-de”, na percepção de X, não tem sentido falar de uma não-percepção (não-consciência) de X; mas tem todo o sentido saber se a percepção de X é *consciente* ou *inconscientemente* realizada.

A resposta de Brentano é subtil e matizada. Por um lado, reconhece que uma consciência (de) inconsciente não é uma *contradictio in adjecto*. Escreve:

Muitas pessoas abanam a cabeça perante esta pergunta. Assumir uma consciência inconsciente [*ein unbewusstes Bewusstsein*] parece-lhes absurdo. E também psicólogos eminentes, como, por exemplo, Locke e John Stuart Mill, querem ver aí uma contradição imediata. Só quem prestar atenção às determinações anteriores dificilmente julgará isso. Reconhecerá que aquele que levanta a questão de saber se existe uma consciência inconsciente não está a ser ridículo da mesma forma que aquele que queira saber se existe um vermelho não vermelho. Uma consciência inconsciente não é mais uma *contradictio in adjecto* do que uma visão não vista. (Brentano: 1874, 133)<sup>4</sup>

Por outro, dá o passo decisivo de interpretar esta consciência em sentido adverbial *intencionalmente*, ou seja, como uma segunda forma de intencionalidade ou consciência em sentido transitivo. Desse modo, este estar-consciente assume o sentido de estar dirigido sobre um segundo objecto. Qual? O próprio *acto* intencional. Assim, para ele, todo acto dirigido primariamente para um objecto ou conteúdo está secundariamente dirigido para si próprio: a *intentio recta* conjuga-se com uma *intentio obliqua*, e assim desponha essa tese brentaniana de fundo de que toda consciência-de está não só consciente, mas também que essa segunda consciência é uma autoconsciência. Como todos saberão, para a óbvia objecção de que o segundo acto também deveria estar consciente e assim sucessivamente, numa regressão ao infinito, Brentano giza uma mereologia que distingue as partes separáveis (*die ablösbaren Teile*) e as partes puramente distintivas (*die bloss distinktionellen Teile*), não-separáveis, de um todo. A unidade das *intentiones recta* e *obliqua* num mesmo acto é, para ele, justamente um caso de partes simplesmente distintivas.

Assim, à pergunta sobre o inconsciente, Brentano pode responder com um peremptório “Não”. Embora conceptualmente possível, toda a vida psíquica *está* consciente. Ela é para si própria *transparente*, *auto-delimitada* e *imediatamente dada* numa percepção interna, que é indubitável, ou seja, como hoje se diz, na perspectiva da “primeira pessoa”. Com isso, ele retoma a tradição dualista cartesiana, que define o mental pela autoconsciência, ao mesmo tempo que afasta outras conceptualizações modernas do inconsciente, tais como as célebres “pequenas percepções” e as “percepções inapercebidas” de Leibniz. Surpreendentemente só para alguns, Kant é também um subscritor desta tese que Brentano exclui.

## 2. Pode haver uma teoria fenomenológica do inconsciente?

A Fenomenologia de Husserl seguiu a via da Psicologia descritiva de Brentano, antes de se reformular como uma filosofia transcendental. Significa isso que ela tem de partilhar o mesmo “horror ao inconsciente”? A visão mais tradicional da fenomenologia husserliana vai nesse sentido: a Fenomenologia é um estudo reflexivo das vivências (*Erlebnisse*), tal como elas se dão na certeza apodíctica do *ego* adquirida pela redução transcendental, as quais são a base para uma variação destinada a obter leis eidéticas puras relativas a uma vida de consciência em geral e seus correlatos intencionais. Como Husserl reconheceu nas *Meditações Cartesianas*, a certeza *apodíctica* do “eu sou” e a certeza *adequada* não se sobrepõem (Husserl, 1950: 62-63). Isso significa que a vida de consciência nunca está em totalidade presente para si própria, mas, pelo menos *prima facie*, não significa abrir as portas para uma dimensão subterrânea, inconsciente, da vida subjectiva. Aliás, Jean-Paul Sartre haveria de levar esta fascinação cartesiano-brentaniana a um ponto extremo no seu ensaio sobre *A*

<sup>4</sup> „Mancher wird über eine solche Frage den Kopf schütteln. Ein unbewusstes Bewusstsein anzunehmen, scheint ihm absurd. Und auch bedeutende Psychologen, wie z. B. Locke und J. S. Mill, wollten darin einen unmittelbaren Widerspruch erblicken. Allein wer auf die vorangehenden Bestimmungen achtet, wird kaum mehr so urtheilen. Er wird erkennen, dass, wer die Frage erhebt, ob es ein unbewusstes Bewusstsein gebe, nicht in ähnlicher Weise lächerlich fragt, wie einer, der wissen möchte, ob es eine nicht-rothe Röthe gebe. Ein unbewusstes Bewusstsein ist so wenig als eine ungesehene Sehen ein Contradictio in adjecto.“





*Transcendência do Ego*, ao manter a ideia de uma transparência total da consciência para si própria, a ponto de fazer do *ego*, enquanto pólo dos actos (o “*Je*”), dos estados e das qualidades (“*Moi*”) uma unidade constituída *pela e para* a consciência na reflexão que ele designa como “impura”, e não o *sujeito* da consciência. Por mor da total transparência, a consciência não diz sequer “eu”, pois “tudo é claro e lúcido na consciência”. O eu, com a sua “opacidade”, não é um “habitante” da consciência, dado que ela “[...] é pura e simplesmente consciência de ser consciência [de um] objecto” e nada mais (Sartre: 2003, 98).<sup>5</sup> Não admira o quão Sartre foi um estrénuo opositor da ideia de inconsciente.

Há ventos contrários dentro da própria fenomenologia, porém. Referir-me-ei apenas a três casos notáveis, porque tocam em aspectos que pretendo desenvolver de seguida.

O primeiro é de um fenomenólogo provindo, não por acaso, do círculo formado pelos ex-alunos de Lipps em Munique: Moritz Geiger. Num longo ensaio intitulado “Fragmento sobre o Conceito de Inconsciente e a Realidade Psíquica”, publicado em 1921 no *Jahrbuch*, de que era co-editor, Geiger aponta incisivamente a limitação de fundo da “psicologia das vivências” (*Erlebnispsychologie*) de feição brentaniana. Logo nas primeiras páginas, afirma: “Não faltaram vozes a apontar a contradição entre a riqueza da vida mental [ou “vida anímica”: *seelisches Leben*] e os resultados pobres e esquemáticos da sistemática da Psicologia das vivências” (Geiger: 1921, 3). Mais à frente no seu ensaio, explica onde reside a pobreza da psicologia das vivências. Ela tem, em sua opinião, que ver com o modo como se delimita o campo temático de um estudo da mente. Trata-se, em suma, de confundir o *ponto de partida* com o *objecto* da Psicologia: “A proposição trivial de que a investigação começa com a vivência de consciência é transformada na proposição [...] doutrinária de que a vivência de consciência representa o domínio de realidade da Psicologia.” (Geiger: 2021, 12). É assim que, como sublinha,

Se esta direcção psicológica chega a reconhecer um psíquico que não é uma vivência – um inconsciente, portanto –, é apenas para preencher as lacunas na conexão da consciência: só a sucessão de vivências, mesmo que pressuponha um inconsciente, continua a ser importante para ela – as vivências devem ser descritas e sistematizadas. Esta psicologia das vivências é comparável a uma ciência natural que não descreve os acontecimentos reais da natureza objectiva, mas apenas a sucessão contingente dos campos de percepção que se apresentam a uma pessoa. (Geiger: 2021, 5)<sup>6</sup>

O segundo caso notável é Eugen Fink, assistente de Husserl na última fase de sua carreira. Na edição da Husserliana de *A Crise das Ciências Europeias*, o editor, Walter Biemel, inseriu um apêndice ao §. 46, cujo título é justamente “Suplemento de Fink sobre o problema do inconsciente”. A ideia de fundo é notável. A oposição entre vida consciente e inconsciente, nomeadamente o da “psicologia das profundezas” (*Tiefenpsychologie* – uma alusão talvez a Freud e Adler), está baseada numa *ingenuidade* na compreensão desses conceitos. Nesse contexto, o debate sobre se a vida consciente é o cerne da vida mental ou apenas uma sua dimensão fundada (*eine fundierte Dimension*) faz apelo a fenómenos disponíveis em atitude natural – como a vigília, a experiência, a acção deliberada, ou os casos opostos do sono, desmaio, ou de ser arrastado por impulsos obscuros, etc. – que, no entanto, carecem de uma elucidação de princípio no quadro da fenomenologia transcendental. Tal ingenuidade baseia-se, pois, numa lacuna ou omissão (*Unterlassen*) de análise intencional. E essa omissão transforma-se na ilusão de que a vida consciente é algo de *imediatamente dado* na experiência natural, tal como a vida dita inconsciente o seria também. Eis, portanto, aqui a ideia de fundo de Fink: Se considerarmos numa análise fenomenológico-transcendental o emaranhado sem fim de implicações intencionais, os horizontes, as sedimentações de sentido que envolvem cada acto intencional consciente, verificaremos quão ilusória e ingénuo é a ideia de que a vida de consciência está imediatamente dada e patente para os próprios sujeitos que a protagonizam – o mito da imediatez e da completa transparência para si próprio cai, assim, por terra. Como diz, “não sabemos o que a consciência é”. A completa auto-explicação da subjectividade é o sistema da fenomenologia transcendental. A que está apresentada no texto de *A Crise* é, na expressão de Fink, apenas o A-B-C da análise intencional. Ela move-se no terreno da *consciência* (*Bewusstsein*) e põe por vez primeira a descoberto o que ser-consciente ou a “consciencialidade” (*Bewusstheit*) significa. Só a partir desse ponto de vista poderá, de seguida, o problema transcendental do ser-inconsciente (*Unbewusste*) vir a ser delimitado no seu sentido e, correlativamente, poderá ser ponderado o problema de saber se o inconsciente pode ser metodologicamente alcançado através dos instrumentos da analítica intencional. Como Fink afirma no fecho do seu curto, mas incisivo texto:

<sup>5</sup> « Le Je transcendantal c’est la mort de la conscience. En effet, l’existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est conscience d’elle-même. C’est-à-dire que le type d’existence de la conscience c’est d’être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi en tant qu’elle est conscience d’un objet transcendant. Tout est donc claire et lucide dans la conscience : l’objet est en face d’elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d’être conscience de cet objet, c’est la loi de son existence. »

<sup>6</sup> „Wenn diese psychologische richtung überhaupt noch ein Psychisches anerkennt, das nicht Erlebnis ist - ein Unbewusstes, also - so geschieht es doch nur, um die Lücken, im Bewusstseinszusammenhang auszufüllen: allein die Aufeinanderfolge der Erlebnisse bleibt ihr, auch wenn sie ein Unbewusstes annimmt, als Wichtige -, die Erlebnisse solle beschreiben werden und systematisiert. Diese Erlebnispsychologie ist einer Naturwissenschaft vergleichbar, die nicht das reale Geschehen in der objektiven Natur beschreibt, sondern nur die Aufeinanderfolge der zufälligen Wahrnehmungsfelder, die sich einem Menschen darbieten.“



Enquanto a exposição do problema do inconsciente for determinada por uma tal teoria implícita da consciência, ela é, em princípio, filosoficamente ingénua. Só *depois* de uma análise *explícita* da consciência poderá o problema do inconsciente ser em geral posto. No entanto, só no processo de domínio desta problemática se tornará claro se o “inconsciente” é explicitável pelos meios metodológicos da análise intencional. (Fink: 1976, 475)<sup>7</sup>

O terceiro caso notável é o próprio Husserl. De facto, ninguém foi mais atento a fenómenos da vida de consciência que transgridem o paradigma brentariano da Psicologia dos actos e das vivências. Se bem que tenha mantido até o fim a ideia de um sujeito senhor e absolutamente consciente de si próprio, que vive numa auto-responsabilidade total, ninguém se adentrou mais fundo nas dimensões subjacentes da vida subjectiva: a passividade, tanto a estética, como a passividade oréctica dos impulsos (*Trieb intentionalität*) e a “instintiva”, como ainda a dimensão da passividade tímica dos sentimentos e emoções. Acresce a isso o foco cada vez maior na alternância entre vida desperta e vida dormiente (*waches und dumpfes Leben*), a teoria fenomenológica, apenas esboçada, das habitualidades, as sedimentações de sentido que actuam surdamente no *ego* do presente vivo, bem como o tecido complexo da rede de implicações intencionais (*intentionale Implikationen*) envolvidas em cada acto intencional consciente. Ou seja, na expressão feliz de Moran, todas aquelas “experiências em que o *ego* se encontra a si mesmo sem saber bem como a elas chegou” (Moran: 2017, 8). Husserl trata esta dualidade a partir dos conceitos tradicionais de um eu da “liberdade” ou “espírito” e de um eu da “natureza”. Num passo de *Ideias-II*, escreve: “Se tomarmos, portanto, o *ego* pessoal no seu contexto de desenvolvimento, encontramos dois estratos [...]: o mais elevado é o especificamente espiritual, o estrato do *intellectus agens*, o *ego* livre como *ego* de actos livres [...]. Este *ego* especificamente espiritual, como sujeito de actos espirituais, [...] encontra-se dependente de um *fundo obscuro* de traços de carácter, disposições originais e ocultas, por sua vez dependentes da natureza” (Husserl, 1976: 276).<sup>8</sup>

É, no entanto, num outro apêndice de *Ideias-II* que Husserl vai directo à dimensão que tenho como crucial para uma teoria fenomenológica da vida mental. Como proporei de seguida, a minha descrição não entende o par consciente-inconsciente em sentido adjectivo em alternativa ou em hierarquia, mas antes como uma dualidade de *momentos sempre operantes, concomitantes e interactuantes* na complexão de conjunto da vida mental. O texto de Husserl reza assim:

Em todo caso, todo o “eu-faço mecânico” é simples natureza. Um impulso sensorial surge, o impulso de fumar, por exemplo; pego num charuto e acendo-o, enquanto a minha atenção, as actividades do meu *ego*, na verdade, o meu ser-afectado consciente é bastante diferente: sou estimulado por pensamentos, sigo-os, examino-os activamente, aprovo-os, desaprovo-os, etc. Aí, temos afecções do *ego* e reacção “inconscientes”. O ser-afectado vai para o *ego*, mas não para o *ego* desperto do voltar-se para “consciente”, da ocupação, etc. O *ego* está constantemente vivendo no meio de sua “história”, todas as suas vivacidades [*Lebendigkeiten*] anteriores declinaram e continuam a ter efeito, em tendências, em ideias ocorrentes, transformações ou semelhanças de vivacidades anteriores, novas formações fundidas em conjunto a partir dessas semelhanças, etc. – tal como na esfera da sensibilidade primordial, cujas formações também pertencem ao meio do *ego*, à sua posse actual e potencial. (Husserl: 1976: 338)<sup>9</sup>

### 3. A estrutura da mente: consciência e inconsciência

No texto que acabo de citar, Husserl vai direito ao ponto que me interessa sublinhar. A expressão “eu mecânico” não será a mais feliz. Melhor seria, de facto, denominar esses processos como as “automaticidades da vida mental”. Na verdade, todos as conhecemos. Por exemplo, nos jogos que exigem rapidez e destreza, o sistema perceptivo-motor actua muito mais rapidamente que a consciência. Tal acontece também quando dirigimos absortos em pensamentos, de modo que, chegados ao nosso destino, mal ou quase nada lembramos das vicissitudes de nossa viagem. No entanto, estivemos atentos a tudo e dirigimos o automóvel com sucesso a partir dessas rotinas aprendidas. Só quando qualquer coisa no caminho não pode ser resolvida por elas,

<sup>7</sup> „Solange die Exposition des Problems des Unbewussten durch eine solche implizite Theorie über das Bewusstseins bestimm ist, ist sie prinzipiell philosophisches naïv. Erst *nach* eine *expliziten* Analytik des Bewusstseins kann das Problem des Unbewussten überhaupt gestellt werden. In der arbeitsmäßigen Bewältigung dieses Problems aber wird es sich allein zeigen, ob das “Unbewusste” mit den methodischen Mitteln der intentionalanalyse auslegbar ist.“

<sup>8</sup> „Nehmen wir also das persönliche Ich in seinen Entwicklungszusammenhänge, so find wir zwei Stufe [...]: die höhere ist die spezifisch geistige, die Schicht des intellectus agens, des freien Ich als Ich der freien Akte [...]. Dieses spezifisch geistige Ich, als Subjekt der Geistesakte, die Persönlichkeit, findet sich abhängig von einem dunkeln Untergrunde von Charakteranlagen, ursprünglichen und verborgenen Dispositionen, andererseits abhängig von der Natur.“

<sup>9</sup> „Jedenfalls bloße Natur ist alles “mechanische Ich-tue”. Es regt sich ein sinnlicher Trieb, der Trieb etwa zu rauchen, ich greife zur Zigarre und zünde sie an, während meine Aufmerksamkeit, meine Ichtätigkeiten, ja mein bewusstes Affiziertsein ganz so anders ist: mich regen Gedanken an, ich folge ihnen nach, ich verhalte mich zu ihnen aktiv prüfend, billigend, missbilligend etc. Da haben wir „unbewusste“ Ichafektionen und Reaktion. Das Affizierende geht auf das Ich, aber nicht auf das wache, auf das Ich der „bewussten“ Zuwendung, Beschäftigung etc. Immerfort lebt das Ich im Medium seiner „Geschichte“, alle seine früheren Lebendigkeiten sind herabgesunken und wirken nach, in Tendenzen, in Einfällen, Umbildungen oder Verähnlichungen frühere Lebendigkeiten, aus solchen Verähnlichungen zusammengeschmolzenen neuen Gebilden etc. - ganz wie in der Sphäre der Ursinnlichkeit, deren Gebilde auch zum Ichmedium, zu seiner aktuellen und potentiellen Habe gehören.“





salta todo o processo motor e perceptivo para o campo da consciência, para que tomemos uma decisão. O mesmo acontece sempre na nossa vida mental, por exemplo, na constante regulação do corpo, na percepção e resposta imediatas, enquanto nosso campo de consciência está direccionado para outros temas. Na verdade, a mente como que processa em *paralelo* um conjunto de rotinas simultâneas, com fraca interconexão. A *integração* e a organização *serial* são apenas relativas a uma parte e têm que ver com o que designamos como a “vida consciente” de um eu. Mais a mais, há um constante vai-e-vem entre as duas dimensões: processos conscientemente aprendidos tornam-se rotinas que desempenhamos inconscientemente; dimensões passivas, como a vida pulsional e emocional, podem irromper subitamente no campo da experiência consciente. O sonambulismo é um caso extremo em que a vida consciente parece ter-se eclipsado, o que não obsta a que os sonâmbulos deambulem, pratiquem actos habituais, estereotipados, e mesmo, como aconteceu já, consigam dirigir. Tudo isso são casos de *vida mental* sem a nota do “ser-consciente”.

Contudo, a casuística é aqui inapropriada. Necessitamos de uma delimitação conceptual da estrutura da mente, para que tais processos, conscientes ou inconscientes, sejam convenientemente categorizados e postos em seu devido lugar.

A seguinte categorização é simplesmente um primeiro esboço. Encontramos:

1. Um estrato *passivo* cujas configurações são simplesmente encontradas de antemão na vida activa do *ego* – ele comporta elementos sensíveis que denominarei “*estésicos*” (de *αἰσθησις*), elementos que têm que ver com o fundo emocional e de sentimentos, que denominarei “*tímico*” (de *θυμός*) e a dimensão impulsiva, desiderativa e volitiva, que designarei por “*orética*” (de *ὁρεξις*). A pré-doação *estésica*, com as suas formas internas de configuração de conteúdos que afectam o *ego* e a que ele dá livre curso, ou não, foram estudados por Husserl nas suas lições sobre *gênese passiva* (Husserl: 1966). Dos campos *orético* e *tímico* não há qualquer abordagem de conjunto, mas encontram-se textos incisivos no conjunto de manuscritos publicados em três volumes com o título *Estudos sobre a Estrutura da Consciência* (Husserl: 2020), particularmente nos segundo e terceiro volumes (o quarto é um apêndice de crítica textual).
2. Os actos de intencionalidade volitiva, valorativa e, na base, perceptiva, que podem ganhar complexidade crescente, com complexidade sintáctico-categorial, até a objectividades de entendimento e ao juízo sob a forma do “*em geral*” (*überhaupt*). Esta “*genealogia*” está bem apresentada na obra organizada por Landgrebe, com base nos textos de Husserl, intitulada *Experiência e Juízo* (Husserl: 1999).
3. O sucedâneo do “*objecto indirecto*” da psicologia de Brentano: a vivência (*Erlebnis*) ou o ser-vivido (*erlebt*) enquanto tal, onde se aloja, na ortodoxia husserliana, algo como uma autoconsciência pré-reflexiva e não-objectual (voltarei a este ponto já de seguida).
4. Finalmente, um dispositivo de auto-recuperação da vida mental, a recordação, a par da auto-antecipação na expectativa (casos de “*presentificação tética*” – *thetische Vergegenwärtigung*); bem como um outro de auto-objectivação temática: a reflexão (*Reflexion*).

Relativamente ao ponto 3 acima, o que encontramos por todo lado – na esteira de Husserl, aliás – é a tese de que os objectos são intencionados, mas os actos, eles próprios, são vividos, isto é, não estão co-presentes como objectos secundários à maneira de Brentano, mas estão, outrossim, dados numa forma pré-objectiva e pré-reflexiva de autoconsciência. Este sentido da *vivência* tem obviamente que ver com o que comecei por definir como “consciência” em sentido adjectivo ou adverbial: o estar *conscientemente* intencionalmente dirigido para um objecto X.

Há, porém, aspectos profundamente problemáticos nesta concepção da vivência, do viver e do vivido.

Primeiro, os actos, e também os estados, estão dados a *quem*? Trata-se do que comumente se designa como o “*dativo da manifestação*”. Se se responder: para o sujeito que os *vive* e assim os tem como *seus*, uma nova pergunta nos surge, inevitavelmente: como caracterizar, então, esse sujeito? Se, para evitar assumir que a vivência é já um *objecto* para um eu, coisa que é insustentável, respondermos: “esse sujeito define-se simplesmente como *aquele que continuamente vive em seus actos e estados*”, andaremos manifestamente num círculo: afirmamos um sujeito *para* as vivências dizendo que ele é o sujeito *das* vivências. As vivências são vividas por *mim* e eu sou *aquele* que vive as vivências. Já Lipps tinha topado com esta circularidade na sua conferência sobre Psicologia. Escreveu: “Não é aceitável definir o psíquico como pertencente ao sujeito ou ao ‘eu’, e depois voltar a definir o sujeito como a conexão do psíquico ou do ‘eu’.” (Lipps: 1896, 5-6).<sup>10</sup>

Em segundo lugar, há uma questão de princípio. Poderemos afirmar que, por uma lei de essência, todo e qualquer acto (ou estado) tem *necessariamente* de ser vivido? Isso seria assim se um acto intencional ou um estado, *sem* um vivenciar concomitante, fosse inconcebível. No entanto, vendo de perto, não parecer ser esse o caso. O conceito de intencionalidade é uma unidade genérica que contém vários tipos ou espécies. Assim, por exemplo, dizer “há uma percepção de X” e “há uma intencionalidade perceptiva de X” são equivalentes, na medida em que

<sup>10</sup> „[...] Die Psychologie habe zu Gegenständen ihrer Betrachtung die Bewusstseins*erlebnisse*. Hierin liegt die Beziehung zu einem, der erlebt [...]. Natürlich darf nicht gesagt werden, das Ich oder Subjekt sei der Zusammenhang der Vorstellung oder der psychischen Tatsachen. Dies hieße im Kreise drehen und mit dem Fragenden sein Spiel treiben. Was eine „Vorstellung“ oder ein psychischer Tatbestand sei, dies ist ja eben die Frage, um sich handelt. Es geht nicht an, das Psychische als das dem Subjekt oder „mir“ Zugehörige, und dann wiederum das Subjekt als den Zusammenhang des Psychischen oder „mir“ Zugehörigen zu definieren.“



“percepção” é uma espécie do género “intencionalidade” (ou *Bewusstsein*, no sentido transitivo de *Bewusstsein von etwas*). No entanto, *Erlebnis*, vivência, *não é* género para actos intencionais ou estados. Isso torna-se flagrante quando o exprimimos verbalmente. Dizer “quero X” não é equivalente a “tenho a vivência de querer X”. Na realidade, as duas asserções têm não só objectos diferentes (ou o X, querido, ou a vivência) como também não se implicam mutuamente: de que a frase “há um querer ou desejar X” seja verdadeira não se segue que a frase “há uma vivência de querer ou desejar X” seja verdadeira também. A lição é crucial para o meu ponto. Ela reza assim: um acto ou um estado podem existir como factos mentais sem que tenham necessariamente de ser vividos ou, o que é por ora o mesmo para nós, sem que tenham necessariamente de estar conscientes em sentido adjectivo. Um acto ou uma volição sem vivência, ou “autoconsciência”, não é, portanto, uma impossibilidade nem lógica nem de essência: *inconscientemente* querer ou visar X. Stumpf era da mesma opinião: “A sua possibilidade lógica [de actos não acompanhados por autoconsciência] não pode ser negada, uma vez que não surge qualquer contradição interna se a característica da consciência for eliminada e o restante complexo de características for conservado” (Stumpf: 1939, 339).<sup>11</sup> Lembremos o “eu mecânico” de Husserl, que, sob um impulso “inconsciente” mas efectivo, começa fumando sem que se aperceba do que faz, para só depois tomar consciência do que está fazendo. Ou consideremos o caso em que, súbito, nos damos conta de que estamos emocionalmente alterados – uma ansiedade, por exemplo – sem que nos tivéssemos apercebido disso até então.

Se me concederem este ponto, estar-me-ão concedendo que o ser-vivido (*erlebt Sein*) não é um ingrediente por essência sempre presente e, portanto, um acompanhante necessário de todo e qualquer acto ou estado mental. Estar-me-ão concedendo, assim, um conceito fenomenológico de *inconsciente*. Com isso, estar-me-ão concedendo, também, uma nova via fenomenológica de acesso ao fenómeno do *estar-consciente*.

Na verdade, em vez de partirmos do princípio de que a consciência é algo óbvio, laborando no pressuposto cartesiano e brentariano – erróneo – de que vida mental e consciência são o mesmo, é a partir de um conceito fenomenológico de *inconsciente* que as boas perguntas sobre a consciência podem, por fim, ser feitas. Que é, então, estar-consciente em sentido adjectivo? Que elementos são aportados à vida mental pelo facto de conteúdos seus estarem ou devirem conscientes?

O ponto central desta pergunta tem que ver com a tese de que essa consciência em sentido adjectivo ou adverbial seria uma *autoconsciência*. Mas será mesmo que estar *conscientemente* visando X significa, *eo ipso*, estar consciente da consciência de X, numa espécie de embrionária reflexão, uma *Reflexion-im-Ansatz*, na expressão de Gerd Brand (Brand: 1955, 74)? Penso que não. Desde logo, ao ver uma árvore e ouvir o canto de um pássaro, por exemplo, não *aparecem* “concomitante ou lateralmente” o próprio *ver* e *ouvir*. Essa diplopia intencional era a tese de Brentano, que afastei (repetindo, aliás, Lipps: 1896: 5<sup>12</sup>). Como Husserl bem compreendeu, os *actos e sua temporalidade imanente* só na reflexão são constituídos *qua* objectos. Antes dela, não há essa dualidade no haver-consciência de qualquer coisa. Que é, então, estar *conscientemente* ouvindo o canto do pássaro e vendo a árvore? É estar *ciente* disso? Certamente. Mas *ciente como*? Porque o próprio fazer-experiência *aparece* impressionantemente a si próprio como *presente* numa consciência interna? É essa a tese de Zahavi, que assimila consciência interna e consciência do tempo: estar internamente consciente de ver e ouvir significa, na sua leitura, que o ver e ouvir se auto-manifestam como vivências *agora ocorrendo* na estrutura proto-impressional, retencional e protencional do tempo imanente. Como escreve, “Antes da reflexão, não há consciência de objectos internos e não há distinção entre a consciência pré-reflexiva das vivências [*experiences*] e consciência interna do tempo, dado que a última é simplesmente um novo termo para a primeira” (Zahavi: 2010, 336).

Concordo com esta equiparação da consciência interna com a consciência do tempo, embora, como o próprio Zahavi sublinha, Husserl tenha tergiversado neste ponto. No entanto, concordo com ela com uma dupla qualificação.

Primeiro, o que *aparece* na consciência do tempo *não são* as próprias fases proto-impressionais e retencionais. Em verdade, essas constituem o *agora*, mas não são elas próprias nem “agora”, nem “antes”, nem “depois” (são o quase-fluxo da “consciência absoluta”, que na verdade não é “fluente” – *nunc stans*). O que *aparece* como *agora* é a própria árvore e o canto do pássaro em num campo de *simultaneidade objectual*, que os põe em conjunto numa só e única consciência do presente. É isso, em minha opinião, o que estar *conscientemente* visando isto e aquilo significa: a *abertura de um campo unitário de presença*, sob a forma de um “agora” que põe em conjunto uma multiplicidade de objectos intencionais, com sua “cauda” de passado e de futuro. Esta consciência não é, *prima facie*, uma *autoconsciência*. Bem pelo contrário, se seguirmos o curso de sua intencionalidade própria, o que encontramos é a abertura de uma experiência de mundo num agora de simultaneidade objectiva que sempre deflui. Assim, embora concorde com Zahavi na equiparação entre consciência interna e consciência do tempo, não o sigo na sua insistência numa *autoconsciência intrínseca* à própria experiência,

11 „Unbewusste im strengen Sinne würden wir solche, *unbemerkt*, Zustände oder Tätigkeiten nennen, die zwar im übrigen den Charakter der uns bekannten psychischen Funktionen, also den Vorstellens, Urteilens, Fühlens, Wollens trügen und ihren Gesetzen folgten, aber nicht von dem mindesten, noch so schwachen Bewusstsein begleitet wären, und durch keinerlei Anstrengung der Aufmerksamkeit weder während ihres Stattfindens, noch nachher ins Bewusstsein gerufen werden könnten. Ob es solche gibt, ist bekanntlich eine viel umstrittene Frage. Ihre logische Möglichkeit kann nicht bestritten werden, da keine innerer Widerspruch entsteht, wenn das Merkmal des Bewusstseins gestrichen und der übrige Merkmalkomplex beibehalten wird.“

12 „Hier wäre alles ohne Weiteres klar, wenn wir außer dem Dasein des Empfundenen, Vorgestellten, Gedachten, auch noch das Empfinden, Vorstellen, Denken oder kurz die psychischen „Akte“ unmittelbar erlebten. Aber solche Akte gibt es in Wahrheit in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht. Wenn irgend etwas, dann gehört der Akt oder Vorgang des Vorstellens, die Art, wie es gemacht wird, dass ein Vorgestelltes für mich da ist, in das Reich des Unbewussten.“



que representa algo como uma “auto-manifestação” impressional, irrelativa e intransitiva (Zahavi: 2003: 173), por sobre o defluir concreto da experiência de um campo objectual de presença. Trata-se, a meu ver, de uma duplicação: a consciência *é* consciência (de um campo de presença): ela não precisa de se “auto”-manifestar para o ser. Aliás, essa tese foi objecto de uma discussão crítica contundente (ver Coate: 2018). Para lá disso, se formos para lá dos manuscritos de Bernau sobre o tempo, de cuja lição Zahavi se afasta para mostrar que Husserl tem uma outra e melhor opinião, encontraremos num texto preparatório da *Obra Sistemática*, complementado em 1932, o que parece ser a posição final de Husserl sobre uma putativa “auto-manifestação” do fluxo. Aí, Husserl assertivamente (se bem que com hesitações) afirma que a auto-manifestação do fluxo de consciência é uma operação do eu-fenomenologizante e não do próprio fluxo enquanto tal, ou seja, que a auto-manifestação pertence ao eu que, objectivando, abre o campo da experiência transcendental. Escreve:

Mas aqui é preciso ter em mente que o “desvendamento” transcendental da vida originária, na questão regressiva, é uma realização [*Leistung*] do ego transcendental fenomenologizante e desenvolvido, e que é uma questionação regressiva a partir do mundo constituído, que contém o ego como mundanamente constituído. [...] Na actividade reflexiva subsequente, novamente objectivando, vejo e digo: À essência do fluxo de vivências, que em si mesmo não executa uma temporização [*Zeitigung*] real e não é uma correspondente realização da consciência, pertence a minha possibilidade constante de lhe infundir intencionalidade, por assim dizer. *Mas a temporização real não é a do fluxo enquanto fluxo, mas antes a minha, do ego transcendental-fenomenológico.* (Husserl: 2002, 184)<sup>13</sup>

Daqui provém a minha segunda modificação da tese de Zahavi. Como estou, então, ciente da vida de consciência, se toda a temporização e auto-manifestação é já obra da reflexão? Justamente porque, ao lado das coisas que estão dadas, eu próprio me apareço nessa experiência sob dois aspectos conjugados: ela é *para mim* na medida em que eu *nela apareço* como centro psico-somático criador da unidade de um ponto-de-vista. Não “vejo” meu ver e meu ouvir: eu *sou* aquele para quem as coisas se mostram deste ponto-de-vista ou perspectiva – a minha subjectividade (constituída, “mundana”) lê-se, em negativo, no modo como as coisas estão presentes para mim, enquanto unidade psico-somático-física. Para lá deste ponto de vista, há ainda que dizer que as coisas aparentes estão atravessadas por predicados de valor e direcções volitivas: é assim que me apareço como sujeito concreto de um mundo que tem sentido *para mim*. Como Sartre escreveu numa frase lapidar, quando corro apressado atrás do bonde, não há autoconsciência sob a forma “eu corro atrás do bonde”, mas simplesmente consciência de mim próprio *na* consciência intencional “bonde-devendo-ser-apanhado” (Sartre: 2003, 102<sup>14</sup>). Lipps vira também incisivamente esse ponto quando escreveu:

O perceber, o representar, o pensar é a existência para mim do que é percebido, representado, pensado, ou: as percepções, representações, pensamentos são o que é percebido, representado, pensado, na medida em que é algo que me pertence ou ao sujeito, uma coisa *subjectivamente real*.<sup>15</sup>

Se for correcto o que acabo de dizer, então o estar *conscientemente* dirigido sobre objectos significa a sua posição *conjunta* num *agora* omni-envolvente que a todas conjuga num único campo de presença.

Reitero, então, a pergunta: Que impacto tem este haver-consciência sobre a vida mental? Antes de me ocupar desta questão na próxima e última parte, há que dizer que essa dimensão que tentei pôr a descoberto tem que ver com o que Aron Gurwitsch, desde sua tese de doutoramento, em 1929, até seu *opus magum* de 1964 (ver Gurwitsch, 1964, 2010), tentou descrever sob a designação de *campo de consciência* (*Bewusstseinsfeld*, *field of consciousness*).

## 4. Consciência e Inconsciência na vida mental

A consciência é uma dimensão superior e altamente diferenciada da vida mental. A primeira nota que a caracteriza é dupla: *integração* e *centralização* – integração de vários elementos e sua centralização num único “espaço de trabalho”, que Gurwitsch designou como “campo de consciência”. Há, porém, que ser mais preciso neste ponto. Os resultados de Gurwitsch são um bom ponto de partida. Desde logo, *que* elementos são constantemente integrados? Na base, retirando formas complexas sobrevenientes, são integrados elementos relativos ao sentido do corpo próprio (*somatic self*), ao mundo perceptivo envolvente (*physical world*) e pensamentos,

13 „Aber hier ist zu bedenken, dass die rückfragende transzendente „Enthüllung“ des ursprünglichen Lebens eine Leistung des transzendentalen, phänomenologisierenden, entwickelten Ich ist und Rückfrage ist von der konstituierten Welt aus, die das Ich als weltlich konstituiert enthält. [...] In nachkommender reflektiver Aktivität, wieder vergegenständlichender, sehe ich und sage ich: Zum Wesen des Erlebnisstromes, der in sich keine eigentliche Zeitigung vollzieht und keine entsprechende Bewusstseinsleistung ist, gehört meine ständige Vermöglichkeit, ihm Intentionalität sozusagen einzuflößen. Aber die wirkliche Zeitigung ist nun nicht die des Stromes als Stromes, sondern meine, des transzendental-phänomenologischen Ich.“

14 « Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives ou répulsives, mais *moi*, j'ai disparu, je me suis anéanti. »

15 „Nur dass etwas „für mich“ da ist, davon freilich habe ich ein unmittelbares Bewusstsein. Das Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, ist das Dasein des Wahrgenommenen, Vorgestellten, Gedachten für mich, oder: die Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken sind das Wahrgenommenen, Vorgestellte, Gedachte, sofern es ein mir oder dem Subjekt Zugehöriges, ein *subjektiv Wirkliches* ist.“



*motivados* ou simplesmente *ocorrentes*, acrescentarei eu (*psychic self*). Estes elementos estão sempre presentes, embora a sua intensidade possa variar. Quando estamos, por exemplo, absortos em pensamentos abstractos, o sentido do corpo próprio e do mundo perceptivo torna-se residual. Se, porém, estamos praticando uma actividade física intensa, como pedalar ou nadar, são os pensamentos e o mundo envolvente que se retraem no campo de consciência, mundo perceptivo envolvente que, por sua vez, assume uma função dominante quando nos envolvemos na simples contemplação de um objecto, como uma obra de arte ou uma paisagem. Mais ainda: a centralização não é indiferenciada; ela tem uma estrutura interna. Gurwitsch viu com acuidade que a centralização tem um núcleo que concita a atenção, que ele designou por *tema*, e um conjunto de objectos relevantes para o tema, que designou por *campo temático*, enquanto outros, muitos outros, são completamente ocasionais e sem relevância para tema e campo temático, os quais ele, seguindo certamente o conceito de *fringe* de James, designou como a “margem” e o seu “halo” (Gurwitsch, 1964: 10). Se, digamos, o tema é dirigir uma viatura nova numa cidade desconhecida, os movimentos corporais ligados ao acto de dirigir, bem como pensamentos motivados sobre localização e caminhos a seguir, bem como a percepção dos objectos envolventes, pertencem ao campo temático, enquanto, por exemplo, um som ocasional na rua, uma certa sensação de dor no braço ou pensamentos ocorrentes sobre outros objectos fazem parte das margens do campo de consciência, pois são irrelevantes no sentido de poderem variar sem alterar quer o tema quer o campo temático. Tudo isto, acrescente-se, tem um dinamismo interno. Um elemento do campo temático pode tornar-se tema; um elemento da margem também o pode – por exemplo, um som de fundo em crescendo até o ponto de se tornar perturbador e converter-se ele próprio em tema. Ou um elemento súbito, não existindo previamente no agora do campo de consciência, pode nele surgir e modificar-lhe a estrutura, como o inesperado ribombar de um trovão ou um clarão de luz.

O campo de consciência é, assim, uma estrutura de elementos concomitantes, dados na simultaneidade de um “agora” objectivo. Qual o seu impacto na vida mental?

Trata-se de um poderoso dispositivo de *conexão*. Ele correlaciona elementos somáticos, elementos perceptivos e pensamentos, motivados ou ocorrentes. Daí que, se bem que sua forma capital seja a de um “agora” inclusivo, ele seja também gerador de um “aqui”, orientador da posição do corpo próprio no mundo circundante. Este sistema do *aqui-agora*, que suporta o campo de consciência, torna possível a descoberta de relações entre os elementos co-dados, a aprendizagem rápida, a flexibilidade na adaptação a novas circunstâncias e a decisão. A um nível superior, ele permite ainda processos de recordação e antecipação, imbricados na estrutura fluente do “agora”, bem como actos de reflexão e, no caso de seres dotados de linguagem, processos de reporte da vida mental e de autodescrição.

Estas funções ligadas à consciência têm, portanto, um efeito decisivo sobre a vida mental. No entanto, não são *toda* a vida mental. Se quisermos voltar aos termos de Husserl, elas têm que ver com a *vida desperta* (*waches Leben*). Há, porém, a cada momento, processos que não irrompem no sistema do aqui-agora *consciente*, mas que são constantemente operantes e essenciais para o plexo de conjunto da vida mental. Chamemos-lhe a *vida soturna* (*dunkles Leben*) da mente. Eles não são o *oposto* da vida desperta ou o ponto onde ela se anula, como o sono profundo, o desmaio ou o coma. São, antes, processos sempre efectivos que *permeiam e suportam* a vida desperta. Lembremos o “eu mecânico” de Husserl, que tem um impulso não consciente para fumar e repentinamente se descobre com um charuto na boca. Trata-se de um exemplo sugestivo, mas apenas de um vislumbre da complexidade da vida mental. De facto, a cada momento, há processos que decorrem em paralelo, com fraca integração, relativos à regulação do corpo próprio, a rotinas perceptivo-motoras e a associações passivas orécticas e tímicas que irrompem súbito na mente desperta (*quando e se irrompem*) sob a forma de pensamentos *ocorrentes*, isto é, não-motivados nem pelo tema, nem pelo campo temático, nem pelas margens da consciência. Para o ver, basta lembrar o célebre exemplo de Armstrong do condutor de camião (Armstrong: 1997, 723).<sup>16</sup> Ele dirige absorto nos seus pensamentos. A sua mente desperta está “em outro lugar”. No entanto, executa todas as manobras para dirigir, vê os sinais, trava ou acelera, sem que tenha uma consciência disso. São simplesmente rotinas há muito aprendidas que decorrem em paralelo com a constante propriocepção do corpo, da sua posição, da inclinação nas curvas, ou mesmo do ardor permanente que sente num dedo. Terminada a viagem, é capaz de descrever o fluxo temporal de seus pensamentos, mas tem uma visão turva sobre o que fez quando dirigia. Lembra, por exemplo, que viu uma senhora passeando um cachorro, de um automóvel vermelho que o ultrapassou a grande velocidade, mas é incapaz de lhes dar uma posição temporal bem definida em conexão com os pensamentos do seu fluxo de consciência. Tudo isso ocorre e está operante nessa dimensão que designei como vida “soturna” da mente. Ela é tão essencial como a vida desperta. Na verdade, se tudo o que se passa na nossa mente fosse apenas aquilo de que estamos cientes no “fluxo de consciência” e que podemos, por isso, recordar, reflectir e reportar, o nosso conteúdo mental seria de tal modo pobre que não conseguiríamos lidar com o mundo circundante.

Termino com uma observação que reputo importante. Esta consciência em sentido adverbial ou adjetivo não é uma forma embrionária de reflexão, uma *autoconsciência*, mas apenas a prepara. De facto, para que um acto reflexivo de ordem superior tenha lugar, tem de haver um acto de ordem inferior com a propriedade de pertencer ao centro consciente do Aqui e Agora. A reflexão incide sobre estes conteúdos pois eles são

<sup>16</sup> Em sua análise do exemplo, Armstrong afirma que a consciência que falta aqui é a “introspecção”. Como é visível, discordo dessa afirmação, embora isso seja irrelevante para o exemplo em apreço.





os que são internamente objectiváveis e reportáveis. Isto também marca o limite da reflexão: Os conteúdos mentais sem esta propriedade são inalcançáveis, exceto através da forma indireta de auto-imputação sob a forma “tenho de ter tido X para me encontrar no estado Y” (tive de ter o impulso de fumar para me dar agora conscientemente conta de que estou fumando). Assim, ao contrário de Brentano, a consciência não é autoconsciência, mas antes uma função superior da vida mental, através da qual alguns conteúdos que entram no centro do Aqui-Agora recebem uma elaboração adicional por um destacamento sob contraste e uma ligação mútua com outros conteúdos mentais. O primeiro erro consiste em confundir a totalidade da vida mental com os poucos conteúdos que são selectivamente trazidos para esta função superior da consciência no sentido adverbial. De facto, o conteúdo mental como um todo é mais amplo do que esse conteúdo mental consciente, que é apenas uma parte da totalidade da vida mental. O segundo erro está, em consonância com o primeiro, em tomar esse conteúdo estreito do fluxo de consciência como um reino fechado em si mesmo, como algo que tem uma unidade autónoma. Dar este último passo equivale a pressupor que há sempre uma autoconsciência sub-reptícia a acompanhar toda a vida mental, pois, neste caso, para a vida mental, *ser* uma unidade equivale a ter consciência dela *como* unidade. Daí a ilusão cartesiana, que marcou época, de que um processo mental é definido pela consciência de o ter no próprio momento em que ocorre. De facto, para pensarmos na mente consciente como uma unidade separada ou autónoma, temos de pensar nela como sendo sempre autoconsciente. Portanto, apenas os processos mentais com a propriedade da consciência constituem a “mente” nesta visão ilusória e, em última análise, pobre. No entanto, se, como para Descartes, pensar é saber que se pensa (*“penser c'est savoir qu'on pense”*), e se o pensamento é o atributo essencial da mente, então há que sustentar que *“l'âme pense toujours”* e, consequentemente, cair no absurdo de pressupor que há sempre uma autoconsciência, mesmo quando não há vida desperta nem intencionalidade ou atenção conscientes. À sua maneira, Brentano também não escapou a esta ilusão: A autonomia descritiva da sua psicologia baseava-se inteiramente neste pressuposto de que só o que é consciente é mental ou que tudo o que é mental é autoconsciente, de modo que a mente era um domínio autónomo, uma tese que, para ele, estava ao serviço de uma agenda metafísica e teológica mais velada. De facto, o último capítulo planeado (o sexto, nunca escrito, aliás) da sua Psicologia seria dedicado à “imortalidade da alma”.

Nestas concepções, actua sub-repticiamente um pressuposto teológico e metafísico. Ele reza assim: o que define a vida subjectiva é a consciência de si. Para mim, a vida mental consciente é apenas o ponto mais alto da vida de uma mente que está indissociavelmente ligada à dimensão somática e física. A mente é uma *função* de um organismo vivo. Se partirmos, assim, de baixo para cima, não teremos de fechar a vida subjectiva, mental, sobre si própria, como se ela se auto-sustentasse e pudesse ser isolada numa autoconsciência omni-abrangente.

Se perscrutarmos a origem remota deste pressuposto, talvez sejamos remetidos para a célebre visão aristotélica da substância divina. Ela define-se como νόησις νοήσεως νόησις, “pensamento do pensamento pensamento” (Aristóteles: 1982, 638; 1074b 34-35), num total encapsulamento onfálico, como se a forma mais alta de vida, a do vivente perfeito (το τέλειο ζώο), consistisse em contemplar eternamente... seu próprio umbigo!

Será que este deus estaria *consciente*?

## Referências

- Aristóteles (1982) – *Metafísica de Aristóteles*. Edición Trilingüe. Madrid: Editorial Gredos.
- Armstrong, David (1997) – “What is Consciousness?” In N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. Cambridge: MIT Press, pp. 721-728.
- Brand, Gerd (1955) – *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Brentano, Franz (1874) – *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Coate, Matthew (2018) – “Time, or the Mediation of the Now: on Dan Zahavi’s ‘Irrelational’ Account of Self-Temporalization.” *Continental Philosophy Review*. V. 51, No. 4, pp. 565-591.
- Fink, Eugen (1976) – “Beilage zum Problem des Unbewussten”. In Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Geiger, Moritz (1921) – „Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. Ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus“. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4, pp. 1-137.



- Gurwitsch, Aron (1964) – *Field of Consciousness*. Duquesne: Duquesne University Press.
- Gurwitsch, Aron (2010) – *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology*. In *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*. Vol. II: Studies in Phenomenology and Psychology. Dordrecht: Springer (pp. 193-317).
- Gyemant, Maria (2018) – « Lipps et Freud. Pour une psychologie dynamique de l'inconscient ». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1, N° 97, pp. 27-48.
- Holanda, Adriano (2010) – “Notas para uma reflexão sobre a consciência e o inconsciente”. *Revista de Abordagem Gestáltica*. XVI (1): pp. 45-53.
- Husserl, Edmund (1950) – *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976) – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1986) – *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1999). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Meiner, Verlag für Philosophie.
- Husserl, Edmund (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Teilbände I-IV. Cham. Springer.
- Lipps, Theodor (1883). *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn: Verlag von Max Cohen & Sohn.
- Lipps, Theodor (1896). „Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie“. III. *Internationaler Congress für Psychologie in München*. München: Verlag von J. F. Lehmann, pp. 1-19.
- Moran, Dermot (2017). “Husserl’s Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious.” In Dorothée Legrand and Dylan Trigg (eds), *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Cham: Springer Nature.
- Sartre, Jean-Paul (2003). *La transcendance de l’ego*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Stumpf, Carl (1939). *Erkenntnislehre*. Band I. Leipzig: Verlag vom Johann Ambrosius Barth.
- Zahavi, Dan (2003). “Inner Time Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness.” In *The New Husserl. A Critical Reader*, Don Welton (ed.), Bloomington: Indiana University Press, pp. 157-180.
- Zahavi, Dan (2010). “Inner (Time-)Consciousness.” In D. Lohmar & I. Yamaguchi (eds.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Cham: Springer, pp. 319-339.

Recebido em 22.10.2024 – Aceito em 12.05.2025



# SIGNIFICADOS SUBJETIVOS E VALORES NORMATIVOS NA FILOSOFIA DA AÇÃO HUMANA DE ALFRED SCHUTZ

10.62506/phs.v6i33.326

Subjective Meanings and Normative Values in Alfred Schutz's Philosophy of  
Human Action

CARLOS MORUJÃO\* \*\*

Significados subjetivos y valores normativos en la filosofía de la acción humana  
de Alfred Schutz

**Resumo:** Em sua explicação da ação humana, Alfred Schutz recorre principalmente à noção de significado subjetivo de Max Weber e à noção de tipo de Husserl. Para ele, o significado subjetivo parece mais importante para entender a ação humana do que o fato de os atores sociais internalizarem valores normativos. Assim, a validade tem a ver principalmente com projetos de ação, com expectativas cumpridas (ou não cumpridas) e com o estoque de conhecimento disponível, juntamente com o sistema de relevâncias do ator. Isso levanta dois problemas schutzianos característicos: 1) a relação entre o significado subjetivo de uma ação e os critérios objetivos (a saber, os jurídicos e os éticos) segundo os quais qualquer ação pode ser avaliada; 2) a relação entre um ator e seus semelhantes seres humanos que sem dúvida compartilham o mesmo sistema de relevâncias e agem na mesma estrutura normativa. Neste artigo, pretendo oferecer uma análise dessas questões, recorrendo principalmente ao livro de Schutz, de 1934, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, e a alguns manuscritos inéditos.

**Palavras-chave:** Ação Humana; Schutz; Significado Subjetivo; Valores Normativos.

**Abstract:** In his explanation of human action Alfred Schutz resorts mainly to Max Weber's notion of subjective meaning and Husserl's notion of type. For him subjective meaning seems more important to understand human action than the fact that social actors internalize normative values. Accordingly, validity has mainly to do with projects of action, with fulfilled (or unfulfilled) expectations and to the stock of knowledge available, along with the actor's system of relevances. This raises two characteristic Schutzian problems: 1) the relation between the subjective meaning of an action and the objective criteria (namely, the juridical and the ethical ones) according to which any action can be evaluated; 2) the relation between an actor and his fellow human beings that arguably share the same system of relevances and act in the same normative framework. In this paper, I intend to offer an analysis of these issues, resorting mainly to Schutz's 1934 book *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, and in some unpublished manuscripts

**Keywords:** Human Action; Schutz; Subjective Meaning; Normative Values.

**Resumen:** En su explicación de la acción humana, Alfred Schutz recurre principalmente a la noción de significado subjetivo de Max Weber y a la noción de tipo de Husserl. Para él, el significado subjetivo parece más importante para entender la acción humana que el hecho de que los actores sociales interioricen los valores normativos. En consecuencia, la validez tiene que ver principalmente con los proyectos de acción, con las expectativas cumplidas (o incumplidas) y con el acervo de conocimientos disponibles, junto con el sistema de pertinencias del actor. Esto plantea dos problemas schutzianos característicos: 1) la relación entre el significado subjetivo de una acción y los criterios objetivos (a saber, el jurídico y el ético) según los cuales cualquier acción puede ser evaluada; 2) la relación entre un actor y sus semejantes que podrían compartirse el mismo sistema de pertinencias y actuar en el mismo marco normativo. En este artículo, me propongo ofrecer un análisis de estas cuestiones, recurriendo principalmente al libro de Schutz de 1934 *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, y en algunos manuscritos inéditos.

**Palabras clave:** Acción Humana; Schutz; Significado subjetivo; Valores normativos.

\* Universidade Católica Portuguesa, Email: carlosmorujao@ucp.pt . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9943-8229>

\*\* Originalmente publicado em inglês: Morujão, Carlos (2023). Subjective Meanings and Normative Values in Alfred Schutz's Philosophy of Human Action. *Phenomenology and Mind* 24:130-139. Doi: DOI: 10.17454/pam-2410 (Versão para o português por Yuri Ferrete, Universidade de Lisboa/Pontifícia Universidade Católica do Paraná).



## 1. Significado e Ordem

Em sua explicação sobre a ação humana, Alfred Schutz recorre principalmente a significados subjetivos e tipos, e não a normas. Para ele, o significado subjetivo parece mais importante do que o fato de que os atores sociais internalizam valores normativos. Isso acarreta enormes consequências para sua teoria da validade, na medida em que seja possível encontrar uma em seus escritos<sup>1</sup>, e para os procedimentos metodológicos aos quais ele recorre para compreender os motivos. Na análise de Schutz, a validade está principalmente relacionada aos projetos de ação, às expectativas cumpridas (ou não cumpridas) e ao estoque de conhecimento disponível para um ator social. No entanto, Schutz pensava – corretamente, creio eu – que não há diferença especial, do ponto de vista lógico, entre agir de acordo com uma norma e agir de acordo com expectativas baseadas em tipos, ou seja, expectativas fundamentadas na forma como pessoas e instituições se comportaram em condições normais no passado (Schutz, 1996b, p. 101). Se estou planejando viajar de avião, seguirei as mesmas normas de segurança que estou acostumado a seguir em minhas viagens aéreas anteriores; se estou viajando de avião pela primeira vez, posso pedir, na agência de viagens, um folheto com as normas de segurança. Em ambas as situações, meu comportamento provavelmente será o mesmo. As ações humanas ocorrem, na maioria das vezes, dentro de um quadro de valores normativos éticos e jurídicos. Além disso, quase sempre são *Zweckrational*, como costumava dizer Max Weber, ou seja, estão em conformidade com uma escolha racional dos meios para alcançar um fim preestabelecido. Talvez isso não seja verdade para todas as ações humanas, mas analisá-las dessa maneira nos permite compreender melhor os casos anômalos, que poderiam ser rotulados como "irracionais". A análise de todas essas questões e da forma como Schutz as aborda é o tema do meu artigo.

Schutz trata da ação humana e do quadro normativo em que ela ocorre por meio de uma análise do papel desempenhado pelas habitualidades e idealidades, dois conceitos fenomenológicos de extrema importância nos escritos do último Husserl.<sup>2</sup> Com a ajuda desses conceitos, Schutz enfatiza a importância da estrutura temporal da consciência para a compreensão da ação humana. As habitualidades e idealidades vêm primeiro; as normas vêm depois, na análise de Schutz. As habitualidades estão relacionadas às experiências passadas e, de certa forma, ligam-se aos motivos do tipo "porque"; as idealidades, por outro lado, dizem respeito às realizações futuras das expectativas e devem ser entendidas como motivos "para".

Schutz estava plenamente consciente da importância das normas, mas creio que, nesse ponto específico, ele foi influenciado pela opinião do filósofo japonês do direito Tomoo Otaka, que veio à Europa no início dos anos 1930 para estudar fenomenologia com Husserl e desenvolveu uma conexão intelectual e amigável com Schutz. De fato, Otaka ressaltava que a agência humana é muito mais determinada por um "sentimento da lei" peculiar a um povo do que pela perspectiva de coerção em caso de violação. Esse sentimento constituía, para Otaka, a garantia imediata da eficácia da lei (Schutz, 1996c, pp. 218-219).

No entanto, enquanto Husserl recorre às habitualidades, em primeiro lugar, para explicar a experiência solipsista, abrindo o campo do que ele chamará de "síntese passiva", para Schutz, as habitualidades estão relacionadas às bases culturais da experiência intersubjetiva, isto é, à experiência de um ser humano socializado. No que diz respeito à maneira de abordar o papel das normas no comportamento individual, o conceito de habitualidade pode ser de grande ajuda. As normas sociais, jurídicas e éticas não precisam ser especificamente inculcadas; nós as aprendemos – ou, pelo menos, uma parte importante delas – em nossa convivência no mundo da vida com outros seres humanos. Nossas avaliações de estados de coisas, de eventos e dos comportamentos das pessoas são amplamente condicionadas por esse tipo de aprendizado. Isso significa que não é apenas o mundo que tomamos como garantido; em condições normais, o agente também toma como certo que outros seres humanos agirão da maneira apropriada nas circunstâncias adequadas. Esse é o papel desempenhado pelas idealizações. Nunca podemos ter certeza de que alguém agirá da maneira apropriada, mas esperamos que ele ou ela o faça e, na maioria das vezes, temos confiança de que nossa expectativa será cumprida. O que está de acordo com uma norma social tende a ser repetido indefinidamente.<sup>3</sup>

1 A preocupação de Schutz com a validade se relaciona, acima de tudo, com questões epistemológicas da validade universal e necessária nas proposições das Ciências Sociais. É o mesmo problema que as ciências físicas também enfrentam. Schutz enfatizou o fato de que ambas podem possuir validade universal e necessária para o domínio da invariância dos comportamentos humanos que estabelecem, mas não validade a priori. Schutz limitou o uso de declarações a priori ao reino transcendental da filosofia. As ciências sociais têm um caráter mundano, e a validade de suas declarações deve ser restrita ao mundo dos fenômenos mundanos (Schutz, 1996b, p. 103)

2 Nos trabalhos publicados de Husserl, o conceito de habitualidade pode ser encontrado nas *Meditações Cartesianas*, de 1931, e o conceito de Idealização na *Lógica Formal e Transcendental*, de 1929. Schutz já usa o seu conceito de idealidade em 1932 no trabalho *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*. A definição destes dois conceitos serão dadas à seguir.

3 Primeiro, não posso fazer o mesmo para sempre (nem meus semelhantes) já que estou condenado a morrer; mas isso significa apenas que a estrutura temporal da lei é diferente da estrutura temporal da vida de um homem e de seu fluxo de consciência. Em segundo lugar, as normas





## 2. “Motivos porque” e “Motivos para”.

Para mostrar o que pode ser uma ação segundo normas, começarei com uma análise da estrutura geral da agência humana. Três aspectos devem ser considerados. Primeiro, os projetos de ação possuem um caráter temporal que reflete a estrutura temporal da consciência; segundo, as ações não têm necessariamente o mesmo significado para os agentes e para os observadores; terceiro, a reflexão sobre a ação humana realizada pelas ciências sociais e pela filosofia é um caso especial da reflexão que os próprios agentes fazem sobre o que realizaram; além disso, a primeira deve dar conta da segunda.

Schutz diferenciou dois tipos de motivos para a ação: os motivos “para” (“in-order-to”) e os motivos “porque” (“because-motives”). A distinção entre ambos só se tornará clara após uma análise da estrutura temporal da consciência. Os projetos de ação são subjetivos no sentido de que resultam de uma avaliação subjetiva do contexto da ação, da deliberação sobre os fins e sobre os meios. A ação, como diz Schutz, se desenrola no *modus futuri exacti*; ou seja, é sempre orientada para o futuro (Schutz, 1974, p. 116). Isso significa que o agente fantasia um estado de coisas futuro não apenas como alcançável, mas também como já realizado na imaginação. Esse caráter temporal implica que o agente está ciente de ter iniciado e concluído a ação e é capaz de reconhecer as fases entre o começo e o fim como seus próprios atos. Para explicar esse fato, Schutz recorre ao conceito husserliano de atos monotéticos; são um tipo especial de atos nos quais os eventos intencionados podem ser apreendidos de uma só vez, sem necessidade de analisá-los passo a passo em suas fases sucessivas.

Podemos considerar as normas como um tipo de estrutura que acompanha a escolha entre projetos de ação. Tratarei dessa questão mais adiante. Agora, apenas quero apontar o fato de que os quadros normativos nem sempre estão tematicamente presentes na mente do agente, o que não significa que estejam completamente ausentes. Frequentemente, as normas fazem parte de um estoque de conhecimento adquirido por meio da educação e da sedimentação de experiências passadas.

As Ciências Sociais pouco se preocupam com os motivos “para”, pois são difíceis de estudar cientificamente. No entanto, as Ciências Sociais podem estudar os motivos “porque” ou, retrospectivamente, analisar os fatores do passado (por exemplo, o histórico pessoal, o meio social do indivíduo, o ambiente) que levaram os indivíduos a se comportarem como o fizeram. Como os motivos “porque” são “objetivos”, eles podem ser estudados por meio de métodos científicos e tratados como um tipo especial de causa. Como as ações já ocorreram, as razões para elas são acessíveis tanto ao ator quanto ao cientista social. O cientista social, no entanto, tem pouca ou nenhuma preocupação com os motivos especificamente individuais. Seu objetivo principal é compreender os motivos típicos que levaram certos tipos de pessoas, em determinadas circunstâncias, a agir como agiram. Além disso, para Schutz, os motivos típicos identificados pelo cientista social não são o objetivo final de seu trabalho. Eles devem estar relacionados aos conceitos do senso comum do mundo da vida, se quiserem reivindicar alguma cientificidade. Schutz denominou essa relação como o *postulado da adequação* (Etzrodt, 2013, p. 31).

Os motivos “porque” têm suas raízes nas experiências vividas anteriormente por alguém, que determinam a situação biográfica presente do agente; juntas, essas experiências e seus resultados constituem o estoque de conhecimento disponível para compreender a situação presente. A distinção entre motivos “para” e motivos “porque” é central para a compreensão da teoria da ação de Schutz. Essa distinção nem sempre é fácil de entender, mas o seguinte exemplo pode ajudar. Suponham que eu diga: “o indivíduo A realiza a ação B para alcançar o estado de coisas C”. Estou falando de motivos “para”; suponho que A tenha uma certa representação de C e veja B como o meio mais seguro para alcançá-lo. A escolha de B é determinada pelo conhecimento disponível que A possui (Schutz, 1990, p. 20). No entanto, alguém também poderia dizer: “as circunstâncias X e Y explicam o fato de que A, querendo alcançar C, escolheu o meio B para fazê-lo”. Agora, estou falando de motivos “porque”. A diferença entre os dois pode agora ser compreendida. Quando falamos de motivos “para”, a linha que conecta B e C está direcionada ao futuro; no segundo caso, a linha que conecta C com X e Y está direcionada ao passado.

O observador e o agente não compartilham o mesmo ponto de vista. Enquanto está envolvido na ação, alguém não se concentra no que já realizou; por outro lado, ao agir, sempre se está produzindo algo realizado. (Estou cunhando a expressão “coisas realizadas” para me referir ao resultado das ações – as *Handlungen*, em alemão, em contraste com *handeln* –, que podem ser reconhecidas como ações próprias por um agente social.) Essa possibilidade se baseia no que Husserl, em suas *Lições sobre a Consciência do Tempo* de 1905, chamou de “dupla intencionalidade”. Isso significa que se pode olhar tanto para o fluxo das experiências vividas intencionalmente quanto para aquilo a que se dirigiu intencionalmente durante esse fluxo (William, 1973, p. 32). No primeiro caso, a pessoa se torna um observador de si mesma e deixa de ser apenas um agente.

Claro, alguém poderia argumentar que qualquer frase sobre um motivo “para” pode ser reformulada

---

podem mudar. Esse fato provavelmente implicará na necessidade de modificar a relação que Husserl estabelece (ou seja, na Lógica Formal e Transcendental) entre o “eu posso fazer de novo” e a outra idealização que ele rotula de “e assim por diante”. O primeiro é apenas o correlato subjetivo do segundo. Agora, se as normas podem mudar, o “e assim por diante” não tem a mesma validade nas ciências normativas como a jurisprudência (e talvez também nas ciências sociais) que tem nas ciências lógicas matemáticas formais



como uma frase sobre um motivo “porque”. Isso é verdade; no entanto, o oposto não ocorre. Isso fica evidente se pensarmos que, embora possamos dizer que alguém cometeu um assassinato porque cresceu em um ambiente violento, não podemos reformular essa frase sobre um motivo “porque” em uma frase sobre um motivo “para”.

Diferentemente dos motivos “porque”, os motivos “para” são sempre dados ao agente no próprio ato de agir. A pessoa está sempre consciente deles. Eles são uma orientação da ação para um evento futuro, acompanhada da realização de seus objetivos no tempo futuro perfeito. Por exemplo, se alguém me perguntar: “por que você saiu?”, minha resposta pode ser: “para encontrar meu amigo”. Os motivos “para” referem-se a um estado futuro que um ator deseja trazer à realidade por meio de suas ações, um estado futuro que ele imagina como já tendo sido realizado por essas ações. Caso contrário, ele nem sequer começaria a agir.

O que torna possível imaginar o resultado das ações que realizarei é o fato de que já executei ações semelhantes no passado em situações semelhantes, pelo menos de acordo com o conhecimento que tenho sobre a situação em que me encontro agora. Claro, não estou saindo de casa pela primeira vez. No entanto, como minhas experiências anteriores de sair para encontrar alguém foram bem-sucedidas, recupero o mesmo comportamento segundo a idealização “posso fazer isso de novo”. De um ponto de vista sociológico, não estou simplesmente saindo pela enésima vez; estou realizando um comportamento típico.

O motivo “para” é um conceito importante porque torna ainda mais clara a estrutura temporal da ação. Como vimos, uma ação é motivada, antes de tudo, por um resultado desejado, ou, em outras palavras, por um estado de coisas diferente, considerado preferível ao atual. Assim, é legítimo dizer que a ação se orienta para o futuro, visando cumprir uma expectativa.

Acredito que tenha ficado claro que os eventos devem ser “destacados” do fluxo da consciência para se tornarem claros para o agente e adquirirem significado. Esse processo de “destacar” um evento é o que chamei de “reflexão” acima.

### 3. Experiência e Normas Judicativas

As expectativas subjetivas (nos casos em que A espera que B se comporte de determinada maneira) podem derivar do fato de que os agentes sociais se conhecem. Se os agentes A e B são contemporâneos no mesmo ambiente cultural (mesmo que nunca tenham tido uma relação face a face, isto é, se não possuem laços familiares, amigáveis ou profissionais<sup>4</sup>), é natural que a maioria das expectativas de A em relação ao comportamento de B seja atendida. No entanto, contemporâneos nem sempre compartilham o mesmo ambiente cultural. Eles podem ter em comum apenas o que Schutz denomina *Mitwelt*<sup>5</sup>. Cito Schutz:

[...] na situação face a face, a experiência direta é essencial, independentemente de nossa apreensão do Outro ser central ou periférica e de quão adequada é nossa compreensão dele. Ainda estou orientado para o 'Tu', mesmo em relação ao homem ao meu lado no bonde. Quando falamos de uma 'orientação pura para o 'Tu' ou de uma 'relação pura de Nós', estamos geralmente utilizando esses conceitos como limites de referência, referindo-se à simples presença do Outro em abstração de qualquer especificação do grau de concretude envolvido (Schutz, 1974, p. 245).

Isso implica que as expectativas de realização no caso de relações *Mitwelt* são meramente hipotéticas. No entanto, a tendência de criar um tipo ideal pessoal, com o qual os comportamentos de nossos semelhantes<sup>6</sup> devem corresponder (como no exemplo anterior dos funcionários do correio), está sempre presente.

Por ora, é importante acrescentar que as normas jurídicas são feitas para o mundo dos contemporâneos, mesmo que se apliquem a parceiros. Se duas pessoas assinam um contrato, é irrelevante se já se conhecem bem, se estão se vendo pela primeira vez ou se desenvolveram uma desconfiança mútua.

Agora, nos deparamos com dois procedimentos muito semelhantes: o do ator social em sua situação biográfica e o do cientista social. Ambos realizam um retorno reflexivo às ações reais do agente social. No entanto, os procedimentos do cientista social são, por assim dizer, *construções de segundo grau* (William, 1973, p. 102), o que significa que devem ser elaboradas com base nos *tipos ideais pessoais* mencionados anteriormente.

Uma das principais preocupações de Schutz – preocupação também sentida por alguns cientistas sociais e economistas austríacos de sua geração e da precedente – era determinar em que medida esses tipos ideais pessoais correspondem aos modelos científicos de comportamento social e econômico elaborados pelos cien-

<sup>4</sup> Schutz diria que no caso eles não compartilham o mesmo *Umwelt*. No alemão, a palavra *Umwelt*, neste contexto, pode ser traduzida como “mundo de parceiros”.

<sup>5</sup> Para uma primeira análise do significado de o conceito ver Schutz (1974, p. 245ff.). Algumas distinções devem ser levadas em conta aqui. Em uma relação Tu, eu nunca posso falar com meus semelhantes, nem mesmo olhá-los nos olhos. Eu tenho uma relação Tu com alguém que se senta ao meu lado no ônibus, sem falar com ele ou olhar para ele atentamente. No entanto, a possibilidade dessas duas coisas acontecerem está sempre lá. Uma relação Nós tem um caráter totalmente diferente. Embora eu fale e olhe para o funcionário dos correios, não tenho uma relação Tu com ele. Eu apenas conto com o fato de que ele cumprirá seu trabalho, do qual eu posso não saber nada especificamente. Para ele, eu sou apenas uma pessoa que entrou nos correios porque queria enviar uma carta pelo correio.

<sup>6</sup> Semelhantes é a tradução usual para *Nebenmenschen*.



tistas sociais. O campo do direito, por exemplo, precisava urgentemente de maior clareza sobre essa questão. Cito Felix Kaufman:

A correta descrição do método jurídico requer – como demonstrado de forma convincente dentro da Doutrina Pura do Direito – dois grupos de análise separadas, se não independentes: primeiro, a determinação da proposição jurídica como tal, ou seja, daqueles momentos que, em virtude de seu conteúdo, fazem de uma sentença uma sentença jurídica; segundo, a determinação do contexto jurídico, ou seja, daqueles momentos que permitem que uma proposição jurídica apareça como uma proposição jurídica de uma ordem jurídica específica (Kaufmann, 1931, p. 16).

O exemplo da elaboração de um testamento pode esclarecer os problemas que surgem não apenas ao distinguirmos entre significado subjetivo e objetivo, mas também ao diferenciar o fato sociológico de alguém querer que outra pessoa herde seus bens do quadro normativo que confere caráter jurídico a essa vontade.

Alguém pode acreditar que fez um testamento simplesmente escrevendo algumas palavras sobre o destino de seus bens em uma folha de papel e assinando-a. Se um tribunal não puder aceitar esse documento como um testamento válido, isso ocorre porque certas normas para a redação de um testamento – normas pertencentes ao domínio invariável dos atos jurídicos – não foram respeitadas.

Vamos tentar esclarecer isso um pouco mais. Para alguém que escreve seu testamento em uma folha de papel (sem conhecer as formalidades necessárias para dar força jurídica a esse ato), ser compreendido por quem lê o documento no futuro pode ser a única preocupação relevante. Ele não está fazendo um testamento verdadeiro – pelo menos do ponto de vista normativo –, embora esteja expressando sua vontade. Ele também acredita que suas intenções são intercambiáveis, ou seja, se encontrar alguém que não entenda o significado do que fez, poderá explicá-lo facilmente. O jurista, no entanto, possui um sistema de relevâncias completamente diferente.

Para o cientista social, toda ação humana possui um certo grau de anonimato. Se dois atores sociais diferentes, A e B, agem de determinada maneira, o fator relevante para o cientista social é a norma segundo a qual ambos agem daquela forma, e não as situações biográficas específicas de A e B, nem o modo particular como compreendem a norma ou as razões que têm para aceitá-la. Como diria Schutz, o cientista social se preocupa apenas com o significado objetivo da ação (Schutz, 1974, p. 42)<sup>7</sup>. Aqui, poderíamos recorrer ao conceito de verdade e afirmar que alguém que simplesmente fez uma lista de seus bens, expressou a vontade de nomear alguém como herdeiro e assinou o documento não fez um testamento verdadeiro. Um testamento verdadeiro é a declaração de uma vontade feita de acordo com normas jurídicas que conferem a essa declaração uma eficácia que, de outra forma, ela não teria.

Além disso, essas normas fazem parte de um sistema de normas jurídicas estabelecido conforme determinados procedimentos. Seguindo a terminologia de Kelsen, poderíamos dizer que somente sob essa condição as normas jurídicas que validam um testamento possuem positividade. Podemos formular essa afirmação em uma sentença modal: "Não é possível fazer um testamento válido sem seguir essas normas":  $\sim P(T \wedge \sim N)$ <sup>8</sup>.

Essas normas possuem caráter obrigatório, constituindo uma exigência para todos que desejam fazer um testamento válido. No que se refere às ações humanas específicas, apenas em circunstâncias como essa podemos usar a palavra "necessário".

É por isso que considero que a pergunta "uma norma ineficaz ainda é uma norma?" deve ser respondida afirmativamente. Uma norma verdadeira é simplesmente uma norma que foi criada de acordo com certos procedimentos formais, independentemente do fato de ser cumprida por todos, por alguns ou por ninguém.

É difícil imaginar o que poderia ser uma norma falsa. Talvez possamos considerar dois casos distintos:

1. Uma norma que estabelece um comportamento humano impossível de ser realizado do ponto de vista físico;
2. Uma norma que estabelece algo que todos estariam dispostos a fazer, caso tivessem a oportunidade adequada.

Contudo, o fato de que A apenas teme as consequências de não respeitar uma norma, enquanto B concorda com seu conteúdo, pode ser irrelevante para um jurista, embora o mesmo fato possa ser relevante para um psicólogo social.

A questão metodológica central aqui é que tanto o jurista quanto o psicólogo social abordam a realidade social com base em perguntas específicas – de acordo com seus respectivos domínios científicos – que determinam as respostas que obterão.

Para ambos, no entanto, a individualidade específica de A e B, o conteúdo do fluxo de consciência que

<sup>7</sup> Claro, quando A tenta entender a ação de B e B a ação de A ambos estão olhando para o significado objetivo, embora "significado objetivo" aqui tenha um sentido bastante diferente do usado pelos cientistas sociais.

<sup>8</sup> P significa possível, T significa testamento, e N significa "agindo de acordo com as normas". O sinal  $\sim$  significa "negação" e o sinal  $\square$  "e".



acompanha o modo como vivem a situação do mundo da vida em que estão envolvidos, não é relevante.

Embora tanto o jurista quanto o psicólogo social sempre lidem com ações individuais (isto é, exemplares individuais de um tipo universal de ação), é com base nesses tipos universais que abordam os exemplares individuais.

A situação biográfica específica de um agente não é do interesse das ciências sociais. O que importa para elas é o que Kaufman chamou de *Gelten auf Grund* ("validade com base em"): a validade de um testamento decorre do fato de ter sido feito com base em certas normas gerais, independentemente da pessoa que o fez ou do valor de seus bens.

## 4. Problemas de Significado e Relevância

Agora, a linguagem permite aos homens compartilharem ideias sobre suas respectivas visões de mundo e os respectivos sistemas de relevância (e as expectativas decorrentes) em sua existência cotidiana no mundo da vida; por sua vez, a imaginação permite aos homens se colocarem no lugar dos outros e verem as coisas como são vistas pelos outros. ("Como se eu estivesse lá", por assim dizer.) Mas isso significa duas coisas diferentes: 1) Posso antecipar as possibilidades de ação de meus semelhantes, já que ambos compartilhamos, em um grau aproximadamente similar, o mesmo sistema de relevâncias e o mesmo sistema de normas; 2) Posso me colocar no lugar dos outros mesmo quando nenhum outro ser humano está de fato presente e avaliar minha própria ação como ela seria avaliada por outro homem, talvez, idealmente, por todos os seres humanos que compartilham comigo a mesma comunidade avaliativa. Claro, posso imaginar um fluxo de consciência completamente diferente do meu e imaginar minha vida real, o mundo em que ela ocorre e os outros com quem me relaciono, bem como nosso quadro normativo aceito, como sendo totalmente diferentes do que realmente são.

A linguagem desempenha um papel importante aqui. A linguagem é sempre mais do que um processo de comunicação de informações específicas, uma comunicação que, de qualquer forma, seria impossível se duas condições não fossem tomadas como certas: que um esforço mínimo para compreender as atividades de atribuição de sentido do outro seja posto em prática tanto por quem fala quanto por quem ouve; ao mesmo tempo, que um esforço seja realizado intersubjetivamente para fundamentar um mundo comum de entendimento, baseado em motivos pragmáticos. Claro, em casos especiais, a observação de comportamentos alheios também pode ser um meio de transmissão de certos valores normativos, como acontece frequentemente quando alguém precisa viver em uma comunidade avaliativa estrangeira, mas sem a ajuda da linguagem o processo de transmissão seria menos eficaz e mais ambíguo.

Os contextos normativos em que vivemos foram constituídos em atos politéticos (Husserl, 1950, 293ss.); isso significa que as camadas de significado que possuem são sempre uma síntese de várias intencionalidades. Para serem plenamente explicados e compreendidos, esses atos politéticos devem ser recuperados em cada uma de suas fases, mas, claro, ninguém precisa recuperar todas essas fases ao agir de acordo com uma norma. Às vezes, um ato monotético – no qual o conteúdo da norma é evocado –, por exemplo, uma frase como "isso não pode ser feito", dita no momento apropriado, será suficiente. Como Husserl afirmou em *Ideias I*: "A toda constituição de objetividades sintéticas tão multifacetada (politética) – que, segundo sua essência, só pode tornar-se consciente 'originaliter' de forma sintética – pertence, segundo uma lei eidética, a possibilidade de converter o que é consciente em muitos raios no que é consciente simpliciter em um raio, a possibilidade de 'tornar objetivo' em um ato 'monotético', no sentido específico, aquilo que foi constituído sinteticamente no primeiro ato" (Husserl, 1950, p. 294). Schutz expressou isso de maneira clara nos seguintes termos: "Eu apreendo o campo monoteticamente por um único raio, e descubro que há uma coincidência entre a experiência monotética atual e a lembrança – e a lembrança monotética, anterior" (Schutz, 1996d, p. 267)<sup>9</sup>.

Agora, e quanto à relevância? Primeiro, deixemos claro que não vivemos exclusivamente preocupados com a correção normativa de nossas ações. Enquanto dirijo meu carro, posso estar atento ao limite legal de velocidade permitido ou a outras regras básicas de trânsito, mas minha preocupação imediata pode ser, talvez, o volume do tráfego e como isso atrasará ou não minha chegada a um compromisso. Devemos dizer que as normas não são relevantes nessa situação? A resposta deve ser "sim" e "não". As experiências no mundo da vida são caracterizadas pela atenção plena à vida, não aos quadros normativos.

No entanto, como Schutz demonstrou, os homens vivem em múltiplas realidades; e podem viver em mais de uma ao mesmo tempo (em parte porque elas se sobrepõem, em parte porque se pode transitar livremente de um nível de realidade para outro). O que é relevante em um nível pode não ser em outro, mas na maioria das vezes os sistemas de relevância parecem compatíveis. O fato é que, no fluxo da vida, as normas às vezes são "neutralizadas"<sup>10</sup>. Elas não se tornaram ineficazes – o que significaria que perderam toda a rele-

<sup>9</sup> Schutz estressa o fato de que há uma diferença entre este raio intencional monotético e o fenômeno das sínteses passivas. Esta é uma questão técnica que eu vou evitar aqui.

<sup>10</sup> No manuscrito pertencente ao projeto de livro inacabado, Schutz (1996a, p. 69) fala sobre a diferença entre conhecimento à mão e conhecimento em mão. Neutralização significa que a norma não está em mão.



vância –, pois adquirir o hábito de agir dentro do quadro que estabelecem para o meu comportamento. Elas podem ser evocadas a qualquer momento (pelo menos em princípio) monoteticamente. Às vezes, em situações mais complexas, devem ser recuperadas politeticamente, o que, claro, depende amplamente do meu estoque de conhecimento. No entanto, na maioria das vezes, elas não precisam estar tematicamente presentes.

O conceito schutziano de "províncias de significado" também pode nos ajudar aqui. Uma província de significado não é um conjunto de objetos com uma estrutura ontológica semelhante, mas sim um conjunto de objetos definidos pela relação que têm com a experiência do sujeito (Schutz, 1973, p. 23). As normas jurídicas são uma província de significado, constituída por um certo tipo de atos intencionais característicos da comunidade de juristas. Essas normas estabelecem o quadro dentro do qual as ações humanas são ações humanas legais. Agora, as predicções normativas só podem descrever de maneira tipificada situações da vida com um possível significado jurídico. Essa tipificação pode derivar de muitos tipos de experiências, mas não no sentido empirista da palavra; trata-se, antes, de um processo construtivo que recorre à abstração, generalização ou formalização. Claramente, esse não é o modo como os tipos são construídos no mundo da vida (Schutz, 1974, p. 343). Enfrentamos, então, dois estilos cognitivos diferentes: o estilo do cientista social e o estilo da experiência vivida no mundo da vida. O trabalho de uma fenomenologia das ciências sociais é mostrar como o primeiro se fundamenta no segundo (Schnettler, 2007, p. 107).

## Referências

- Etzrodt, Ch. (2013). The methodological implications of the Schutz-Parsons debate. *Open Journal of Philosophy*, 3 (1), 29-38.
- Husserl, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kaufmann, Felix (1931). Juristische und soziologische Rechtsbegriffe. In Verdroos, A. (Ed.), *Gesellschaft, Staat und Recht* (pp. 14-41). Wien: Julius Springer.
- Schnettler, B. (2007). Alfred Schutz. In R. Schützeichel (Ed.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung* (pp. 102-117). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Schutz, A. (1967). Choosing among projects of action. In A. Schutz, *Collected papers I* (pp. 67-96). Den Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1973). *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern University Press.
- Schutz, A. (1974). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schutz, A. (1990). Common-sense and the scientific interpretation of human action. In A. Schutz, *Collected papers I* (pp. 3-47). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- Schutz, A. (1996a). Relevance: knowledge on hand and in hand. In A. Schutz, *Collected Papers IV* (pp. 67-70). Dordrecht: Springer.
- Schutz, A. (1996b). Political economy: Human conduct in social life. In A. Schutz, *Collected papers IV* (pp. 93-105). Dordrecht: Springer.
- Schutz, A. (1996c). The foundations of the theory of social organization. In A. Schutz, *Collected papers IV* (pp. 203-220). Dordrecht: Springer.
- Schutz, A. (1996d). Fragments toward a phenomenology of music. In A. Schutz, *Collected papers IV* (pp. 243-275). Dordrecht: Springer.
- Williame, R. (1973). *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schutz et Max Weber*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Recebido em 28.12.2024 – Aceito em 30.04.2025





## DA MEREOLOGIA HUSSERLIANA À CONSISTÊNCIA FENOMENOLÓGICA DO EU PURO

10.62506/phs.v6i33.274

From Husserlian Mereology to the Phenomenological Consistency of the Pure Ego

De la Mereología Husserliana a la Consistencia Fenomenológica del Yo Puro

SANQUEILO DE LIMA SANTOS<sup>1</sup>

MAISA MARCIA SOUSA DO ROSÁRIO<sup>2</sup>

AUGUSTUS OLIVEIRA MIRANDA NOGUEIRA<sup>3</sup>

**Resumo:** Neste artigo, intenta-se demonstrar e percorrer os temas que ligam a mereologia husserliana, as leis da gramática logicamente pura e a unidade fenomenologicamente complexa da consciência, tal como aparece nas *Investigações Lógicas* (1911). Pretendemos evidenciar, além da necessária articulação da teoria das unidades ideais de significação com a mereologia e a noção de consciência pura, a presença in nuce do método da epoché e da noção de transcendência mundana para a inteligibilidade da exata operação fenomenológica já nessa fase. Ficará claro que a idealidade da espécie não pode ser dada sem a operação de ideação, a qual constitui uma das etapas indispensáveis da análise fenomenológica, mais conhecida pelo seu caráter reflexivo.

**Palavras-chave:** Mereologia; Ideação; Eu puro.

**Abstract:** This article attempts to demonstrate and explore the themes that link Husserlian mereology, the laws of logically pure grammar and the phenomenologically complex unity of consciousness, as it appears in *Logical Investigations* (1911). We intend to highlight, in addition to the necessary articulation of the theory of ideal units of meaning with mereology and the notion of pure consciousness, the in nuce presence of the epoché method and the notion of worldly transcendence for the intelligibility of the exact phenomenological operation already at this stage. It will become clear that the ideality of the species cannot be given without the operation of ideation, which constitutes one of the indispensable stages of phenomenological analysis, best known for its reflective character.

**Keywords:** Mereology; Ideation; Pure self.

**Resumen:** Este artículo intenta demostrar y explorar los temas que conectan la mereología husserliana, las leyes de la gramática lógicamente pura y la unidad fenomenológicamente compleja de la conciencia, tal como aparece en *Investigaciones lógicas* (1911). Pretendemos destacar, además de la necesaria articulación de la teoría de las unidades ideales de significación con la mereología y la noción de conciencia pura, la in nuce presencia del método de la epoché y la noción de trascendencia mundana para la inteligibilidad de la operación fenomenológica precisa ya en esta etapa. Quedará claro que la idealidad de la especie no puede darse sin la operación de la ideación, que constituye una de las etapas indispensables del análisis fenomenológico, conocida por su carácter reflexivo.

**Palabras clave:** Mereología; Ideación; Yo puro.

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus/BA, [ltsantos@uesc.br](mailto:lsantos@uesc.br)/9807115720019824. Email: [lsantos@uesc.br](mailto:lsantos@uesc.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4325-824X>

<sup>2</sup> Bolsista FAPESB, graduanda em Letras, na Universidade Estadual de Santa Cruz – Ilhéus/BA, [ltsantos@uesc.br](mailto:ltsantos@uesc.br)/4797165785935439.

<sup>3</sup> Bolsista ICB, graduando em Filosofia, na Universidade Estadual de Santa Cruz – Ilhéus/BA.



## Introdução

Esse artigo aborda a relação entre as leis lógico-gramaticais puras (*reinlogische Grammatik Gesetze*) e as vivências intencionais, a partir das *Investigações lógicas*. Para tanto, a atenção se volta para as *Investigações IV* e *V*. O objeto central de investigação das *Investigações*, que se frise, é a função epistemológica e cognoscitiva das significações, conforme anunciado nos primeiros parágrafos da *Investigação I*. Após apresentar a mereologia sob o ângulo da objetividade, na *Investigação III*, Husserl aborda, na *IV*, a independência e a não-independência das significações parciais com respeito às significações. Tais independências e não-independência são descritas como sendo reguladas pelas leis lógico-gramaticais puras.

Contudo, essas distinções atinentes às significações só ganham plena função elucidativa ao serem articuladas com os conteúdos das vivências intencionais, explicitados na *Investigação V*. Ao se tomarem os conteúdos intencionais, em sua máxima generalidade, as significações de todo tipo, tanto quanto as objetividades correlatas, seja qual for o gênero, apenas cumprem a função de “conteúdos”, cognoscitivamente relevantes, graças à atividade intencional que os visa. A intencionalidade possibilita sua emergência como conteúdo. O intento, neste artigo, é expor a série de temas que ligam, entre si, a mereologia husserliana, a gramática logicamente pura e a unidade da consciência dentro da perspectiva fenomenológica, na fase da *Investigações lógicas*.

## Do problema da universalidade à mereologia das significações

A temática dos todos e das partes decorre do problema antigo e mais fundamental da unidade na multiplicidade<sup>1</sup> que, para fins epistemológicos, se especifica como problema da universalidade das significações nominais ou proposicionais<sup>2</sup>. No entanto, para o filósofo que é *matemático* de formação, a solução não pode se repor nos mesmos termos da antiga metafísica. Simons tem a seguinte tese: “*The investigation is effectively a modern explication of Aristotle’s distinction between substances and accidents, though Husserl, true to the generally antimetaphysical tenor of the time, initially avoided such loaded terms*”<sup>3</sup>.

Como em uma multiplicidade de entes individuais se apreende a unidade de um todo generalizável, esse é o núcleo do problema da apreensão do universal. Ao longo das *Investigações lógicas*, os termos utilizados por Husserl para falar acerca da unidade capaz de subsumir todo tipo de objetividade — seja indivíduo, classe de indivíduo, objetividade apriorística, formal — são “unidade ideal da espécie”. Embora nos últimos parágrafos da *Sexta Investigação*, Husserl aborde o juízo, a obra se dedica preponderantemente às significações nominais. Como afirma Vigo,

Uno de los rasgos definitorios de la concepción husserliana de la significación, tal como es desarrollada a partir de LU, reside, como es sabido, en el énfasis puesto en el carácter de idealidad del significado y en su unicidad como especie, frente a la multiplicidad y la variabilidad de los actos psíquico-reales que se refieren a él como a su correlato intencional (Vigo, 2004, p. 157).

No final da *Terceira Investigação* e início da *Quarta*, no contexto de uma consideração dos usos mais comuns do termo a “abstração” e a “generalização”, que se mostram como operações ligadas à formação da universalidade. Um tipo bem característico de ato intencional possibilita a abstração e a universalização. No caso dos atos de abstração, diz Husserl, “*Trata-se dos atos nos quais os nomes universais obtêm a sua relação direta*

1 A unidade na multiplicidade (ou da multiplicidade), como mútua implicação, reaparece posteriormente na temática da consciência interna no tempo. Em um artigo, no qual o autor sustenta que a concepção sartreana da transcendência do Eu remonta à mereologia husserliana, é dito: Since this multiplicity (the series of retentions) is radically non-independent of the unity they constitute (that which is thus retained), this multiplicity satisfies the definition of interpenetrating parts, which cannot exist apart from each other and independent of the whole they constitute (Hua XIX/1, p. 282). The absolute flow is thus not a “bewildering multiplicity” (Hua X, p. 281) to be unified by a supervenient synthesis; it is rather the generation of multiplicity at once with their unity in the flow (Huang, 2020, p. 154). Na medida em que tal multiplicidade (a série de retenções) é radicalmente não-independente da unidade que a constitui (essa que é assim retida), tal multiplicidade satisfaz a definição de interpenetração de parte que não existem separadas umas das outras e independentes do todo que as constitui (Hua XIX/1, p. 282). O fluxo absoluto não é então uma “multiplicidade desconcertante” (Hua X, p. 281) a ser unificada por uma síntese superveniente, é antes a geração de multiplicidade simultaneamente com sua unidade no fluxo.

2 Delamare parte do problema mereológico da teoria brentaniana dos atos psíquicos, como aliás tem sido o enquadramento padrão do problema da mereologia em Husserl, de como explicar que um ente irreal, como as objetividades intencionais, seja parte componente de algo real, o ato psíquico (Delamare, 2021, p. 4). Não está errado, mas, ao nosso ver, em vez dessa abordagem, colocar o percurso husserliano sob a perspectiva da unidade na multiplicidade torna mais clara a concepção da unidade da consciência como unidade temporal e do eu como consistência fenomenológica do fluxo das vivências múltiplas.

3 A investigação é efetivamente uma explicação moderna da distinção de Aristóteles entre substâncias e acidentes, embora Husserl, fiel ao teor geralmente antimetafísico da época, tenha inicialmente evitado termos tão carregados (Simons, 1995, p. 119).



*com unidades específicas*" (Husserl, 2015, p. 187). Entenda-se, aqui, unidades de *espécies*, em uma acepção puramente ideal, unidades vigentes no campo apriorístico da idealidade. Está em jogo, aqui, a polêmica contra o psicologismo. Philippe (1995) comenta.

In the Logical Investigations, Husserl rejected psychologism, because it could not account for the a priori validity of logical laws. If the laws of logic are empirical generalizations about human acts of thinking, one actual fallacy would falsify a logical law (...) If the laws of logic hold independently of time and place, Husserl argues in the Investigations, logic has to be about objects which exist outside time and space. Inspired by Lotze, Herbart, and Bolzano, he came to believe that apart from spatio-temporal objects there must be "ideal" objects, the objects of the a priori sciences<sup>4</sup>.

A unidade do específico não pode ser alcançada indutivamente, por critérios empíricos e factuais, pois esse são insuficientes para produzir a forma e a quiddidade do correlato da significação nominal. Para Husserl, a espécie é mais do que uma simples classe, porque a sua unidade pressupõe mais do que predicados comuns às entidades reunidas sob a sua generalidade. "Espécie" comporta a idealidade não apenas por pertencer ao âmbito do *a priori*, mas sobretudo por conter uma acepção de ideia, como *forma*.

Na sequência, o filósofo acrescenta: "A abstração, no sentido deste ato, é totalmente diferente da mera observação ou do salientar do momento vermelho; para indicar a diferença, falamos repetidas vezes de abstração *ideadora* ou *generalizadora*" (Husserl, 2015, p. 187). Assim, o desenvolvimento de uma mereologia interessa claramente à questão da admissibilidade da universalidade das significações; porque a possibilidade de significações universais é garantida tão somente pelo poder formador da abstração ideadora (que Husserl também designa de *ideação*). A ideação não é apreensão meramente receptiva do universal, ou de um traço comum aos indivíduos de uma classe, mas, sim, a produção intelectual da espécie *consistente* com a realidade dos correlatos objetivos, na qual a universalidade se unifica em um todo autônomo, submetido, ainda assim, a leis objetivas. Teorias e conceitos dependem diretamente da ideação<sup>5</sup>.

A ideação, por isso, é o que permite formar unidades de significação que são totalidades *simples* ou *compostas*, que são *partes fragmentárias* ou *momentos independentes* (*disjuntos, entrelaçados*) ou *dependentes*.

Para falar da diferença entre conteúdos "abstratos" e "concretos", Husserl opta por empregar a distinção de Stumpf entre conteúdos *dependentes* e *independentes*. A importância desse tema é compreendida na seguinte afirmação: "Uma fundamentação mais profunda da diferença entre conteúdos independentes e dependentes conduz tão imediatamente às questões fundamentais da doutrina pura (...) dos todos e das partes, que não podemos prescindir de entrar nestas questões com algum pormenor" (Husserl, 2015, p. 188). Ainda considerando os usos correntes dos termos Husserl faz as seguintes correlações:

Aos objetos individuais, em geral, se ligam significações concretas e nomes próprios. Aos atributos de objetos se vinculariam significações abstratas e significações nominais gerais (Husserl, 2015, p. 186). Na continuação, o filósofo associa significações concretas a significações independentes, e abstratas a dependentes (Husserl, 2015, p. 189). Os objetos aos quais se referem tais significações, por seu turno, são distinguidos entre *simples*, que não tem partes, e *compostos* (Husserl, 2015, p. 191), no qual se podem distinguir partes. O pensador ainda frisa que *simples* é o que não se deixa "pôr em separado" ou que "não pode conter partes disjuntas".

O filósofo destaca, desse modo, três tipos do que poderíamos chamar *componentes* das objetividades compostas: (1) *partes totalmente dependentes, momentos simples*, que existem em penetração recíproca (e.g. "cor" e "vermelho"); (2) *partes relativamente independentes, momentos disjuntos*, que existem como *membros de um enlace* (e.g. "cor" e "extensão"); e (3) *partes independentes, membros fragmentados ou pedaços*.

Contudo, a distinção mais fundamental, chamada de "cardinal" (Husserl, 2015, p. 192) por Husserl, é a que vigora entre *objetividades independentes* e *dependentes*. As independentes subsistem sem necessitar fazer parte ou entrar na composição de outras objetividades e vice-versa.

Intentando uma definição mais rigorosa, após analisar esses usos, Husserl recorre aos conceitos de *lei pura*, na qual deve residir a apodicticidade da idealidade. A condição de dependente e independente, na medida em que são dadas idealmente, e estão sujeitas a leis puras, também são afetadas pela necessidade e apodicticidade próprias desse âmbito (Husserl, 2015, p. 202). Assim, Husserl pode declarar que: "...os objetos dependentes são objetos de tais tipos 'puros', em relação aos quais existe a 'lei essencial' segundo a qual, se eles existem, só existem como partes de um todo mais abrangente de um certo tipo 'correspondente'" (Husserl, 2015, p. 203). Assim, "aquelas

<sup>4</sup> Nas *Investigações Lógicas*, Husserl rejeitou o psicologismo, porque não podia dar conta da validade *a priori* das leis lógicas. Se as leis da lógica são generalizações empíricas sobre atos humanos de pensamento, uma falácia real seria falsificar uma lei lógica (...) Se as leis da lógica se mantêm independentemente do tempo e do lugar, Husserl argumenta nas *Investigações*, a lógica tem que ser sobre objetos que existem fora do tempo e do espaço. Inspirado por Lotze, Herbart e Bolzano, chegou a acreditar que, além dos objetos espaço-temporais, deve haver objetos "ideais", os objetos das ciências *a priori* (Philippe, 1995, p. 243).

<sup>5</sup> Em um artigo que intenta reportar o conceito heideggeriano de totalidade à mereologia husserliniana (Flores, 2010, 5), Flores não distingue entre intuição sensível, categorial e eidética, dando a entender que na apreensão de individualidades sensíveis não ocorresse intuição sensível, e tão somente a intuição eidética produzisse todo o conhecimento desse tipo de objeto. A mesma autora cria também um mal-entendido quando, em vez de referir à ideação, atribui o grau de necessidade das leis essenciais a uma incapacidade subjetiva de representar totalmente secundária. Do nosso ponto de vista, esse modo de expor a temática gera mal-entendidos.





distinções [quanto à dependência e independência] transportam-se, evidentemente, para as próprias *ideias*” (Husserl, 2015, p. 205). Todo o esforço do § 12 consiste no de separar o ideal, essencial, apriorístico, necessário, de um lado, do empírico, contingente, fático, de outro.

No § 13 da *Terceira Investigação*, Husserl apresenta algumas “definições” nas quais a sua mereologia da dependência e independência é posta em relação com a consciência do espaço, da sensação, do tempo, esboçando, inclusive, algumas proposições sobre o tempo imanente à consciência. Nesse caso, do “fluxo fenomenológico da consciência”, o “todo temporal” em questão é esse mesmo fluxo, no qual contam como partes cada “consciência-de- agora atual” (Husserl, 2015, p. 221).

Husserl insiste que não se trata, apesar dos possíveis paralelismos, de forma alguma de leis empíricas e sim essenciais e aponta a necessidade de “fundar dedutivamente tais proposições”. E, com isso, apresenta o que chama de “teoremas” em seis proposições. Mas Husserl combina linguagem verbal com um simbolismo elementar que não será, naturalmente, reproduzido aqui. Interessa, neste artigo, apenas que Husserl, após uma definição ampla de todo, analisa a relação de todo e de unidade em três estratos, tomando por base o conceito de *fundação*: Os três estratos são acerca das formas *sensíveis* (Husserl, 2015, p. 235), *categoriais* (Husserl, 2015, p. 240) e *formais* (Husserl, 2015, p. 142). No plano puramente formal, então, o filósofo propõe uma teoria *a priori* dos todos e das unidades.

A definição de todo, baseada na noção de “fundação unitária”, que serve de base para esse percurso é a seguinte:

Por um *todo entendemos* um conjunto de conteúdos que se tornam abrangentes por meio de *uma fundação unitária* e, na verdade, sem o auxílio de conteúdos posteriores. Aos conteúdos de um tal conceito chamamos partes. O discurso sobre o *caráter unitário da fundação* deve significar que *cada conteúdo se relaciona com qualquer outro, direta ou indiretamente, por meio da fundação* (Husserl, 2015, p. 234).

Abstraindo-se das dificuldades que são geradas por essa espécie de pretensa teoria dedutiva mereológica, há um percurso que apresenta as categorias de todo, parte, unidade, dependência, independência e fundação de modo a ser perfeitamente compatível com a sua aplicação às *unidades ideais de significação*. Com efeito, a formalização final permite que se fale, de modo *a priori* e universalmente, de unidades e totalidades quanto a indivíduos, atributos, às formas do espaço, do tempo, seja o tempo físico ou imanente à consciência, pois, “de acordo com a forma pura da lei, determina-se as formas puras de todos e de partes (...). Elevamo-nos, em qualquer tipo de todo, à sua pura forma, ao seu tipo categorial, na medida em que ‘abstrairmos’ da particularidade do tipo de conteúdo em questão” (Husserl, 2015, p. 242).

É a partir da idealidade das leis que constituem as relações de todo e parte, no mais lato sentido dessas, que a unidade das totalidades dos mais variados tipos pode se alçar ao âmbito da necessidade apriorística. Entre essas unidades, a unidade ideal do significado ocupa uma posição de importância inegável, que leva Husserl a expor e defender a proposta de uma teoria das leis lógico-gramaticais puras.

## As leis gramaticais puramente lógicas definidas a partir da mereologia

Na proposição das leis lógico-gramaticais puras marca-se o objetivo de uma formalização mais sistemática das unidades de significação do que a da lógica proposicional. Os princípios que fundam a lógica proposicional, o da identidade, o da não-contradição e o do terceiro excluído, aplicam-se ao âmbito do juízo. Eles estão incumbidos de garantir a coerência analítica e continuidade no encadeamento das proposições; o que quer dizer, inversamente, eliminar a contradição, a tautologia e inconsistência, em uma palavra, o que Husserl chama de “contrassenso [*Widersinn*] formal ou analítico” (Husserl, 2015, p. 251). Contudo, o juízo se estabelece em uma unidade de significação, a *proposição*, que é composta, ela própria, de outras unidades de significação que, no mínimo, funcionam como sujeito, cópula e predicado. Portanto, antes do encadeamento das proposições, umas com as outras, existe a conexão de unidades de significação no interior proposição para formar o juízo. Tal encadeamento está, de acordo com Husserl, submetido a condições sem as quais o pretenso enunciado, não apenas o apofântico, mas o de todos os demais tipos (interrogativo, comissivo, imperativo), resulta no caso do *sem-sentido* (*Unsinn*). É necessário que as unidades de significação infra-proposicionais preencham minimamente as exigências de uma forma gramatical para que o enunciado forme um todo unitário ao qual possa ser imputado um sentido. Tais condições são apriorísticas e, por isso, recebem o nome de leis *gramaticais puramente lógicas* (*reinlogische grammatische*).

É desse modo que a mereologia husserliana encontra aplicação no domínio semântico. Assimilada ao modelo apriorístico das leis que determinam as relações entre objetividades independentes e dependentes, as conexões entre unidades de significação nominais e em todos unitários proposicionais — o significado judicativo — exibem uma inegável estrutura que é requerida, previamente, a qualquer tipo de legalidade lógica atinente ao encadeamento de proposições em totalidades discursivas mais amplas (como deduções, análises, explicações, teorias acabadas etc.).



Quando aborda a diferença entre as significações simples e compostas, no entanto, é preciso considerar que, em cada ocorrência, distinguem-se três séries: das *unidades de sentido*, das *expressões*, e das *objetividades referidas*. Husserl desenvolve uma análise da dependência e independência ao nível das expressões, respectivamente os termos *sincategoremáticos* e os *categoremáticos*, para, ao fim, demonstrar que não há nada de semelhante a uma correspondência biunívoca entre nenhuma dessas séries. A simplicidade e a composição se dão, em cada uma, de maneira distinta e podem ser formalizadas de modo autônomo.

No que diz respeito ao domínio das unidades de significação, Husserl parte da distinção entre as significações independentes e dependentes e, de acordo com o autor, essa distinção “...constitui o fundamento necessário para o estabelecimento das categorias essenciais de significação em que, como veremos já em seguida, se radica uma multiplicidade de *leis apriorísticas, que fazem abstração da validade objetiva* (da verdade real ou formal, correspondentemente, da objetividade) *das significações*” (Husserl, 2015, p. 251).

Efetuada uma regressão na série de composição das significações, o caso da máxima simplicidade é dado na expressão “algo” (*Etwas*). Sob “algo” significa-se “qualquer coisa”, “o que quer que seja” tudo o que se delimita o mínimo suficiente para ser designado, que remete ao antigo *τόδε τι*. Na significação da expressão “algo” constata-se a ausência de qualquer determinação, senão unicamente a de um referimento, meramente intencional, a um referido meramente intencionado. Mas, a tal simplicidade da significação, atestada pela ausência de determinações do correlato objetivo da expressão, não implica simplicidade nem do lado da apresentação (Husserl, 2015, p. 253), nem da objetividade visada.

De fato, na continuação, Husserl adverte que “significações compostas podem ‘representar’ objetos simples” (Husserl, 2015, p. 253), “significações simples podem ‘representar’ objetos compostos” (Husserl, 2015, p. 253), além do que “quando uma significação composta está referida a um objeto composto, não corresponde a cada parte da significação uma parte do objeto, e ainda menos inversamente” (Husserl, 2015, p. 254). Ao abordar o problema da simplicidade ou complexidade dos nomes próprios, em relação com a identidade do objeto nomeado, surge a distinção entre dois sentidos em que se possa falar de simplicidade e composição: na *significação* e na *consciência de significação*. No nome próprio a significação é simples por ligar-se diretamente ao único objeto a que se refere, sem a necessidade de determinações além da própria identidade. Porém, essa significação simples vem associada a uma consciência complexa da significação, em decorrência das possibilidades de determinação crescente desse significado a partir da concretude do objeto único e idêntico que recebe o nome.

Assim se mostra de início aqui, com a consciência da significação pertencente ao nome próprio, uma certa duplicidade (...). Uma das faces determina a simplicidade ou a composição da própria significação. Ela é a face em que reside a pura essência do significar enquanto tal; apenas a ela pertence aquela *essência* intencional da consciência de significação concretamente plena que, captada especificamente, é a significação (...) esta é a face simples (Husserl, 2015, p. 256).

O critério fenomenológico de distinção aparece, aí, quando a intencionalidade desempenha o papel de fator distintivo. A intenção de significação ligada ao nome próprio especifica uma simplicidade da significação independentemente do conteúdo representado e da objetividade visada. A complexidade, portanto, resultará de uma intencionalidade distinta da intenção de significação *stricto sensu*.

Ela [a intenção de significação simples] pressupõe necessariamente, porém, um teor intencional mais alargado enquanto plano de fundo, correspondendo precisamente à circunstância de que o mesmo, que é significado com sentido idêntico (...), pode ser representado de modo assaz diferente (Husserl, 2015, p. 256).

Um horizonte adicional de direções de apreensão ligadas ao mesmo *designatum* se abre graças à intencionalidade mais englobante, orientada ao objeto. A *intenção objetivante*, embora Husserl só desenvolva esse conceito na *Sexta Investigação*, se faz logicamente indispensável para explicar essa “pressuposição necessária” de um “teor intencional mais alargado” integrado à consciência de significação. A *fenomenologia*, portanto, opera na inteligibilidade dessa distinção, e não apenas condições lógicas e gramaticais, já que ela reside na distinção entre as “vivências (...) que conferem significação” cuja composição ou simplicidade advém do significado *stricto sensu*, e as vivência em que a complexidade ou simplicidade decorre do “teor representativo” (Husserl, 2015, p. 261) com que representamos o *designatum*.

Mas é na distinção entre significações dependentes e independentes que ingressamos de modo mais essencial na idealidade da unidade de significação. Depois de analisar essa distinção em relação às expressões *categoremáticas* e *sincategoremáticas*, Husserl entra na distinção entre significações independentes e dependentes (Husserl, 2015, p. 261). Em seguida, interroga se essa dependência se funda necessária e suficientemente em uma dependência do lado do objeto significado (Husserl, 2015, p. 267), recusando semelhante hipótese e dando, com exemplo, a significação independente de *vermelhidão, figura, igualdade*, que se referem a objetividades dependentes (Husserl, 2015, p. 268). Mas, então no que toca à composição se significações totais unitárias a partir de significações parciais, o filósofo levanta a seguinte consideração:



Todas as conexões em geral estão subordinadas a leis puras, e, assim, o é particularmente para todas as *conexões materiais*, limitadas a um domínio coisal unitário, pelas quais os resultados da conexão devem cair no mesmo domínio que os membros da conexão: em oposição aos membros de conexões formais (‘analíticos’) (Husserl, 2015, p. 271, grifo nosso).

As conexões materiais devem ser compreendidas como instanciação de formas. No caso das expressões da linguagem, está em jogo o papel desempenhado pelos componentes mínimos de conteúdo semântico independente, ou seja, pelas unidades semânticas mais elementares (e.g. palavras). Elas ganham conexão ao serem mobilizadas pelos signos na composição das expressões complexas (e.g., locuções nominais, verbais, adverbiais, frases etc.). Se essas conexões obedecem ou não a uma compatibilidade material, ainda que formalmente bem formadas, depende da margem de possibilidades que a singularidade de cada significação abre para uma possível série de conexões com outras significações.

No que diz especialmente respeito ao domínio das significações, a mais breve reflexão já ensina que não somos livres de conectar uma significação com não importa que significação e que, por isso, numa dada unidade de conexão plena de sentido, não podemos misturar arbitrariamente os elementos de uma forma desordenada. As significações ajustam-se apenas sob certos modos, previamente determinados, e constituem de novo significações unitárias plenas de sentido, enquanto as possibilidades combinatórias restantes ficam legalmente excluídas (Husserl, 2015, p. 271).

Na sequência, fica claro que essas impossibilidades são determinadas por leis essenciais, são, portanto, apriorísticas e dizem respeito não à “singularidade particular das significações” — que provém, na realidade, do conhecimento das coisas significadas — mas têm em conta, sim, as “categorias de significações” (Husserl, 2015, p. 271). Isso equivale a dizer que tais leis regulam a complexão das significações. A quebra dessas leis leva a significações *falsas, estultas ou risíveis* (Husserl, 2015, p. 272) (e.g., “essa ligeireza de expressão é verde”). Cada significação — que vale como uma espécie em relação aos *referentes* — é, por outro lado, uma particularização singular de uma categoria de significação: “cada significação concreta é uma interpenetração de materiais e de formas” (Husserl, 2015, p. 274). Caberia, nesse sentido, à Lógica e à Gramática a tarefa de apresentar “numa ‘doutrina das formas puras de significação’, o sistema apriorístico das estruturas formais, isto é, das estruturas que deixam em aberto toda e qualquer particularização material das significações” (Husserl, 2015, p. 274). De acordo com Teixeira Filho,

Com referência a essas leis, o filósofo então pretende que o *sem-sentido* e o *contrassenso* são distintos. O *sem-sentido* é dado pelo *contrassenso formal ou analítico*, quando simplesmente as expressões não criam qualquer sentido unitário a partir do qual não se pode decidir sequer se há absurdo ou falsidade da significação, se seu objeto é ou não impossível. Já *contrassenso material ou sintético* (Husserl, 2015, p. 285), comporta um sentido unitário, mas a partir do qual se evidencia que as significações em questão são materialmente incompatíveis. Nesse caso, a existência do referente objetivo é impossível. Ou seja, pode haver casos em que uma mesma expressão seja um *contrassenso material ou sintético* (*Widersinn*) sem ser um *contrassenso analítico* ou *sem-sentido* (*Unsinn*), em que, portanto, justamente o *sentido formalmente unitário* é condição indispensável para infirmar o *contrassenso sintético*.

## O papel da intencionalidade e o eu puro fenomenológico

Estabelecida a relação da gramática formal com a mereologia, resta precisar o papel da intencionalidade. Os atos significativos entram sempre na composição de atos objetivantes. Seja no caso da apreensão de objeto com o seu teor intuitivo plenamente preenchido, ou no caso mais indeterminado, em que o correlato objetivo nada mais encerre que um *algo* geral, visado de modo vazio no ato signitivo, a significação efetua sempre uma categorização sobre o correlato material visado, sobre a “matéria intencional”, como será dito na *Sexta Investigação*. Mas a intencionalidade, na vivência concreta, surge em uma consciência complexa, ou seja, no campo (subjeto) de um sistema de intencionalidades distintas e interligadas.

Há algo que corresponda, no plano da fenomenologia pura, quer dizer, ao nível das vivências, às leis lógico-gramaticais puras? Para confirmar a hipótese de se há ou não essa correspondência, é preciso procurar semelhante “pureza” na estrutura mesma da consciência intencional. Peres explica da seguinte forma.

A única forma de entender como um sujeito é capaz de conhecer é recorrendo a uma nova psicologia, que seja descritiva, intencional, a priori e fundamentada na reflexão (Husserl, 1901/1984). Com isso, a fenomenologia se torna antes de qualquer coisa um estudo das correlações entre as estruturas da consciência e as estruturas do objeto (ou objetividades) (Peres, 2017, p. 123).

Em primeiro lugar, a idealidade da gramática lógica pura exige, para sua aplicação, que o conteúdo das vivências, ao serem tomados na sua pura manifestação, não estejam carregados com a efetividade empírica e



factual; que sua consistência intrínseca, ou seja, seu modo de ser real (*reell*) em nada dependa ou se confunda com a realidade psíquica investigada pela Psicologia.

Seja no domínio estrito da fenomenologia, seja no sentido mais amplo que abrange a esfera empírica e fenomênica da psicologia, a consciência, para Husserl, se define como a unidade de um *eu*, quer dizer, uma unidade *consistente*, composta por uma multiplicidade de vivências intencionais (Husserl, 2015, p. 295). O caráter de ato dessas vivências requer, logicamente, que se aponte a fonte autoconsciente desses atos, um *eu* ao qual possam ser imputados. Uma intencionalidade sem um *eu* que a exerça por meio de intenções, sem essa atividade consciente e conexa, seria um contrassenso.

A dificuldade situa-se, antes, na dívida de definir um *eu* sob o qual não se presuma, nem se busque tudo o que é próprio *eu* psicológico, mas, pelo qual se tematize, por assim dizer, apenas a sua *face fenomenológica pura*. Se houver um conceito legítimo e inteligível de um *eu fenomenologicamente puro*, então, o mesmo poderá ser tomado como uma totalidade vivencial, intencionalmente consistente, de uma multiplicidade de vivências enquanto *puras aparições*, dadas conjuntamente com suas inter-relações de sentido (Husserl, 2015, p. 310). A fenomenologia pura irá se voltar para o que aparece enquanto conteúdo vivido, restringindo o seu interesse única e exclusivamente à aparição enquanto tal. Na *aparição* que se mostra, e nada além disso, se restringe todo o interesse da fenomenologia pura e nessa aparição encontra tudo o que pretende investigar. Subscrevemos essa hipótese graças ao fato de que a possibilidade da aparição enquanto tal sair do seu habitual anonimato e se tornar tema explícito da atenção analítica é dada por meio da reflexividade. A virada reflexiva estabelece o escopo apenas dentro do qual a aparição se dá de forma distinta. A palavra “epoché” só aparecerá em obras posteriores. Mas já nessa obra, o filósofo começa empregar o método da *redução* (Husserl, 2015, p. 310) e a operação é clara:

Seja agora também indicado *que este conceito de vivência pode ser tomado de um modo puramente fenomenológico, isto é, de tal modo que seja excluída toda e qualquer referência à existência empírico-real* (a homens ou animais da natureza): a vivência, no sentido psicológico-descritivo (no sentido empírico-fenomenológico), torna-se, então, a vivência no sentido da Fenomenologia *pura* (Husserl, 2015, p. 297).

Mas, tal pureza não deve se confundir com o *Eu* puro em sentido kantiano. Referindo-se a Natorp e à sua definição de consciencialidade, Husserl declara:

Devo confessar que não consigo encontrar, pura e simplesmente, esse *eu* primitivo, enquanto centro de referência necessário. A única coisa que estou em condições de notar e, por conseguinte, de perceber, é o *eu* empírico (...). Para clarificar a situação, não posso encontrar aqui outro caminho senão submeter a uma análise fenomenológica o *eu* empírico e sua relação empírica com os objetos (...). *Eliminamos* o *eu*-corpo, que aparece como uma coisa física tal como qualquer outra, e consideramos o *eu* espiritual, empiricamente a e ele ligado, e que aparece como *lhe* pertencendo. *Reduzido* ao dado fenomenologicamente atual, ele fornece a complexão acima descrita de vivências captáveis *reflexivamente* (Husserl, 2015, p. 310).

Cabe a tal reflexão circunscrever, pôr em destaque e dissecá-lo, em sua complexão, o *núcleo fenomenológico* do *eu* empírico (Husserl, 2015, p. 311). Para o fundador da fenomenologia, a unidade do *eu* puro kantiano, explicada como referência constante de todo o conteúdo variável das vivências, tem o mesmo valor de uma unidade meramente *nominal*. Assim entendido, não tem outra função senão a de uma etiqueta. Pelo contrário, o *eu* fenomenológico puro se define como núcleo do *eu* empírico. Apesar não emergir senão entrelaçado com as condições psicofísicas, se afirma no campo da idealidade. E, ainda que o seu conteúdo não encerre nada que exista física ou psiquicamente e nada que exista materialmente, porém exibe algo como uma consistência de elementos parciais distintos e interpenetrados, unificando-se em fluxo contínuo<sup>6</sup>. As aparições dadas nas vivências são reais (*reellen*) a seu modo, e contrastam completamente com absoluta indeterminação do *eu* puro kantiano.

O passo para conquistar essa “pureza” dos fenômenos, apreendidos reflexivamente sobre as vivências concretas do *eu* fenomênico é efetuado pela ideação.

Dito em outras palavras e, ao mesmo tempo, apreendido puramente de modo fenomenológico: a ideação, realizada sobre casos exemplares de tais vivências (...) dá-nos a ideia genérica, puramente fenomenológica, *vivência intencional* ou *ato*, tanto como, em seguida, seus tipos puros (Husserl, 2015, p. 317).

Na prometida “pureza” reside a norma metodológica, a ser aplicada na reflexão, de uma exclusividade do conteúdo fenomenológico ao qual não se deve aditar qualquer camada de sentido de realidade ou efetivi-

<sup>6</sup> Tais elementos são os fenômenos dados nas vivências. O que funciona como princípio unificador, o qual, sob a forma de lei essencial necessária, confere o caráter de totalidade a esse fluxo de múltiplas vivências, como totalidade viva de um *continuum* reiterado incessantemente, é o tempo imanente (Husserl, 2015, 221). Mas, aqui só queremos reter o traço de *consistência fenomenológica* do *eu*, que se refere ao fato de que a unidade do *eu* é de caráter sistemático.



dade, carregada de contingência ou de causalidade psíquica ou física. Nada que se mova além da função ato e correlato de ato deve se imiscuir na análise. A noção de *mundano* já está implícita aqui, como o que deve ser suspenso.

A distinção entre *objetividades independentes e dependentes* se estende para as unidades de significação, dando fundamento e estrutura à *gramática logicamente pura* (significações independentes e dependentes) e essas, por fim, é reconduzida à complexão das vivências de ato na unidade em que consiste o núcleo fenomenológico do eu. Teixeira Filho confirma esse entendimento:

Segundo a primeira concepção [nas *Investigações lógicas*] de significado de Husserl (...) significados não são os objetos, mas sim os conteúdos intencionais *in specie* dos atos signitivos, e isso (...) nessa acepção bem definida de serem os meios de identificação ou verificação da objetividade referida enquanto indicam as condições determinadas de satisfação ou preenchimento intuitivo do ato especificado segundo a sua maneira de referir-se a algo (Teixeira Filho, 2015, p. 214).

Nesse plano, temos a distinção entre *atos simples e compostos* e *atos fundantes e fundados* como aplicação da mereologia na esfera fenomenológica (Husserl, 2015, p. 347). Todos os atos fundam-se, em última análise, sobre atos objetivantes. Os atos que constituem significados são fundados sobre atos objetivantes. Os significados, como correlatos de atos fundados, possuem, contudo, uma unidade de conteúdo intencionalmente independente, apesar de frequentemente dependentes no tocante à matéria intencional.

## Considerações Finais

Ao entender a idealidade em função do ato de *abstração ideativa*, ela perde a conotação de um platonismo vago, frequentemente acusado no idealismo husserliano, e adquire um valor passível de descrição. A unidade ideal da espécie, a unidade da significação *in specie* e a unidade do conteúdo das vivências de ato *in specie* ganham o sentido de uma estrutura lógica, intencionalmente produzida sob condições que são inteligíveis em sua universalidade e necessidade *a priori*. O mesmo pode ser dito em relação ao eu puro. Não se trata de uma substância, cuja existência pudesse ser constatada, medida ou indiretamente detectada. Esse tipo de testabilidade partiria do pressuposto equivocado de tomá-lo como uma *coisa*. A noção de eu puro, fundada por idealização sobre o eu real, é uma camada não-real do eu real, contudo, uma camada claramente delimitável com sua plenitude de fenômenos interconexos; noutros termos, é o eu fenomênico apreendido *in specie*.

Com isso, uma vez atingida a esfera pura da unidade fenomenológica do eu, com sua complexa irradiação intencional, abre-se a possibilidade para percorrer o caminho inverso e retroceder do eu puro à multiplicidade inesgotável de sentido que emerge no campo da experiência. Tal é a herança do método fenomenológico que conseguimos discernir ao considerar a ligação da mereologia com a gramática lógica pura e o núcleo apriorístico de consistência das vivências intencionais.

## Referências

- Delamare, A. (2021). The Rationalization of Consciousness: A Mereological Reconstruction of Husserl's Fifth Logical Investigation. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XVII 4.
- Huang, Di (2020). A Mereological Perspective on Husserl's Account of Time-Consciousness. *Husserl Studies* 36:141-158.
- Flores, J. M. (2010). Totalidade, existência e analítica existencial. *Controvérsia*, Vol. 6, nº 3: 13-29.
- Husserl, E. (2015). *Investigações lógicas, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense.
- Peres, S. P. (2017). Psicologia eidética e teoria do conhecimento nas Investigações lógicas de Husserl. *Psicologia USP*, (28) 1, p.118-124.
- Philipse, H. (1995). Transcendental idealism. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Teixeira Filho, D. A. (2007). O significado enquanto atributo de intenções nas *Logische Untersuchungen* de Husserl. *Phenomenology*, v. 2, n. 2, p. 587-616.



Simons, P. (1995). Meaning and language. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge.

Vigo, A. G. (2004). Juicio y modalidad em Husserl. La evolución de la teoría del juicio y el contenido judicativo de Vorlesungn über Bedeutungslehre hasta Ideen I. *Anuario Filosófico*, XXXVII/I, 157-195.

Recebido em 15.10.2024 – Primeira Decisão Editorial em 25.04.2025 – Aceito em 12.05.2025





# A LEI DO DIA E A PAIXÃO PELA NOITE: O BELO E BOM COMBATE DE HUSSERL E JASPERS

10.62506/phs.v6i33.243

The law of the day and the passion for the night: The beautiful and good fight of Husserl and Jaspers

MARCELO FABRI\*

La ley del día y la pasión por la noche: La hermosa y buena pelea de Husserl y Jaspers

**Resumo:** Este artigo pretende mostrar a luta com o poder da noite em dois grandes filósofos do século XX: Husserl e Jaspers. Tal como os grandes pessimistas do pensamento, Husserl sentiu a presença da sombra ao longo da sua vida filosófica. Além disso, ele estava atormentado pela possibilidade de que a vida, mesmo orientada para um objetivo ensolarado, pudesse ser finalmente um encontro com um puro nada. Husserl, tendo experimentado o sentimento de nulidade da existência (Schopenhauer), mostrou-se ele próprio forte na batalha contra uma visão passiva e fatalista do mundo e da vida. Uma luta semelhante ocorreu com Jaspers, um filósofo da existência que realmente explorou a profundidade visualizada por Husserl. Existe um fundo de obscuridade que nos sustenta e sem o qual não podemos chegar a nós mesmos através da reflexão. Mesmo sendo fiel à lei do dia, Jaspers entendeu que o poder da noite é maior do que imaginamos. “Os poderes que exercem o seu império sobre nós através dos seus estímulos são incalculáveis.” Conclusão desconcertante: podemos ser atraídos por aquilo que destrói a ordem geral e elimina a razão. Quando isso realmente acontece, caímos num turbilhão incontrolável. Começamos a negar tudo, inclusive a nós mesmos. Como entender essa paixão ou tentação da noite? Veremos que Husserl e Jaspers enfrentaram isso de forma essencialmente ética, graças a um belo e bom combate que os manteve fiéis à lei do dia.

**Palavras-chave:** Fenomenologia, existência, ética, noite, sentido.

**Abstract:** This paper aims to show the struggle with the power of the night in two great philosophers of the 20th century: Husserl and Jaspers. Like the great pessimists of thought, Husserl felt the presence of the shadow along his philosophical life. Furthermore, he was tormented by the possibility that life, even oriented towards a sunny goal, it could be finally a meeting with a pure nothingness. Husserl, having experienced the feeling of nullity of existence (Schopenhauer) was himself strong in the battle with a passive and fatalistic vision of the world and life. A similar struggle occurred with Jaspers, a philosopher of existence who actually explored the depth visualized by Husserl. There is a background of darkness that sustains us and without which we cannot reach ourselves through reflection. Even though he was faithful to the law of the day, Jaspers understood that the power of the night is greater than we imagine. “The powers that exercise their empire over us through their stimuli are incalculable.” Disconcerting conclusion: we can be attracted to that which destroys the general order and eliminates reason. When this actually happens, we fall into an uncontrollable whirlwind. We start to deny everything, including ourselves. How to understand this passion or temptation for the night? We will see that Husserl and Jaspers faced it in an essentially ethical way, thanks to a beautiful and good fight that kept them faithful to the law of the day.

**Keywords:** Phenomenology, existence, ethics, night, meaning

**Resumen:** Este artículo pretende mostrar la lucha contra el poder de la noche en dos grandes filósofos del siglo XX: Husserl y Jaspers. Como los grandes pesimistas del pensamiento, Husserl sintió la presencia de la sombra a lo largo de su vida filosófica. Además, lo atormentaba la posibilidad de que la vida, incluso orientada hacia una meta soleada, pudiera ser en última instancia un encuentro con la pura nada. Husserl, habiendo experimentado el sentimiento de nulidad de la existencia (Schopenhauer), se mostró fuerte en la batalla contra una visión pasiva y fatalista del mundo y de la vida. Una lucha similar ocurrió con Jaspers, un filósofo de la existencia que realmente exploró la profundidad imaginada por Husserl. Hay un fondo de oscuridad que nos sostiene y sin el cual no podemos llegar a nosotros mismos a través de la reflexión. Aunque fue fiel a la ley del día, Jaspers entendió que el poder de la noche es mayor de lo que imaginamos. “Los poderes que ejercen su imperio sobre nosotros a través de sus estímulos son incalculables”. Conclusión desconcertante: podemos sentirnos atraídos por aquello que destruye el orden general y elimina la razón. Cuando esto realmente sucede, caemos en un torbellino incontrolable. Empezamos a negarlo todo, incluidos nosotros mismos. ¿Cómo entender esta pasión o tentación de la noche? Veremos que Husserl y Jaspers afrontaron esto de una manera esencialmente ética, gracias a una hermosa y buena lucha que los mantuvo fieles a la ley del día.

\* Professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul (E-mail: fabri.ufsm@gmail.com).Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4712-8207>. Palestra do IV Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia – 2024.



## Introdução

Como viver guiado pelo *logos*? Eis a pergunta socrática que orientou o percurso intelectual e de vida de dois eminentes filósofos do século XX: Husserl e Jaspers. Na perspectiva husserliana, a filosofia é uma tarefa de vida, uma vocação que se deve cumprir como responsabilidade absoluta pela verdade. Mas eis a dificuldade: a tarefa mencionada deve reconhecer que inevitavelmente vivemos entre luz e sombra, ou no claro-escuro da vida. Pensamos que a decisão por uma vida racional está visceralmente ligada a uma experiência com a “noite”. Husserl se deu conta disso, sobretudo depois da primeira guerra mundial (Tourinho, 2023). O esforço para regular nossa inteira vida pela razão termina sendo assombrado pela hipótese de que, ao final das contas, o que há é falta de sentido. Trata-se de uma hipótese inquietante relativa ao mundo, à história e ao ser humano. A tarefa de uma vida examinada confronta-se com a noite. Tal como os grandes pessimistas do pensamento, Husserl sentiu a presença da sombra em sua vida. Mais ainda, ele atormentou-se com a possibilidade de que a vida, mesmo orientada para uma meta ensolarada, pode ser no fundo um puro nada. Até onde sabemos, Husserl nunca explorou até as últimas consequências essa experiência com a noite. Teria sido apenas um momento depressivo de sua vida, sem maiores implicações para sua trajetória de pensamento? Como quer que seja, pensamos que Husserl, tendo experienciado o sentimento de nulidade da existência (Schopenhauer é um exemplo clássico de valorização de tal sentimento), mostrou-se forte na resistência a uma visão passiva e fatalista do mundo e da vida.

Um combate semelhante ocorreu com Jaspers, filósofo da existência que explorou de fato a profundidade também arqueologicamente escavada por Husserl. Jaspers procurou investigar algo que a intencionalidade (ou doação de sentido) não nos permite “alcançar”. Ele compreendeu que há um fundo de obscuridade que nos sustenta e sem o qual não chegamos a nós mesmos pela reflexão. Mesmo sendo fiel à lei do dia, Jaspers compreendeu que o poder da noite é maior do que imaginamos. “Os poderes que exercem seu império sobre nós mediante seus estímulos são incalculáveis” (Jaspers, 1969, p. 336). Conclusão desconcertante: podemos ser atraídos por aquilo que destrói a ordem geral e elimina a razão. Quando isso de fato acontece, caímos num turbilhão incontrolável. Passamos a negar tudo, inclusive a nós mesmos. Ora, como entender essa paixão ou tentação pela noite? Veremos que Husserl e Jaspers a enfrentaram de um modo essencialmente ético, graças a um belo e bom combate que os manteve fiéis à lei do dia.

Em nossa exposição, utilizaremos, de Husserl, um texto de 1923, em que o filósofo fala especificamente de suas inquietações éticas e existenciais diante de uma Europa marcada pelo acontecimento desastroso da Primeira Guerra Mundial. Trata-se da tradução mexicana de “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit”, editado por Ullrich Melle, em *Husserl Studies*, Vol. 13, Nº 3, 1996-1997 (Husserl, 2009). De Jaspers, beneficiamo-nos principalmente da grande obra *Philosophie* (1931), pela tradução francesa (Jaspers, 1989), notadamente a parte sobre metafísica, em que o filósofo expõe suas teses sobre o tema da transcendência.

## 1. Entre Luz e Sombra: Husserl

Começamos falando um pouco sobre a visão pessimista ou noturna da vida. Schopenhauer ajuda a elucidar este ponto. O tempo e a transitoriedade revelam a nulidade da existência. “O tempo é aquilo pelo que tudo a todo o momento se torna nada em nossas mãos – pelo que tudo perde seu verdadeiro valor” (Schopenhauer, 2012, p. 137). O sofrimento é a característica fundamental da vida, em que combatemos inutilmente por uma realização que está, desde o início, condenada ao fracasso. A vida é uma grande mistificação, um logro e um erro. Mais ainda: “O mundo é um inferno, e os homens dividem-se em almas atormentadas e em diabos atormentadores” (Schopenhauer, 2014, p. 28). Outro pensador que se inspirou muito em Schopenhauer foi Cioran. Ele também faz uma leitura sombria do mundo, da história e dos seres humanos. Logo após a segunda guerra mundial, ele escreveu: “A vida é o que se decompõe a todo momento; é uma perda monótona de luz, uma dissolução insípida na noite, sem cetros, sem auréolas, sem nimbos” (Cioran, 1995, p. 60). Segundo tal leitura, o ser humano é um idólatra incorrigível, um cultivador de ideias que o levam sempre à ruína e à carnificina. Atribuir um sentido à história é desonestidade. É pretender dar um sentido ao próprio caos. Ao fazer isso, os homens criaram ilusões e equívocos, além de muitas “fogueiras” (Petean, p. 10 e ss.).

Quem conhece Husserl como filósofo que manifesta um notório amor pela ciência e uma responsabilidade absoluta pela vida de autojustificação racional fica surpreso ao saber que ele enfrentou heroicamente a tentação de uma leitura pessimista da vida. Ele chegou ao ponto de colocar em dúvida a crença de que o bem que podemos alcançar tenha de fato eficácia no mundo. Tudo o que amamos e valorizamos pode entrar em colapso ou degenerar-se. Não é verdade que o bem que fazemos ou estamos em condições de fazer pode ser insignificante? O mundo, que possui realidade e valor para nós bem poderia ser irracional e destituído de sentido. Quando vemos os horrores da guerra, o poder de seus criadores e o sofrimento de todos aqueles que





a experimentaram, não fica difícil perder o apreço pela humanidade. O risco é de fato deixar de acreditar na humanidade e no valor da vida. Nosso obrar intersubjetivo talvez seja apenas um núcleo frágil de vida dentro de um deserto mais vasto e sombrio, que não é senão o próprio mundo. (Husserl, 2009, §3, p. 801).

Husserl experienciou, antes mesmo da segunda guerra mundial, a noite ameaçando anular o sentido solar que orienta a inteira história da Europa. A Europa se distingue das demais culturas por visar a ideia de um conhecimento perfeito, que nunca se realiza totalmente, mas que dirige a humanidade para um fim racional, marcado pela ideia de verdade, de bem e de beleza. Trata-se de ideia que ultrapassa todo particularismo, vale dizer, toda circunscrição temporal e espacial de um povo. Temos em nós o ideal de um “eu verdadeiro” que é preciso realizar, ou tomar como exigência moral irrecusável. Eis o imperativo formalmente considerado: “Sê um verdadeiro homem, segue uma vida que possas justificar intelectivamente, de ponta a ponta, uma vida provinda da razão prática” (Husserl, 2014, p. 43). A evolução para uma personalidade ética livre implica o agir racional aspirando ao bem e ao verdadeiro. Supõe a luta pela clareza, pela verdade e pela justiça. A perfeição é uma ideia teleológica que envolve uma luta sem fim. Luta revigorante, vida de método entendida como autoformação, autorregulação e disciplina. Uma vida capaz de vigilância sobre si mesma (Husserl, 2014, p. 46). O desafio prático supremo é este: regular a vida inteira pelo imperativo categórico da razão. Trata-se de uma *forma* que, embora dotada de sentido, é vazia. Ela precisa ser preenchida, requer um conteúdo.

Eis por que o conhecimento genuíno se funda na evidência realizada por um agente racional: a subjetividade concreta. A vida racional deve ser conduzida por uma subjetividade que valoriza e assume essa vida, graças a uma evidência basilar. Qual evidência? A de que posso e devo agir eticamente, mantendo viva a crença na razão. Posso querer sempre “o melhor possível”, entregar-me a essa busca, decidir-me livremente por ela. Ou seja, posso viver “com intenção racional” conferindo valor à minha vida. A ética me mostra a “forma da vida racional” (a vida que devo e posso avaliar como sendo boa), forma que poderá ser preenchida de modos distintos, dependendo de pessoas reais e comunidades reais.

Eis, porém, que no meio do caminho há sempre uma pedra. Diante do referido ideal surge a sempre possível dúvida ou hesitação: e se a vida fosse carente de sentido? E se nada de bom pudesse surgir daquilo que eu faço? E se produzir o bem estivesse fora de minhas reais possibilidades? Afinal, a vontade livre bem poderia ser uma aparência e o “eu”, por sua vez, pode estar sendo conduzido por forças que nem mesmo conhece e nem pode dominar. Talvez a liberdade de agir que penso possuir seja um grande engano, e tudo o que mais amo (meus valores mais elevados) nada mais seja que uma simples hipótese (cf. Husserl, 2009, § 3, p. 800).

Husserl adverte: nossa existência gira em torno do temor e da esperança. Viver implica sempre um “entre-dois”, uma situação na qual o valor positivo está sempre confrontado com o predomínio de escolhas contrárias ao bem. Husserl manifesta, aqui, uma notável inquietação existencial, sublinhando a fragilidade e a vulnerabilidade constituintes do humano. Em meio à incerteza sobre o futuro e à angústia da finitude, ele se pergunta se seria mesmo possível cultivarmos ou construirmos a esperança. Há sentido numa existência que experiencia a cada instante a nulidade de tudo, o angustiante caminhar para a morte? A morte, afirma Husserl, não pode ser intuitivamente representada por nós. Estamos diante de uma alteridade radical. Diante dela experienciamos o vazio da noite do não-ser (Husserl, 2009, § 2, p. 797).

Husserl, no entanto, não cede ao pessimismo. Sua obsessão é combater em favor do ideal de uma vida racional e, conseqüentemente, dotada de sentido. E isso só é possível se tomamos consciência de que o mundo humano e histórico está atravessado por conflitos, que tal mundo não se oferece como harmonia para nós. A noite não pode ser exorcizada: tudo se passa como se estivéssemos a bordo de um barco prestes a afundar. Vamos nos entregar à passividade e à covardia? Não, pois queremos sempre melhorar o mundo fático e real. Husserl não se intimida. Ele compreende que é preciso recusar a passividade diante de um iminente perigo. Ou seja, é fundamental continuar acreditando numa razão ampliada e acolhedora, com a qual nos mantemos atuantes e dedicados amorosamente uns aos outros. O mundo pode ser como um inferno, mas nem por isto iremos deixar de lutar incansavelmente, resistindo a esse inferno (Husserl, 2009, § 4, p. 804).

Na nossa perspectiva, a fenomenologia husserliana pode ser compreendida a partir de um horizonte apocalíptico do mundo e da história. A aspiração à vida racional não se separa da compreensão de que tudo, em qualquer momento, pode se desintegrar ou se perder. Existencialmente, pode-se dizer que há uma notável preocupação com a trajetória de um indivíduo buscando razões para viver, que deseja compreender o mundo, que reivindica uma responsabilidade capaz de o tornar único e insubstituível em tal tarefa. Mas há aqui uma dificuldade: a referida aspiração deve acertar as contas com tudo o que é mutável e transitório na existência, com nossas sensações e sentimentos de tristeza e de alegria, com nosso amor e nosso ódio. Há uma questão que Husserl nunca se coloca de fato: como agir diante do fato de que a vida pode ser uma luta sem perspectiva de vitória? Como manter-se fiel à lei do dia se partirmos do pressuposto de que, inicialmente, podemos pensar que avançamos para a luz, mas depois percebemos que “em vão buscávamos perseguir um trajeto para um fim ensolarado, que as trevas se dilatam ao redor e dentro de nós?” (Cioran, 1995, p. 59).

Como quer que seja, há algo que nos parece incontornável: manter-se fiel à lei do dia supõe ter enfrentado o abismo<sup>11</sup>. Seria o combate contra a noite hipocrisia ou má-fé? Ou pura idolatria? Para um pessimista

<sup>11</sup> Husserl parece estar dando uma resposta a filósofos e escritores que defenderam, em conformidade com a tradição gnóstica, que não vale a pena transmitir tanta miséria e sofrimento a vidas vindouras (cf. Schopenhauer, 2014, p. 27). Husserl não aceitaria jamais a ideia de que nosso confronto com o vazio e o nada seja uma desculpa para cedermos à volúpia pela noite, tal como a descreve Cioran: “Outrora apaixonados pelos cumes, depois decepcionados por eles, acabamos por venerar nossa queda” (Cioran, 1995, p. 59). O que nos fascina, segundo Cioran, é caminhar no sentido oposto ao sol.



como Cioran, a resposta é afirmativa. Seu pensamento está vinculado a uma tradição gnóstica que seduziu tantos pensadores, artistas e escritores. Sentimos o chamado de algo que contrasta com tudo o que é diurno. “Nenhuma luz para iluminar-nos em nosso deslizamento: o abismo nos chama e nós o escutamos” (Cioran, 1995, p. 59).

## 2. A Lei do Dia e a Paixão pela Noite: Jaspers

É forçoso reconhecer: nossa vida está sempre rodeada por uma profundidade que não pode ser racionalizada. O problema é saber se iremos paralisar ou agir, tendo em vista essa profundidade. Para Jaspers, filósofo que, à sua maneira, também se manteve fiel à lei do dia, nossa existência pode malograr por causa de nossas ações. Por nossas ações nossa vida pode alcançar ou não certo êxito. Nesse sentido, o que importa é não abrimos mão da ideia de liberdade. Para Jaspers é na condição humana de existência que passamos pela provação que pode nos levar a uma paixão pela noite, mas também ao amor pela vida. Lutamos para sair do inumano, do “impessoal” e das atitudes negativas. No entanto, queiramos ou não, tudo, em algum momento, terá de se transformar em ruína: corpos, conquistas, relações, conhecimentos, eventos históricos, a busca de Deus ou absoluto, a morte. Assim, todas essas formas de fracasso lançam o existente numa espécie de confusão. Podemos experienciar concretamente algo que nossa época (isto é, o século XXI) está mostrando sem nenhum pudor: “Quando o mais medonho se torna possível, um dia, em algum lugar, encontra-se alguém para realizá-lo” (Jaspers, 1989, p. 782). O perigo de obscurecimento nos ronda. Husserl e Jaspers experimentaram esse perigo, sentiram algo medonho emergindo repentinamente, mas a ele responderam com vigor, com inteligência e vontade forte. A que exatamente respondiam?

Cotidianamente, queremos ordem e luminosidade. Vivemos, por assim dizer, sob a lei do dia: confiamos no pensamento coerente, na importância da razão, nas ideias que nos orientam. Somos existentes que estão sempre querendo alguma coisa e agindo para realizá-la, que almejam construir o que ainda não existe, ou melhorar o que já existe. Eis, enfim, que uma sombra está sempre a rondar a confiança no dia. Nunca estamos, de fato, tranquilos, despreocupados, descansados. É então que o ser humano pode manifestar uma inexplicável paixão pela noite, recusando-se a claridade. Todas as nossas tarefas e objetivos como que se dissipam. Uma força incompreensível surge como paixão que não se preocupa em se justificar, paixão sem confiança na claridade, paixão resistente à lei do dia. Um fascínio pela morte toma conta do ser humano<sup>22</sup>. Paixão que surge como “traição da vida, infidelidade em relação a tudo o que é real e visível” (Jaspers, 1989, p. 692).

Ora, esse império da sombra nos ronda. Ele nunca deixa de inquietar o existente. A todas as formas de surpresa desagradáveis ou dolorosas trazidas pela vida, podemos reagir com uma traição à lei do dia. Tudo o que antes era valioso para nós passa a ser visto com outros olhos. Nós nos sentimos fatigados com o fato de estarmos na vida, com a necessidade de nos esforçar para viver, de perseverarmos nas tarefas cotidianas, aquelas que, justamente, nos permitem sentir e fruir os alimentos e as ofertas do mundo: caminhar, conversar, estudar, trabalhar, construir uma família... Tudo o que experimentamos como fracasso e não-sentido pode ser atribuído a forças que nos envolvem e controlam: a culpa é do destino. Sentimos, por assim dizer, a angústia de ter sido lançados no destino. O problema? O dia simplesmente não está preparado para reconhecer o mundo da noite. De fato, Husserl lutou contra ele de modo contundente, mas não enfatizou a inevitabilidade de nossa relação com esse mundo (Husserl, 2009, §4. p. 804 e ss.).

A reação ao império da sombra é sempre vigorosa em Husserl. Ele chega a afirmar que a morte não tem poder sobre nós, desde que sejamos fiéis à lei do dia, isto é, desde que tenhamos em mente os vínculos amorosos entre os seres humanos, que podem conferir a suas vidas um sentido de continuidade, permanência e orientação para uma sociedade ética, ou para uma humanidade autêntica. Husserl não afirma uma racionalidade insensível, invulnerável, totalitária. Ele se mostra tocado pela irrupção do “irracional” no mundo: doenças, o acaso, o absurdo, a violência. O mundo está impregnado de contingências irracionais e insanáveis. Temos plena consciência de nossa imperfeição e de nossas insatisfações. Podemos simplesmente fracassar. O mundo nos convida a uma luta heroica, a uma confiança no ser humano (ideal). A racionalidade do dia luta com a necessidade, o egoísmo e a loucura. Temos intencionalmente a vontade orientada para a ideia de um conhecimento perfeito, de uma vida guiada pelo ideal de perfeição e educação de si, tarefa infinita para a realidade humana (Husserl, 2009, p. 809 e ss.).

E quanto a Jaspers? Pensamos que sua avaliação se revela mais realista (isto é, menos ideal) a esse respeito. A força da noite é sempre sedutora para a subjetividade, mesmo quando esta subjetividade despertou para sua responsabilidade diante do sentido e do progresso da humanidade. A sombra está mais próxima de nós do que imaginamos<sup>33</sup>. “Venho a mim mesmo a partir da noite” (Jaspers, 1989, p. 693). O que isto significa?

<sup>22</sup> Jaspers fala aqui como médico e psiquiatra? Ou seria seu conhecimento de mitologia, literatura e metafísica que o faz ver as potências da noite? Goethe, com certeza, está presente em sua escrita. No *Fausto*, vemos a Noite de Walpurgis, em que as entidades da noite se encontram, no topo de uma montanha, para realizar suas proezas e festas orgiásticas. Thomas Mann faz sua releitura disto, em sua célebre *Montanha Mágica*. Numa noite festiva, Hans Castorp se declara a Claudia Chauchat, enigmática mulher que lhe ensina o que seja a paixão pela noite: “É preciso buscar a moral não na virtude, isto é, na razão, na disciplina, nos bons costumes, na honestidade – mas antes no contrário, vale dizer, no pecado, abandonando-se ao perigo, àquilo que é prejudicial, àquilo que nos queima. Parece-nos que é mais moral perder-se, e mesmo se deixar destruir, do que se conservar. Os grandes moralistas não eram os virtuosos, mas os que se aventuravam pelo mal, os viciados, os grandes pecadores...” (Mann, 1980, p. 380).

<sup>33</sup> Pensamos que o influxo de Nietzsche sobre Jaspers deve ser levado em conta, aqui. Ele entende que, depois de passarmos por filósofos como



Que há um fundo de obscuridade que nos envolve: nosso apego à terra, nosso vínculo materno, os laços de sangue, a ideia de raça. Há modos diversos pelos quais forças elementais rompem a fina película da civilização. Este fundo obscuro, que pode irromper na história e na vida, não se elimina nem se domina. O que podemos e devemos fazer? Para Jaspers o fundamental é transfigurar esse fundo. A paixão pela noite dá lugar a comportamentos que se beneficiam da lei do dia: podemos cultivar o amor pelo país em que nascemos, aprimorar o sentido de família em nós, transformar a vida erótica em companheirismo e fidelidade, amar nossos compatriotas, numa palavra, podemos cultivar o lado diurno da vida, bem como a responsabilidade por nossa condição histórica (Jaspers, 1989, p. 693).

A lei do dia traz um sentimento de felicidade para a consciência, em virtude da comunicação realizada ou buscada, da vida que se pode oferecer como um dom<sup>44</sup>, das ideias vistas ou alcançadas, das tarefas assumidas e de tantos projetos possíveis. No entanto, nada disso tem o poder para banir de vez o poder da noite. Como caracterizar a paixão pela noite? Como uma rendição de nossa parte. Podemos nos entregar àquilo que nos fez nascer! Eis por que uma tal paixão é forte o suficiente para nos submeter. “O apelo dos demônios que foram expulsos continua a ser ouvido” (Jaspers, 1989, p. 694). Instinto, prazer, desejo, embriaguez, autossabotagem, recusa de se abrir aos outros: tudo isto pode manifestar a profundidade da noite, mas, comparados a ela, são apenas desvios e negatividade. Não possuem substância. A noite, esta sim, é substancial. Ela tem o poder de reduzir a nada a lei do dia. É a lei da morte (Jaspers, 1989, p. 695). Quando se entra nessa profundidade, não mais se pode viver verdadeiramente, isto é, abandona-se a disposição para algo edificante, construtivo e saudável.

Na perspectiva de Jaspers, o fim último da vida segundo a lei do dia é a boa vontade. Pensamos que, a esse respeito, ele recebe o influxo de Kant, mas confere um sentido existencial à boa vontade. Não se trata da forma geral da lei, mas do querer humano numa situação concreta. “Quando tenho boa vontade”, observa Jaspers, “vejo a realidade empírica como riqueza do mundo em sua beleza, conheço a alegria de viver que se reflete na construção do mundo” (1989, p. 696). Mas, eis o ponto, essa possibilidade só existe porque o dia é inseparável da noite. A noite ensina que tudo o que é finito deve perecer. Se o dia não pode querer o fracasso, nem por isso pode recusá-lo, sob pena de se cair numa inconsistência. A noite é o limite do dia. A separação de ambos é apenas formal e conceitual, pois, na realidade, estão relacionados um ao outro (cf. Jaspers, 1989, p. 699). O que fazer: abandonar o dia e adorar a morte ou, ao contrário, abandonar a noite para voltar ao dia? Jaspers oferece uma notável resposta: “Os dois mundos constituem uma polaridade que nunca se torna clara; cada um se ilumina ao contato do outro. Posso colocá-los um em face do outro para esclarecê-los, mas não conhecer o que eles são (seu ser) pelo pensamento” (Jaspers, 1989, p. 700).

### 3. O Bom e Belo Combate de Husserl e Jaspers

Tal como Husserl, Jaspers entra no bom combate. A lei do dia nos faz olhar para o mundo real, oferecendo a orientação pelo trabalho, pelas atividades, pelos encontros humanos. E o ideal? Nós não podemos viver sem nos orientar por um valor. A vida cotidiana nos oferece a referência para considerar esses valores. O problema é que o mundo que nos deve fornecer uma orientação está em derrocada: a tradição perde cada vez mais influência sobre nós. Não temos um simbolismo ao qual nos apegar. O ser humano desembocou num enorme vazio. Se não houver uma ordem a que se prender, ele se perde, fica entregue a si próprio, experienciando tédio, angústia, prazer desenfreado, indiferença. A ânsia de orientação filosófica da vida surge como recurso para substituir a ordem perdida.

A ânsia de uma orientação filosófica da vida nasce da obscuridade em que cada um se encontra, do desamparo que sente quando, em carência de amor, fica o vazio, do esquecimento de si quando, devorado pela fadiga, súbito acorda assustado e pergunta: que sou eu, que estou descurando, que deverei fazer? (Jaspers, 1985, p. 116).

Esquecimento de si mesmo pelo cansaço de ser dominado pela tecnologia (pensemos nos celulares e no trabalho virtual de hoje). O mundo cotidiano pode ser fonte de superficialidade e desorientação, com suas trivialidades e sua rotina. Se desejarmos nos orientar filosoficamente, é porque uma forte mutação já ocorreu em nosso íntimo: eis-nos em busca “daquilo que mais importa”, desejosos de agir e de lançar luz sobre nós próprios (Jaspers, 1985, p. 118). O pensar filosófico nos ilumina interiormente. Abre também o caminho que

Nietzsche e Kierkegaard, não podemos retornar à “normalidade”, isto é, a uma racionalidade diurna que desvia os olhos da profundidade em meio à qual existimos. Nietzsche e Kierkegaard puseram em questão os “fundamentos” supostamente inabaláveis. Eles entraram num mundo que não havia sido antes visitado. Dissolveram o que tomávamos por sólido e inabalável. Eles nos ensinaram a olhar o obscuro em nós e na vida. Dois perigos: a) sermos por eles aprisionados e b) não os levarmos a sério. O desafio, para Jaspers, é esclarecer nossa relação com o obscuro, com o não-racional (cf. Jaspers, 1959, p. 39 e ss.).

<sup>44</sup> Diante das situações-limite (sofrimento, culpa, finitude, etc.), a existência pode ser interpelada pela transcendência, isto é, por aquilo que não pode absolutamente tornar-se objeto, nem se fazer presente como tal à consciência. Assim, mesmo quando é possuída pela raiva e a revolta em relação a sua própria vida, a existência tem o poder de agir, de buscar o conhecimento e, finalmente, de realizar uma mudança radical, tornando-se dom de si. Para além de tudo o que pode saber e compreender, a existência, enfrentando o vazio e o terror, pode se doar inteiramente ao se abrir aos outros e ao mundo, buscando a comunicação existencial. O dom de si é uma “audácia da vida” necessária ao filosofar (cf. Jaspers, 1989, p. 673).



iremos seguir, conferindo-lhe orientação. Eis o ponto: a orientação existencial não nos vem pelos saberes, e sim pela unidade que somente a filosofia pode propiciar (Jaspers, 1988, p. 12).

Afinal, até que ponto tal unidade se mantém? Jaspers não se ilude. Se nos ativermos à condição humana e às relações do homem com o mundo, temos sempre de enfrentar o fracasso. Há sempre uma sombra que acompanha nosso caminhar em direção à luminosidade. Por exemplo: as validades lógicas são questionadas pelo relativo e o pensamento, por sua vez, é interpelado por antinomias diversas e por aquilo que o ultrapassa. Mesmo quando buscamos transcender a realidade empírica a partir da linguagem cifrada pela qual algo de não-objetivo se nos “mostra”, o pensamento compreende seu fracasso (Jaspers, 1989, p. 782-3). Na medida em que nos confrontamos com situações-limite (morte, sofrimento, culpa, etc.), tudo o que é positivo para nós tem sua contrapartida negativa ou sombria. “Quem quer que veja a realidade tal como é, parece forçado a se dar conta da rígida obscuridade do nada” (Jaspers, 1989, p. 793).

Como viver na presença da obscuridade que nos espreita e desafia, que se impõe a nós através do fracasso? Husserl diria que, a despeito de tudo o que o mundo possa conter de contrário às aspirações ao bem, ao justo e ao belo, temos a possibilidade de encontrar alegria na realização cumprindo o dever. Não seria errôneo procurar viver com alegria, exceto se fizermos disso a única meta de nosso agir. Só posso aspirar ao bem se, de algum modo, encontrar satisfação em tal busca ou nos progressos que alcancei. O mais importante é isto: não devo perder a alegria, até mesmo quando encontro adversidades ou dificuldades. “Também a nobre alegria deve ser assumida” (Husserl, 2009, § 8, p. 819). E, se não posso evitar a tristeza, posso pelo menos assumi-la e superá-la. O importante é encontrar a proporção desse domínio exercido. A alegria, por si só, não basta, pois importa a realização do melhor para nós e os outros, tendo em vista as ações empreendidas. Ora, uma vida de alegria plena neste mundo é impossível. Corremos o risco de permanecer passivos na acomodação, na inação, no desânimo, etc. Devo exigir de mim mesmo uma vida orientada pelo ideal ético de vida autêntica. Quero que haja uma consonância do mundo com tal aspiração. Nas situações mais difíceis e adversas da vida, posso manter vivo o desejo de encontrar uma saudável comunidade de trabalho e de vínculos sociais sólidos (Husserl, 2009, § 8, p. 819).

No caso de Jaspers, o filosofar deve assumir o dever de se opor radicalmente ao pensamento que profetiza desastres. “Faço o possível, por pensamento e conduta, para me opor à catástrofe” (Jaspers, 1988, p. 32). O “ético” implica o despertar para a própria responsabilidade. É fundamental tomar consciência de que podemos julgar a história. Devemos decidir sobre o que aceitar e o que recusar. Mais ainda: “Devemos aceitar a culpa de nossos ancestrais, pois que somos responsáveis por eles” (Jaspers, 1988, p. 32). Jaspers julga que não é possível se livrar dos fantasmas do passado que nos perseguem. Somos cúmplices de tantos desastres ocorridos ao longo da história. Nosso destino não pode ser pensado separadamente em relação ao destino de toda a humanidade. A história nos interpela. Diante de qualquer situação nova, a filosofia nos deve aumentar o sentimento de nossa responsabilidade.

Husserl, por sua vez, diria que é preciso se manter inconformado e jamais passivo diante da realidade, que devemos lutar para que o mundo possa ser outro: mais humano e acolhedor, muito melhor do que aquele que tenho diante de meus olhos. O “ideal”, nesse caso, é uma exigência ética, não uma idolatria de algo fora desse mundo. Irracionalidade e obscuridade, bem como tantas contingências incompreensíveis, são reconhecidas por nós na medida em que intencionamos, conscientemente ou não, algo que não está submetido à fatualidade do mundo. “Talvez se possa mostrar que só posso saber do *factum* a partir da necessidade essencial *a priori*” (Husserl, 2009, § 8, p. 821). Isso, porém, também significa que estamos constrangidos a reconhecer o *factum*. Temos de assumi-lo e enfrentá-lo. Ele pode revelar o nada de tudo o que acreditamos até então. Assim, mesmo aqueles que se deixam seduzir pela noite, ou abandonam a orientação à claridade, têm a chance de ver o belo operando naqueles que combatem a passividade e a obscuridade. Mesmo seduzidos pela noite, os indivíduos podem tomar consciência de que o belo está disponível para todos, produzindo felicidade e surgindo como um bem comum (Husserl, 2009, § 3, p. 802).

De nossa parte, perguntamos: como posso assumir o *factum* se não encontro um pouco de alegria e de luz na própria realidade, ou deixando um pouco de lado o que ela poderia ser idealmente? Ou, para falar com Jaspers: como posso viver tendo em vista o fracasso? Quanto mais conheço a realidade, mais tenho a chance de ser dominado pela noite, e não pela luz do ideal. Vejo então o nada do mundo face a face. Há, contudo, algo de ousado que se encontra disponível para mim: realizar um salto em direção ao que transcende o ser simplesmente dado. Ao ver o real tal qual ele é, sem nenhuma idealização, tomo consciência do dever e da responsabilidade para com a vida.

Ou seja, a realidade a mais dura, intuída graças à angústia, pode destruir ou oferecer uma oportunidade de vencer expectativas enganosas. Não há solução encontrada, nem justificação ou explicação para o que experimentamos. Há apenas o silêncio sem resposta. Podemos, no entanto, suportar o fracasso, descobrir que, entre uma salvação ilusória e a noite total, há sempre recursos e tempo disponíveis. O olhar direcionado ao futuro surge-nos como recusa da atitude passiva e como abertura aos outros. Para Jaspers, importa sempre partir do “modo como o homem se situa e age em relação a um outro homem, enquanto indivíduo em face de outrem” (Jaspers, 1989, p. XII). Graças a essa vinculação entre existentes, a realidade do mundo *aparece*. A solidariedade é essencial à filosofia. Na proximidade dos outros nos “certificamos” da substância de nossa reflexão<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Eis a motivação profundamente ética do pensar. Não podemos fugir à responsabilidade pelo peso do mundo. A cumplicidade com o mal nos



## Conclusão

Manter-se fiel à lei do dia não significa ignorar a força exercida pela noite, mas sim abrir-se à realidade. O que vemos aí é uma abertura que se faz sem ilusões ou desespero. Ter esperança é encontrar uma paz não enganosa. Mesmo sem oferecer nenhuma garantia objetiva, tal atitude me traz uma certificação inabalável, um sentimento de completude e de realização na própria instabilidade ou incerteza em relação ao mundo. Quando estaremos prontos para nos abrir ao mundo? Quanto as coisas nos fizerem ver o fracasso. Contemplamos a realidade em sua nudez inquietante. O véu se levanta. O que descobrimos? Que “o mundo só se torna próximo de nós quando tivermos lido a cifra de sua destruição [...]”. É então que o amor pela vida pode ser realizado sem jamais se cansar, e o mundo, por sua vez, pode manifestar sua beleza indizível” (Jaspers, 1989, p. 795).

## Referências

- Cioran, E. (1995). *Breviário de decomposição*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco
- Husserl, E. (2009). *Valor de la vida. valor del mundo. moralidad (virtude) y felicidad* (1923). Trad. Julia V. Iribarne, Clafen - *Acta fenomenológica latino-americana*, volumen III, ([https://www.clafen.org/AFL/V3/789-821\\_Husserl%28Valor-de-la-vida%29.pdf](https://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl%28Valor-de-la-vida%29.pdf)).
- Husserl, E. (2014). E. – *Europa: crise e renovação*. Trad. Pedro M.S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Jaspers, K. (1959). *Razon y existencia. Cinco lecciones*. Trad. Heraldo Kahemann, Buenos Aires: Editorial Nova.
- Jaspers, K. (1969). *La fe filosófica ante la revelación*. Trad. Gonzalo Díaz y Díaz, Madrid: Gredos.
- Jaspers, K. (1985). *Iniciação Filosófica*. Trad. Manuela Pinto dos Santos, Lisboa: Guimarães Editores.
- Jaspers, K. (1988). *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny S. Motta, São Paulo: Cultrix.
- Jaspers, K. (1989). *Philosophie (Orientation dans le monde, Eclaircissement de l'existence, Métaphysique)*. Trad. Jeanne Hersch: Paris, Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
- Jaspers, K. (2018). *A questão da culpa. A Alemanha e o nazismo*. Trad. Cláudia Dornbusch, São Paulo: Todavia.
- Mann, T. (1980). *A Montanha Mágica*. Trad. Herbert Caro, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Peteau, A.C.L. (2015). *Fanatismo, dúvida e suicídio em Cioran*, Jundiaí: Paco Editorial.
- Schopenhauer, A. (2012). *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos, São Paulo: Hedra.
- Schopenhauer, A. (2014). *As dores do mundo: o amor – a morte – a arte – a moral – a religião – a política – o homem e a sociedade*. Trad. José Souza de Oliveira, São Paulo: Edipro.
- Tourinho, C. D. C., & Alves, C. E. D. R. (2023). Husserl e os “estilhaços” da guerra: origens das reflexões sobre a crise da cultura europeia. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 4(3), 155–162. <https://doi.org/10.62506/phs.v4i3.214>

Recebido em 02.07.2024 – Primeira Decisão Editorial em 03.12.2024 – Aceito em 19.02.2025

---

culpabiliza: “Se não dediquei minha vida a evitar o assassinato de outros, mas fiquei ali, sinto-me culpado de certa forma que não é compreensível do ponto de vista jurídico, político e moral” (Jaspers, 2018, p. 24).





## EL ROL DE LA AFECTIVIDAD EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA\*

10.62506/phs.v6i33.233

O papel da afetividade na filosofia prática

JESSICA MARÍA ARANGO LÓPEZ\*\*

Affectivity in practical philosophy

**Resumen:** El tema de la vida afectiva viene ganando centralidad no solo dentro de la filosofía, específicamente la fenomenología, sino también en otras disciplinas de las ciencias humanas y sociales. Este renacer de la afectividad ha propiciado un sin fin de investigaciones en diferentes disciplinas en torno a lo que hoy se denomina giro afectivo de la filosofía. El presente artículo se suma a este esfuerzo académico, al determinar que la afectividad tiene un rol central en la filosofía práctica, particularmente en el desarrollo de talleres filosóficos. Así, el artículo parte de la exposición del concepto de afectividad planteado por Michel Henry, para identificar su papel dentro de los talleres y comprender su rol central en la filosofía práctica. A continuación, se determinará el tema del taller, a saber, el sentido de vida, que será definido desde la teoría de Viktor Frankl, a lo que le seguirá una presentación general del taller que se realizó. Todo lo anterior dará lugar a una exposición de los resultados de la aplicación del taller y un análisis de los mismos.

**Palabras clave:** Afectividad; Filosofía Práctica; Sentido de Vida; Estado de Ánimo.

**Abstract:** Affectivity as a research topic has been gaining importance not only within philosophy, specifically phenomenology, but also in other disciplines concerning human and social sciences. This revival of affectivity has been followed by a surplus of investigations in different domains, prompting philosophy's so called affective turn. The present article adds to this academic effort by determining that affectivity has a central role in practical philosophy, particularly in the development of philosophical workshops. Thus, the article starts with an overview of the concept of affectivity as it was interpreted by Michel Henry, looking to identify its central role within the workshops and in practical philosophy. Then, the theme of the workshop will be determined, namely, the meaning of life, which will be defined from Viktor Frankl's theory, followed by a general presentation of the workshop that was created. This will be followed by a presentation of the results of the application of the workshop, which will be subsequently analyzed.

**Keywords:** Affectivity; Practical Philosophy; Meaning of Life; Frame of Mind.

**Resumo:** O tema da vida afetiva está a ganhar centralidade não só na filosofia, especificamente na fenomenologia, mas também em outras disciplinas das ciências humanas e sociais. Este renascimento da afetividade tem levado a muitas investigações em diferentes disciplinas sobre aquilo que hoje e nomeado de viragem afetiva na filosofia. Este artigo contribui para este esforço acadêmico ao determinar que a afetividade tem um papel central na filosofia prática, particularmente no desenvolvimento de ateliers filosóficos. Assim, o artigo começa com uma exposição do conceito de afetividade proposto por Michel Henry, para assim identificar o seu papel nos ateliers e compreender o seu papel central na filosofia prática. Em seguida, será determinado o tema do atelier, a saber, o sentido da vida, que será definido a partir da teoria de Viktor Frankl, seguido de uma apresentação geral do atelier realizado. Seguir-se-á, finalmente, uma apresentação dos resultados do atelier e uma análise dos mesmos.

**Palavras-chave:** Afetividade; Filosofia Prática; Sentido de Vida; Estado de Ánimo.

\* Trabajo de grado para optar por el título de Filósofa, elaborado bajo la dirección del profesor Jeison Andrés Suarez Astaiza.

\*\* Pontificia Universidad Javeriana seccional Cali, Colombia. Email: jesymaralo@javerianacali.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-3089-3151>





## Introducción

Los postulados de Viktor Frankl han servido, desde el nacimiento de la logoterapia a principios del siglo XX, para comprender al ser humano como alguien cuya motivación se encuentra en la orientación hacia los valores (de creación, experiencia o actitud). Si bien la logoterapia fue desarrollada y modificada por su autor, así como por teóricos posteriores, existe un problema central para la misma que se ha mantenido vigente: el sinsentido. El ser humano, dice Frankl (2019), se diferencia de otros animales por no tener instintos que le digan qué hacer y, como sigue cada vez menos tradiciones, qué puede (o debe) esperar. Queda así a la deriva, desarrollando un sentimiento que el autor denomina sinsentido.

Una fortaleza que encuentra la logoterapia es que, al haber tantos teóricos interesados en ella, cada uno ha buscado abordar el problema del sinsentido a su manera y desde distintos ámbitos. Más allá de la forma clásica - la psicoterapia con enfoque existencial - se ha evidenciado que la logoterapia tiene aplicaciones en ámbitos como el deporte (Frankl, 2020a), la educación (Enzo, 2017), la oncología (Sánchez et al., 2014) e incluso la gerontología (Kimble, 2004). De ahí que la flexibilidad de la teoría haga posible un abordaje del sinsentido desde la filosofía práctica - entendida como la aplicación de conceptos filosóficos al actuar cotidiano.

El presente artículo busca identificar un rol de la afectividad en la filosofía práctica a partir del desarrollo de un taller filosófico sobre la búsqueda de sentido. La elección de la modalidad de taller se debe a la efectividad del mismo, tal como se observa en las investigaciones de Enzo (2017) y Sánchez et al. (2014), en las que se evidenció, principalmente, una mejoría frente al vacío existencial (sinsentido) de los participantes de los talleres. Se debe añadir que ambas investigaciones demostraron la aplicabilidad de los postulados logoterapéuticos a un ciclo de talleres - si bien los grupos de edad y la forma como se presentaba el contenido fueron distintos -.

La creación de talleres filosóficos, como se ha podido anticipar, parte de la siempre vigente pregunta por el sentido de vivir una vida filosófica, empero las dinámicas que aparecen en el desarrollo del taller (tallerista-participante y participante-sí mismo) no invitan a responder dicha pregunta, sino a trabajar en un aspecto de la vida propia, partiendo de postulados filosóficos. Aquí el tallerista debe aprovechar el *estado de ánimo* y sobre todo las *disposiciones afectivas* de cada participante para llevarlo a la acción. De ahí que la parte más importante de su labor sea, precisamente, identificar formas de movilizar a los participantes a partir de la teoría o el concepto que pretenda desarrollar.

## 1. Estados de ánimo y disposiciones afectivas

La afirmación de que el tallerista debe aprovechar tanto el estado de ánimo como la disposición afectiva del participante no es superflua. Por el contrario, la creación de talleres experienciales, filosóficos o no, presupone la presencia de ambos conceptos; de no hacerlo, la sola creación de los talleres carecería de sentido, porque su objetivo siempre es lograr la apertura del individuo hacia el mundo - en particular a la experiencia del taller - para poder movilizarlo. Con el fin de comprender mejor este punto, el presente apartado tiene como punto de partida la definición del estado de ánimo (*Stimmung*), tal y como la expone Martin Heidegger en el §29 de *Ser y Tiempo*.

En la obra mencionada, Heidegger desarrolla su investigación a partir de la pregunta por el sentido del ser y lo hace en relación con el *Dasein*. A grandes rasgos, el *Dasein* tiene como estructura fundamental el ser-en-el-mundo, que no significa *estar* en el mundo, sino *habitarlo*. Se trata, pues, de un ente que tiene la posibilidad de encontrarse con los demás entes del mundo y es capaz de una apertura que lo distingue de los otros entes. De igual manera, el *Dasein* tiene movimientos existenciales que le son exclusivos, como la caída (*Verfallen*), que consiste en perderse en la existencia impropia (por medio de las tareas de la mundanidad) y la elección (*Wahl*), que se da cuando le son ofrecidas varias posibilidades, lo cual constituye un movimiento constante que solo se detiene con la muerte, que es la imposibilidad de todas las demás posibilidades. Si



bien una lectura superficial de la obra podría generar la creencia de que *Dasein* es un término intercambiable por “individuo” o “ser humano”, en lecciones posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger justifica el uso de *Dasein* en la neutralidad del término, que implica una interpretación del mismo, previa a la concreción fáctica (Berciano, 1992). Así, se comprende que el *Dasein* es un ente que habita el mundo, capaz de abrirse al mismo, y que debe ser comprendido desde una neutralidad que precede a la determinación óntica que implican términos como “individuo”.

Ahora bien, como afirma Santisteban (2016) “no es posible concebir al *Dasein* haciendo abstracción de la disposición afectiva” (p. 218). Cuando Heidegger inicia su análisis de lo que es la *Stimmung*, lo hace en el marco de la denominada “analítica del *Dasein*”, que se interesa por “la constitución fundamental de este ente, el estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2023, p. 150); en otras palabras, es guiada por la pregunta por el ser del ser-en-el-mundo. En su investigación, el autor identifica la apertura al mundo como algo propio del *Dasein*, apertura que a su vez está siempre mediada por un determinado estado de ánimo. Se encuentra, pues, anímicamente templado porque estar-en-el-mundo supone esa determinación anímica. En la cotidianidad, el *Dasein* experimenta un tránsito entre los distintos estados de ánimo – y se exhibe a través de tres estructuras existenciales, a saber, comprender, encontrarse y el habla (*Ser y Tiempo*, §31-34). Si bien el libro dedica algunos párrafos al análisis del habla, es de interés para la investigación detenerse en la relación entre la *Stimmung* y el comprender (*Verstehen*), pues parece haber una relación de reciprocidad entre ellos: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión [...] El comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (Heidegger, 2023, pp. 162), por lo que la comprensión implica una apertura al mundo en la cual el *Dasein* se enfrenta a un *poder ser* que aún no se encuentra ante sus ojos (es decir, no puede convertirse en objeto de reflexión), pero que lo hace responsable de sus posibilidades. De ahí que la apertura de la comprensión se relacione con lo por-venir, esto es, con el futuro del *Dasein*, y se encuentre afectada por el estado actual del mismo.

Más allá de la disposición afectiva propia del comprender, Santisteban (2016) identifica en la *Stimmung* una comprensión que va más allá de las vías tradicionales del conocimiento, porque se trata de algo que hace parte de la estructura fundamental del ser-en-el-mundo. En efecto, la apertura que se logra por medio de la *Stimmung* no lo abre hacia el futuro como la comprensión, sino hacia el mundo en sí, dejándose afectar por él, siendo una de las formas más fundamentales en las que el *Dasein* es afectado por el mundo: la inhospitalidad. Como se aclaró anteriormente, ser-en-el-mundo es *habitar*; de ahí que la inhospitalidad implique, precisamente, la desazón de no poder habitar el mundo. Dicha desazón es la manifestación de lo que Heidegger (2023) denomina angustia en el §40 – que no es lo mismo que el miedo, porque el miedo tiene un referente óntico. No es superfluo que las discusiones de Heidegger sobre la *Stimmung* desemboquen en consideraciones sobre la angustia; por el contrario, esta es caracterizada dentro de la obra como *Grundstimmung*, es decir, como estado de ánimo fundamental, de lo que se sigue que haya una particularidad en la apertura al mundo causada por la angustia, puesto que en ella la apertura al mundo rescata al *Dasein* de la caída y la inautenticidad.

Cabe ahora preguntarse ¿qué es la caída? y ¿cómo se rescata al *Dasein* de ella? La caída es presentada como la tendencia hacia la vida inauténtica, donde el *Dasein* se refugia en lo mundano y cotidiano para no encargarse de sí mismo. En palabras de Heidegger (2023) “este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno” (p. 193). Se debe añadir que la caída no implica que el *Dasein* se encuentre inicialmente en un estado más alto, sino que ha caído en el mismo punto que hace parte de su ser. Así las cosas, “la caída es una determinación existencial del *Dasein* mismo, y no dice nada acerca del *Dasein* en cuanto ente que está-ahí” (pp. 177-178).

Es la cotidianidad la que le permite al *Dasein* evadir la desazón, que solo se hace consciente cuando llega la angustia – de ahí que esta última sea comprendida como la angustia frente a la propia existencia (Heidegger, 2023) –. El rescate de la caída se da a través de la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo, lo que implica elegir la existencia propia y auténtica por encima de la existencia impropia o inauténtica, que es la caída. La libertad y responsabilidad de esta elección es algo que Frankl retomará en su teoría y que presentaremos más adelante.

Se empieza a entender de qué manera la *Stimmung* se encuentra en el fundamento de cualquier taller experiencial. En efecto, el tallerista parte de una comprensión de cada participante como un *Dasein*, un ser que se puede abrir al mundo y es capaz de



caer en la existencia impropia. La *Stimmung*, como apertura al mundo en sí, es clave a la hora de crear un taller, porque es ella quien posibilita la caída, y por ende la posibilidad de elegir entre una existencia propia o impropia. Lo que cambiaría en cada caso, sin embargo, sería lo que se entiende por existencia impropia, aunque parece que esta es precisamente el objeto de interés central de cualquier taller; de ahí que más adelante se plantee una definición propia para los talleres sobre sentido de vida que se pretende crear.

Hasta aquí, se podría afirmar que la suposición de una *Stimmung* es suficiente para la creación de cualquier taller, pero esto sería quedarse con la mitad de la imagen. Empero, la *Stimmung* posibilita la apertura del *Dasein* y lo pone en una situación donde puede escoger entre dos tipos de existencia, mas no lo presenta con lo que genera esa necesidad de decidir; solo cuando se relaciona la *Stimmung* con la disposición afectiva es que se puede comprender cómo sucede la movilización del individuo, como se observará a continuación.

El problema principal, a la hora de hablar sobre la disposición afectiva, es la ambigüedad propia de dicho concepto dentro de la filosofía. Ya Richir (1986) advertía que el concepto denota una clara pasividad frente al mundo - propia del acto de recibir -, pero también el sistema de los afectos y el concepto de *pasión*; de las tres, la definición que se adoptará aquí se encuentra estrechamente relacionada con la que se mencionó primero. Después de todo, la disposición afectiva hace posible la afección, a saber, la potencialidad de recibir algo del mundo, pero su complejidad va más allá de lo que se podría inferir de tan simple definición.

En su obra *La esencia de la manifestación*, Michel Henry (2015) dedica la sección IV al análisis de la disposición afectiva como “la revelación del ser tal como se revela a él mismo en su pasividad original respecto de sí, en su pasión” (p. 446) y “la esencia de la subjetividad” (p. 451). Ambas definiciones serán elaboradas a continuación.

Tomemos como punto de partida la primera definición. La disposición afectiva es definida, en principio, como la forma en que el ser se revela al mundo, sobre todo a un horizonte particular – que aquí llamaremos horizonte de posibilidades –, donde se debe presentar el ente que genera la afección. Empero, la afección no es un “choque de entes”, el encuentro entre el ser afectado y el afectante; por el contrario, la afección tiene su fundamento en la autoafección, que es el estar-ya-afectado antes de afectarse en el tiempo. En palabras de Henry (2015) “La identidad de lo afectante y lo afectado es la afectividad y, únicamente como tal, como autoafección de la esencia en su inmanencia radical, es su Sí mismo, el Sí mismo de la esencia, la ipseidad” (p. 445), de lo que se sigue que a partir de la autoafección se desarrolle el sentido interno, que es el acto que forma el horizonte de posibilidades, acto que se recibe a sí mismo - porque sin dicha recepción original no sería posible la sensación -.

Si bien la auto-afección es condición del sentido interno, no por eso se debe creer que la disposición afectiva necesita del sentido. Todo lo contrario: “lo que se siente sin que ello sea por la mediación de un sentido es en su esencia afectividad” (Henry, 2015, p. 440). ¿A qué se llega entonces por la mediación de un sentido? A la sensibilidad. De la afirmación según la cual la sensación es el poder tanto de recibir como de ser afectado por algo se sigue que la afección es anterior a la sensación. La mediación de la sensación por un sentido se denomina sensibilidad, que es el sentir de un sentirse a sí mismo; no implica una contemplación de la realidad captada, sino su captación en el sentir; captación en la cual aparece el dato sensible como su contenido.

La disposición afectiva, por su parte, es sensación sin la mediación de un sentido. Ahora bien, ¿qué es lo que siente? El sí-mismo, considerado en su realidad. Henry (2015) explica que el sentirse a sí mismo no es diferente al sentimiento, pues encuentran su esencia en la disposición afectiva. Entonces, el sentimiento también se siente a sí mismo, de lo que se sigue que no puede ser sentido ni percibido, pues hacerlo implicaría la mediación de un horizonte sensible lo cual sucede en el marco de la sensibilidad. En el caso del sentimiento, no se trata de una realidad empírica, sino de algo que se recibe y se experimenta a sí mismo, algo que es afectado por sí mismo, sin importar cuál sea su contenido. Por lo anterior, el sentimiento nunca es de lo otro, sino que siempre es sentimiento de sí. El contenido de un sentimiento, es decir, lo que determina su tonalidad, se revela a partir del sentimiento de sí por su carácter afectivo que lo hace, además, pasivo respecto de sí. La pasividad indica el carácter de *estar-ya-dado-a-él-mismo* del sentimiento, que es una forma de identidad que lo liga a su contenido, por lo que el autor considera que el sentimiento sufre, se sufre a sí mismo, porque no puede ser nada más que eso - lo que también supone cierta plenitud en el modo como el sentimiento



siempre viene a sí, se realiza, sin ningún esfuerzo -.

La pasividad propia de la disposición afectiva nos permite profundizar la segunda definición que fue presentada con anterioridad, a saber, que es la esencia de la subjetividad. Ya se había anticipado el papel de la subjetividad en la definición de Richir (1986), quien considera que la disposición afectiva implica una distinción entre subjetividad (componentes internos del sujeto) y exterioridad (mundo). Se puede decir que Henry (2015) le da una mayor profundidad a esa definición cuando establece que la subjetividad es el ser del sujeto, el ser-sí mismo que hace posible la entrega de lo que él es.

La subjetividad ontológica del ser, su capacidad para recibirse, solo es posible porque “la esencia de la subjetividad es la afectividad” (Henry, 2015, p. 454). En efecto, el sentirse a sí-mismo, proporcionado por la disposición afectiva, es la base de cualquier subjetividad porque es a partir de ella que el ser se sitúa frente a un horizonte definido – lo que llamaremos horizonte de posibilidad – y efectivo, y se afecta a sí mismo, lo que permite tanto el sentimiento de sí como los sentimientos en general.

Es preciso rescatar aquí una tercera definición propuesta por Henry (2015): “la afectividad es la esencia de la vida” (p. 454). Dicha definición no se presenta en un sentido romántico y subjetivo, sino precisamente a la estructura interna de todo lo que es. El ser humano no puede desprenderse de su disposición afectiva, porque sin ella carecería de su propia esencia y, por lo tanto, no existiría; el ser es afectivo porque debe afectarse, sentirse a sí mismo, para ser. Así, es precisamente por la disposición afectiva que se puede hablar de vida, porque ésta, en un sentido ontológico, se siente a sí misma. La vida es autónoma y depende de sus circunstancias, de un horizonte de posibilidades siempre abierto, que hace posible todo el proceso ya detallado. Surge aquí, sin embargo, una pregunta de suma importancia: ¿es la disposición afectiva propiamente humana? La respuesta la encontramos en la ontología dimensional propuesta por Viktor Frankl.

## 2. La ontología dimensional

Hasta aquí, se ha comprendido que los análisis de Heidegger sobre la *Stimmung*<sup>1</sup> y la disposición afectiva son fundamentales a la hora de plantear y realizar talleres filosóficos. Esta porque lo presenta con un horizonte de posibilidades que hace que el ser se afecte a sí mismo, y aquella porque genera la posibilidad de decidir a partir del ente que afecta. Hace falta entonces encontrar la clave que permita aplicar ambos conceptos al mundo cotidiano del individuo, y esa clave se encuentra en la ontología dimensional propuesta por Viktor Frankl (2002; 2012; 2018).

Para Viktor Frankl, la ontología consiste en un análisis de las formas como el ser humano se relaciona con el mundo. En particular, se interesa por la búsqueda de sentido y cómo ésta no solo se encuentra influenciada, sino que depende, de factores internos (valores y metas) y externos (personas y cosas). Se trata, pues, de un estudio sobre cómo un individuo se relaciona con el mundo que le rodea y, a partir de esta relación, encuentra un sentido para su existencia - de ahí que la logoterapia se denominara inicialmente como *análisis existencial*<sup>2</sup>.

Ahora bien, la ontología dimensional supone una división del ser humano en dimensiones, a saber, la física, la psíquica y la espiritual, a las que se le asigna diferentes funciones. Se trata de una herramienta explicativa que usa Frankl con dos fines fundamentales. En primer lugar, realizar una división funcional del ser humano, que le permite establecer a la dimensión espiritual como superior. En segundo lugar, le permite establecer que la existencia propiamente dicha del ser humano es, en su fundamento, espiritual. Lo último se manifiesta, sobre todo, en el hecho de que Frankl asigna un lugar físico a las otras dimensiones (la física es el cuerpo y la psíquica es la mente), pero no a la espiritual; decisión que puede ser interpretada como una toma de postura desde la cual la dimensión espiritual no tiene un lugar definido en la persona porque ella, en sí, es la persona.

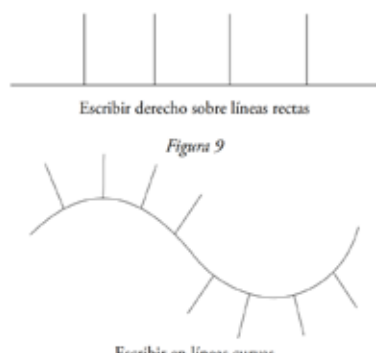
En síntesis, la ontología es importante porque presenta el objeto del análisis existencial (que no es el análisis *de* sino *sobre* la existencia). El planteamiento de una ontología dentro de la teoría es importante, precisamente porque permite evidenciar cuáles son las dimensiones del ser humano que entran en juego durante su vida (de ahí que sean funcionales: cada una cumple con algo); pero también permite comprender que la existencia es un fenómeno propiamente humano el cual viene dado por la presencia de una dimensión espiritual. A partir de esta visión preliminar de la logoterapia, procederemos a definir su perspectiva del ser humano y a explicar cuáles son los tres ejes temáticos que la fundamentan. La ontología dimensional es representada de la siguiente forma:

<sup>1</sup> Si bien los análisis de Heidegger vienen después de los de Husserl, a la par con los de Jaspers, y anteceden a los de Schmitz, es pertinente aquí referirse solo a los del primero, por ser el referente inicial del artículo.

<sup>2</sup> No debe confundirse el análisis existencial (*Existenzanalyse*) de Frankl con el de Heidegger y los psiquiatras existencialistas (*Daseinanalyse*). Cf. Frankl (2012, p. 13).



**Figura 1**  
*Modelo tridimensional del ser humano<sup>3</sup>.*



(Tomado de: Lukas, 2020, p. 27).

En el modelo tridimensional, la dimensión somática del ser humano se limita a la actividad biológica y fisiológica, por lo que se trata de algo compartido tanto con plantas como con los animales. La dimensión psíquica, por su parte, se corresponde con las cogniciones y las emociones (independientemente de su complejidad), propias del cerebro - por lo que es compartida con los animales - (Lukas, 2020). Sin embargo, al analizar su disposición en el plano, es fácil percatarse de que lo psíquico y lo somático se limitan a un plano inferior denominado psicofísica.

No se debe ignorar la importancia de que la ontología sea *dimensional*, es decir, que se presente como un modelo tridimensional. Como se puede observar en la figura 1, la ontología dimensional se representa como un cubo donde la dimensión somática se corresponde con el largo de la base: es decir, es lo que se encuentra directamente al frente del ser humano. Reducir el cubo a la dimensión somática lo convertiría en una línea que solo puede ser sometida a un limitado estudio el cual no trasciende el espacio que ocupa dentro del plano. Añadir la dimensión psíquica implica agregar el ancho de la base del cuadrado, lo cual no supone una profundidad en el sujeto porque para ello se requiere de altura - pero sí complejiza al ente -; Lukas (2020) determina que las plantas solo tienen dimensión somática, mientras que la vida con las dos dimensiones mencionadas es propia de los animales. Como se puede inferir desde el plano, la dimensión psíquica se limita a la base de lo que es el sujeto en su fundamento psicofísico y para observar esta dimensión se debe mirar desde arriba al sujeto, siendo consciente de su forma cuadrada ya que no solo hablamos de su espacio dentro del plano, sino también de su área, lo que permite el estudio de otros aspectos que lo componen, como los ángulos internos y externos además de sus contornos. Sin embargo, las dimensiones hasta aquí tratadas no permiten diferenciar al ser humano de otras especies, por lo que, siguiendo la analogía dimensional, el ser humano debe ser un cubo.

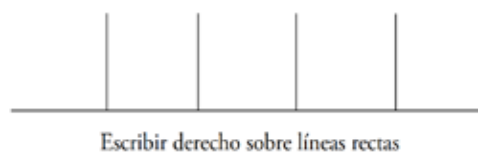
De lo anterior, se sigue que solo al añadir la dimensión espiritual es posible distinguir al ser humano de animales y plantas. En efecto, es ella quien representa la altura y su aparición implica tanto la profundidad (volumen), como la elevación (altura) característica del ser humano. Frankl es insistente en que la dimensión espiritual es superior (2001; 2012; 2020b; 2021), por lo cual debe elevarse por encima de lo psicofísico que se limita a ciertas posibilidades; la dimensión espiritual, por su parte, hace uso de dicha base para abrir al ser humano a las posibilidades de sentido - problema central para Frankl que será abordado más adelante -, que no podrían ser vistas de otra manera. Para explicar las posibilidades de sentido que se abren a partir de la dimensión espiritual, es preciso recurrir a un ejemplo que usa Frankl (2012) partiendo del dicho "Dios escribe derecho en renglones torcidos". El autor recurre a este refrán para establecer que, dado que hay problemas a los que no es posible encontrar solución, el ser humano debe ser capaz de entender por qué no se solucionan; y la respuesta es que sí tienen una solución, pero solo puede ser dada por un ser superior, que va más allá de las posibilidades humanas. El refrán tiene varias interpretaciones, pero de acuerdo con lo anterior se puede plantear la que parece ser más afín a la exposición de Frankl: Dios solo presenta al individuo con situaciones que parecen exceder sus capacidades porque Él se encargará de ayudarlo cuando sus capacidades se agoten. Así, la frase se explica pensando en que, incluso durante la sequía más fuerte, Dios<sup>4</sup> puede hacer germinar frutos (escribir recto) en el campo (líneas curvas). Tal como Frankl (2012) lo representa, es evidente que la escritura de este tipo no sería posible en un plano de dos dimensiones:

<sup>3</sup> La dimensión noética es la misma dimensión espiritual de la que hablamos anteriormente y la dimensión somática es la física.

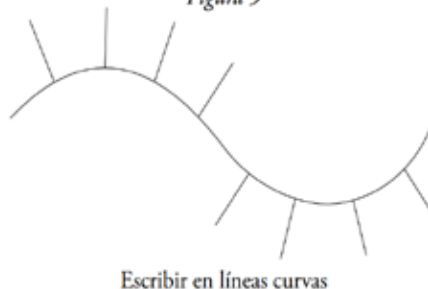
<sup>4</sup> Hablamos de Dios con la finalidad de usar los ejemplos y la terminología de Frankl; sin embargo, su presencia debe ser tomada aquí como una forma de decir que el sentido es una posibilidad metafísica.

**Figura 2**

*Diferencia entre escribir en renglones rectos y curvos<sup>5</sup>.*



**Figura 9**



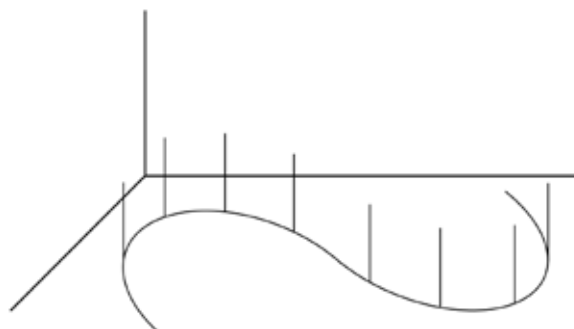
**Figura 10**

(Tomado de: Frankl, 2012, p. 145).

A continuación, se debe traer a colación un hecho resaltado por Lukas (2020) que explica que la voluntad de sentido sigue intacta, aunque el cuerpo se encuentre limitado. Al ir más allá del plano psicofísico, las posibilidades de sentido se encuentran en la dimensión espiritual, lo que las sitúa no como una escritura recta en renglones rectos sino como una escritura recta en renglones torcidos, de acuerdo con lo anteriormente explicado. De esto se sigue que el sentido se convierte en una posibilidad accesible únicamente por medio de una nueva dimensión, a saber, la espiritual, lo que se sustenta en el hecho de que, al llevar el dibujo al plano de tres dimensiones, una nueva posibilidad se hace manifiesta:

**Figura 3**

*Escritura recta sobre renglones torcidos<sup>6</sup>.*



**Figura 11**

(Tomado de: Frankl, 2012, p. 146).

En el plano, la elevación de los renglones rectos se da, precisamente, como parte de la dimensión espiritual. En este sentido, se hace evidente que la elevación de la dimensión espiritual sobre el plano psicofísico cumple la función de explicar de qué manera en ella se hacen posibles cosas que desde una perspectiva uni o bidimensional no lo serían, como sucede con la búsqueda y el encuentro de sentido. Esta elevación permite comprender, también, que la espiritualidad y, por tanto, la búsqueda de sentido son exclusivas de los seres humanos.

Lo anterior no es superfluo: es la principal demostración del antropocentrismo presente en la logoterapia. En efecto, para el autor, la dimensión espiritual tiene tres características fundamentales: es superior (como se observa en el plano), es profunda (va hacia lo inconsciente) y es la dimensión propiamente humana (Frankl, 2021) porque gracias a ella el ser humano es libre de escoger su destino y tiene la capacidad de darle sentido a lo que está viviendo.

Haciendo uso de la visión antropocéntrica de Frankl, es posible coincidir con la definición lograda en el apartado anterior y proponer la disposición afectiva como propia del ser humano. Esto se sustenta en tres

<sup>5</sup> Como se puede evidenciar, hay una posibilidad (escribir recto) que no es factible en un plano de dos dimensiones cuando la línea es curva.

<sup>6</sup> La esquina del plano se asemeja a la representación propia de la ontología dimensional.



Finalmente, la dimensión espiritual también sitúa al ser humano en la subjetividad. Sin importar que se trate de una característica definitoria del mismo, Frankl reconoce que cada ser humano se inclina hacia diferentes sentidos. Así, la dimensión espiritual usa la conciencia para subjetivizar al ser humano: lo sitúa, lo delimita, y le dice exactamente qué es lo que debe hacer, por medio de la aparición de los valores franklianos, que son de creación, vivenciales o de actitud, garantizando una reacción distinta en dos personas que se enfrenten a una misma situación.

Si se acepta lo anterior, el siguiente paso en la creación de un taller filosófico debe ser la determinación de la temática. Esto puede obedecer al entorno y se puede presentar en la forma de un requerimiento curricular, una necesidad evidenciada en una población, un interés personal, una forma de ilustrar los resultados de una investigación, entre otros. De igual manera, se debe buscar una coherencia entre la temática del taller y el autor, o la disciplina desde donde se plantea. En el caso del taller a desarrollar en el presente artículo, se escogió el sentido de vida, obedeciendo a los tres pilares de la logoterapia. En efecto, la logoterapia resulta de la unión de las siguientes áreas de estudio: la antropología, la psicología y la filosofía. Lukas (2020) expone los tres pilares en la siguiente imagen:

## Logoterapia como



Como se puede evidenciar, al eje antropológico de la logoterapia corresponde a lo que Frankl denomina libertad de voluntad. Dicha libertad viene directamente de la imagen logoterapéutica del hombre, que se puede resumir en la siguiente oración: *es un ser que se pregunta y que toma decisiones*. La libertad de voluntad implica, precisamente, la libertad

303



de apelar a la posibilidad que tiene cada individuo de actuar por sí mismo (Lukas, 2020), atendiendo al hecho que, para Frankl, el ser humano no es libre de sus condiciones sino de adoptar una actitud frente a ellas (Frankl, 2002).

Por su parte, la voluntad de sentido se relaciona con el eje psicológico de la logoterapia. El hecho de que pase por la ciencia médica se debe a que Frankl y otros investigadores han evidenciado que la voluntad de sentido es algo real y no solo un fragmento de la visión frankliana del mundo<sup>8</sup>. Se trata, pues, de la capacidad humana de encontrar sentido no solo en la realidad actual del sujeto, sino también en sus posibilidades (Frankl, 2002). Decir que es una capacidad humana implica, en consonancia con lo anteriormente expuesto, que se trata de una capacidad propia de la dimensión espiritual del ser humano. Por ello, si bien la voluntad de sentido puede ser afectada por aspectos psicofísicos, su componente interior permanece intacto (Lukas, 2020).

Finalmente, el sentido de vida constituye el eje filosófico de la logoterapia. A grandes rasgos, se puede anticipar que se trata de algo que implica la visión del mundo en tanto el individuo es quien busca el sentido, el cual es presentado por la vida. El logro de Viktor Frankl a la hora de teorizar sobre el sentido es precisamente operar un giro copernicano donde se cambia la pregunta ¿qué puedo esperar de la vida?, por la alternativa ¿qué espera la vida de mí en esta situación? Respondiendo la segunda pregunta es, precisamente, la forma en la que se halla el sentido, razón por la cual Frankl insiste en que el ser humano es, ante todo, un ser que se pregunta y que toma decisiones.

Lo anterior justifica el uso del sentido de vida como una temática propia pero también adecuada para un taller filosófico. Ahora bien, ya se había anticipado la importancia de conocer a profundidad el concepto central del taller. Si bien la *Stimmung* y la disposición afectiva pueden aparecer como presupuestos propios del tallerista, es crucial el amplio conocimiento del tema sobre el que va a versar el taller; esto porque, como es evidente, un tallerista que desconoce las distintas dimensiones de un concepto no estará a la altura de lo que trata de entregar a los cursantes del taller y, por ello, no podrá aprovechar dichas dimensiones a la hora de plantear las actividades que compondrán el taller. Así, es importante cuestionar minuciosamente el concepto, para conseguir la mayor profundidad posible. Con lo anterior en mente, es menester ampliar en el sentido de vida - concepto central de nuestro taller -: su naturaleza, condiciones y relación con las otras dimensiones del ser humano. Inicialmente, debemos dar respuesta a la pregunta ¿en qué consiste el sentido de vida?

Una revisión etimológica del término *logoterapia*, partiendo del *logos* griego, lleva a la conclusión de que el sentido no solo implica la forma de interpretar una situación, sino también el por qué de esta (el significado que le es dado), el para qué (propósito) de la misma y la espiritualidad (puesto que *logos* también traduce espíritu). La unión de las cuatro traducciones es lo que constituye el sentido para Frankl.

Ahora bien, cuando al hablar del sentido de vida el intento de dar con una definición se vuelve más complejo. De acuerdo con el autor, una de las principales fuerzas que mueven al ser humano es la voluntad de sentido, es decir, la necesidad de cumplir con el propósito de su existencia de la mejor manera posible (Frankl, 2019). La existencia, sin embargo, es un concepto muy abarcante para Frankl, pues se refiere a la totalidad del periodo vital del individuo y es algo propiamente humano (es decir, exclusivamente de seres espirituales). Al ser enfrentado con la carga de la existencia, una herramienta esencial para el ser humano es la voluntad de sentido puesto que constituye una fuerza que lo guía hacia la realización de sus aspiraciones, lo que Lukas (2020) denomina “ansia de sentido” (p. 22). Ahora bien, el ansia de sentido solo se satisface cuando se genera una correspondencia entre un componente interno, que sería el ansia, y uno externo, que sería el sentido que ofrece la situación (Lukas, 2020).

Dado que se trata de algo exclusivamente humano, la oferta de sentido es una de las cosas que permite separar los conceptos “vida” y “existencia” en Frankl, pues a simple vista parecen ser sinónimos. Empero, Frankl entiende la existencia como la totalidad del periodo vital del individuo (es decir, el periodo durante el cual el espíritu puede actuar dentro del mundo) y como una cualidad propia de los seres humanos. La vida, por su parte, corresponde a todos los componentes del espacio que habita el sujeto, tales como las personas que le rodean; sus experiencias internas y externas; y sus vínculos. Los componentes a los que se hace alusión se deducen de la afirmación “el hombre apunta por encima de sí mismo hacia algo que no es él mismo, hacia algo o alguien, hacia un sentido cuya plenitud hay que lograr o hacia un semejante con quien uno se encuentra” (Frankl, 2002, p. 21). De igual manera, esta interpretación de la vida se corrobora con el enunciado “vida no significa algo vago, sino real y concreto” (Frankl, 2018, p. 106). Así, es posible comprender que la existencia es

<sup>8</sup> Cf. El estudio de Crumbaugh y Maholick publicado como parte de *Psicoterapia y existencialismo* (Frankl, 2001)



el periodo vital del individuo mientras que la vida es el espacio en el que se desarrolla. Más aún, se entiende que la existencia no se corresponde con algo concreto porque la dimensión de la que parte (la espiritual) no tiene un lugar fijo en el cuerpo humano. Existir es, en últimas, el acto de tener espíritu; vivir, por su parte, implica todas las cosas que rodean al ser humano a través de su periodo vital.

Una característica fundamental de la vida (como el espacio donde se da la existencia), consiste en que no es el individuo quien le da sentido, sino que es ella misma quien se presenta con situaciones a las que es posible, y a veces necesario, buscarles un sentido. Así parece comprenderlo Frankl (2018), cuando explica que “no importa lo que esperamos de la vida, sino que importa lo que la vida espera de nosotros” (p. 106). De ello se sigue que no es el individuo quien le da sentido a la vida como quiera, sino que debe de interpretar su entorno para encontrar la mejor manera de dotar de *logos* a lo que está viviendo.

Así, la pregunta fundamental no sería ¿cuál es el sentido de mi vida? Sino ¿qué espera la vida de mí en *ésta* situación? Para responder a ella, empero, es necesario *desligarse* de la situación. Frankl (2018) introduce un caso que vivió durante su reclusión en un campo de concentración, donde por un momento dejó de sentirse presente ahí y se vio a sí mismo dictando una clase sobre la psicología de los campos. En ese momento se desligó: de haberse quedado pensando en su situación presente habría estado demasiado ocupado con su dolor como para comprender lo que la vida esperaba de él en ese momento. Sin embargo, a pesar de encontrarse así, fue capaz de dar un paso atrás, reconocer lo que estaba sintiendo y enfocarse en lo que la vida esperaba de él. Solo entonces comprendió que podía darle sentido a su situación particular si se distanciaba de la situación y la observaba como si ya hubiese sucedido (Frankl, 2018).

El acto de desligarse hace parte de lo que Frankl (2012; 2018; 2002) denomina *autotrascendencia*. Se trata de una característica propiamente humana, que implica una suerte de entrega. De hecho, solo cuando el ser humano empieza a olvidarse de sí mismo y empieza a entregarse a lo otro (una persona o causa), se acerca a la actualización<sup>9</sup> de su sentido de vida; de ahí que para Frankl el fundamento de la autotrascendencia esté en el amor, al cual define como el camino que lleva a lo más profundo de la persona; una herramienta para llevar a otro a la realización de su potencial; y un fenómeno primario de la existencia humana (Frankl, 2018).

La autotrascendencia, como se dijo anteriormente, es la capacidad de olvidarse de uno mismo con miras a que otro realice sus *posibilidades* (Frankl, 2012). De ello podemos deducir que el amor no es el único factor que entra en juego en el momento de la autotrascendencia, sino que también debe estar presente la fe ya que sin ella el individuo no podría olvidarse de sí mismo, pues se trata de un salto al vacío en el que espera que su acciones lo ayuden a actualizar su sentido; pero tampoco existiría una creencia en que el otro es capaz de realizar sus posibilidades, lo que haría que cualquier salto de fe fuera obsoleto. Con todo, es precisamente por medio del amor y la fe en sí mismo y en el otro que el individuo puede realmente ser-en-el-mundo, porque solo a través de ellos se entrega a las causas y personas en las que cree; actualiza su sentido; y ayuda a los demás a actualizar los suyos. Así, la autotrascendencia es, precisamente, una herramienta que permite actuar con miras a la actualización del sentido.

Dado que el amor es un fenómeno esencial de la existencia humana que nos permite adentrarnos en la persona profunda, es claro que sus distintas manifestaciones deben generar algo en el cuerpo del individuo. En efecto, una persona que ama a alguien o algo se sentirá *movida* por la persona o causa de su elección; el amor es la manifestación física y espiritual de la búsqueda de sentido, pero no se debe confundir con su causa. En efecto, la búsqueda de sentido empieza con una sensación de inconformidad, un sufrimiento, que lleva al individuo al *movimiento*; a la búsqueda de su esencia, como se dijo anteriormente.

Lo anterior permite afirmar que, para darle sentido a una situación, ella debe estar enraizada en el sujeto: debe hacer parte de él, tener una conexión directa con quien la vive ya que, de no ser así, podría haber sido parte de su existencia pero no de su vida; y debe hacer parte de las dos para convertirse en algo a lo que se le puede buscar un sentido: la situación debe pasar por el cuerpo para que el individuo pueda apropiarse de ella. Empero, a pesar de la estrecha relación que se debe tener con la situación, quien la vive también debe ser capaz de desligarse de la misma pues es muy difícil entender lo que la vida quiere de un individuo

<sup>9</sup> Se debe aclarar que Frankl (2001) equipara la realización del sentido de vida (autorrealización) con la actualización (autoactualización) del mismo; sin embargo, parece preferir el uso del primer término antes que el segundo. La razón de esto es semántica: si hablamos de una *realización* del sentido podemos estar asumiendo erróneamente que la búsqueda culminó en el acto que consolida una posibilidad de sentido específica; en cambio, hablar de una *actualización* del sentido es decir que se actuó de manera recta frente a una posibilidad de sentido, pero por eso mismo la posibilidad ya es obsoleta: es necesario buscar el nuevo sentido que plantea la vida.



si este no está dispuesto a olvidarse de sí mismo (lo que siente) y a escuchar lo que la vida espera de él.

Con lo anterior se comprende que el sentido tiene un fundamento claramente estético y no puede ser hallado sin recurrir a las otras dimensiones del ser humano. Si bien es cierto que la primera y última palabra la tiene la dimensión espiritual, al ser el origen de la conciencia y por lo tanto de toda experiencia *humana* que venga “después” de la auto-afección, sería absurdo plantear una teoría sobre la búsqueda de sentido que prescinda del cuerpo y las emociones. Por el contrario, la dimensión somática es necesaria porque el sujeto necesita *sentir* lo que está viviendo, dándole al cuerpo una utilidad probatoria a la hora de corroborar que la situación es algo *real* y, por ser real genera algo en su cuerpo. La dimensión psíquica funciona de una manera similar: a través de ella también pasan las percepciones y sensaciones y es su labor relacionarlos tanto con las cogniciones como con las emociones del ser humano, preparándolo así para dar una respuesta acorde. Entonces, si bien la dimensión espiritual tiene la primera (porque constituye al sujeto) y última (porque decide qué se vuelve o no consciente) palabra, su funcionamiento depende, necesariamente, de la labor de las demás dimensiones.

Ahora bien, la ontología dimensional solo puede ser comprendida pasando de lo abstracto a lo real. Decir que el sentido de vida debe pasar por *el* individuo y darse en relación con el horizonte de posibilidades lleva inevitablemente a la conclusión de que se trata de algo único e irrepetible. Lo anterior se debe a que el contexto presenta al individuo con situaciones de este tipo, generando un llamado a interpretarlas, a encontrarles una razón y un propósito; por lo que el sentido de una situación nunca será el mismo - incluso si dos personas la están viviendo a la vez -. Más aún, la respuesta a la pregunta sobre lo que la vida espera del individuo no debe darse a modo de reflexiones o palabras, sino “con una conducta recta y adecuada” (Frankl, 2018, p. 106).

La insistencia en una “conducta recta” lleva a dos puntos importantes. El primero es la cuestión de si el problema del sentido en Frankl es estético o, por el contrario, debe atribuirse al plano moral del individuo. El segundo es la forma en que la conducta debe ser recta. Sobre el primer punto, basta con recordar que, dentro de la bibliografía de Frankl, es posible hallar una gran cantidad de referencias a la teoría moral kantiana, al punto de que el autor se aventura a plantear su propio imperativo. Sin embargo, y como se verá a continuación, parece ser que en Frankl el plano estético antecede al plano moral del individuo.

¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, que el individuo es un ser estético y, en segundo lugar, que es moral: las referencias a la moralidad kantiana son abundantes en su obra, pero lo son a la hora de poner en contexto las acciones de individuos que responden a la oferta de sentido de la vida<sup>10</sup>. Por eso, el autor cita en varias ocasiones la segunda formulación del imperativo categórico, así como la afirmación kantiana de que el hombre debe hacerse digno de su felicidad (Frankl, 2020b). Aquí, se debe recordar que solo puede hallarse un sentido y, por ende, actuar de acuerdo con el mismo una vez ha pasado por el cuerpo. Así, la necesidad de un paso por lo psicofísico implica que el sentido debe ser primero estético y luego moral.

Hay que mencionar, además, que Frankl explica que la vida espera en toda situación algo del sujeto, mas no explica si este algo es inherentemente moral o, por el contrario, su moralidad depende de cómo el individuo decida realizar su deber. Sea como sea, ambas posibilidades hacen evidente que el sentido de vida es estético antes que moral, porque en los dos casos es necesario pasar por el proceso estético de desligarse y escuchar el llamado de la vida, además de permitir que la situación pase por el cuerpo, antes de determinar cómo se llevará a cabo el deber que la misma pone sobre el individuo.

En síntesis, el llamado de la vida debe pasar, en principio, por el cuerpo de quien lo recibe. Solo después es posible desligarse de la situación y determinar lo que se quiere hacer, y eso incluye la cuestión sobre la moralidad de los pasos a seguir. Frankl (2012) considera que antes de responder a la pregunta qué es el hombre es importante preguntarse dónde está. En otras palabras, solo cuando un individuo sabe cuál es el lugar en el mundo de la situación que vive puede determinar lo que debe hacer con ella; esta es la única forma en que le podrá encontrar un sentido.

Con lo anterior cubierto, es importante retomar la cuestión de la forma en la que la conducta debe ser recta. Para Frankl (2021) el “órgano” que hace posible captar el sentido es la conciencia. Se trata de un órgano que se enfrenta a una situación a partir de la cual emergen algunas posibilidades generales de sentido que el autor denomina valores. La elección de un solo valor viene después de un conflicto de conciencia, que es el momento en que ella debe decidir cuál de todas las posibilidades que se le presentan es la más acorde a lo que

<sup>10</sup> Cf. Frankl, 2001, p. 8, 54, 89; Frankl, 2012, p. 34, 148; Frankl, 2019, p. 81; Frankl, 2020b, p. 13, 32, 63, 244.





espera la vida, un momento que representa, de manera evidente, el sufrimiento propio del tener que decidir; del encontrarse con múltiples opciones y saber que solo hay una correcta que acercará al individuo a la actualización de su sentido. Es aquí donde aparece la conciencia como la única esperanza de quien sufre, porque ella es la única capaz de emitir un juicio inequívoco sobre lo que se debe de hacer.

La forma en la que Frankl apela a la conciencia puede resultar contradictoria a simple vista, porque parece olvidar por completo la libertad de voluntad del individuo, obligándolo a seguir el llamado de la conciencia. Ante dicha contradicción, se puede traer a colación el postulado del autor, donde se establece que el ser humano sigue siendo libre ante su conciencia<sup>11</sup> (Frankl, 2021). Aquí entran en juego la libertad (de hacerle caso al llamado) y la responsabilidad, que implica decidir seguir el llamado porque se reconoce que es lo correcto. De igual forma, el individuo es libre de no seguir el llamado, lo que no implicaría el uso de la responsabilidad sino la caída en el conformismo o el totalitarismo.

Hasta aquí se ha anticipado una relación entre la ética, la estética y la conciencia. Es importante profundizar en la concepción frankliana de cada uno de ellos, con el fin de comprender de qué manera se da esta relación. En primer lugar, se encuentra la estética que plantea Frankl. Si bien el término estética es explicitado muy pocas veces en su obra, el autor le atribuye tres características: se encuentra entre la dimensión espiritual y la psicofísica, hace posible el conocimiento objetivo y se relaciona con el arte (Frankl, 2002; 2020b; 2021). En su tesis #4 sobre el ser humano, a saber, que la persona es espiritual, el autor sugiere que la dimensión espiritual es algo indestructible, que sale ilesa ante cualquier enfermedad o afección del aparato psicofísico (Frankl, 2002). Ahora bien, ella también requiere de lo psicofísico en tanto debe recibir y entregar estímulos al medio, por lo que la estética se podría caracterizar como algo propio del ser humano que media entre lo espiritual y lo psicofísico, a través de la cual el medio invita al individuo a la acción, pero también el individuo recibe y juzga desde el espíritu los estímulos que el medio pone en su cuerpo - lo cual puede ir desde ver un paisaje o una obra de arte, hasta recibir una terapia de electrochoques -.

Así las cosas, se puede comprender por qué Frankl (2020b) establece que la estética hace posible el conocimiento objetivo. El autor entiende el conocimiento objetivo como aquel donde hay una escisión necesaria entre sujeto y objeto, siendo el sujeto quien conoce el objeto al “tenerlo” en su forma más pura. La estética entraría aquí como la mediadora del conocimiento, en tanto se encarga de la recepción del estímulo generado por el objeto. De igual manera, la estética está también en lo que Frankl denomina “conocimiento existencial”, que es una teoría previa al conocimiento objetivo donde el espíritu se encuentra en el objeto y el objeto se encuentra en el espíritu - postura epistemológica que parece recoger la efectividad de los entes, tratando de explicar de qué manera afectan al ser; lo anterior da a entender que hay una relación estética entre sujeto y objeto, retomando el *αἰσθητικός* griego, que significa percepción y sensación. Es decir, la estética del conocimiento existencial se encuentra en el hecho de que el objeto del conocimiento originalmente implica una auto-afección del ser, permitiendo que el espíritu juzgue que algo de verdad existe.

Por último, Frankl en algunas ocasiones parece limitarse a equiparar la estética con la relación entre el individuo y la obra de arte, que se puede dar como un individuo-espectador de la obra o como individuo-creador de la misma. En el primer caso, Frankl (2002; 2020b) reduce el interés estético al interés de una paciente por la música y lo hace describiendo el caso de una paciente que padecía de una enfermedad compulsiva, la cual fue curada tras la realización de una leucotomía<sup>12</sup>. Al ser cuestionada después del procedimiento, la paciente indicó volver a tener interés en la música (que había perdido durante su enfermedad) así como interés ético (pues empezó a sentir compasión de nuevo). La exposición del caso permite evidenciar dos cosas: 1) que la dimensión espiritual se mantiene intacta a pesar de las afecciones del cuerpo; y 2) que los componentes éticos y estéticos del ser humano se encuentran en la dimensión espiritual, pues la paciente se desconectó de ellos por su enfermedad, pero el procedimiento logró conectarlos de nuevo.

De igual manera, el autor plantea una actitud frente al sufrimiento que denomina “esteticismo”, la cual consiste en reducir todo a la apariencia, es decir, huir del sufrimiento reduciéndolo al contenido de un cuadro o a la trama de una novela (Frankl, 2020b). Ahora bien, la relación individuo-espectador nos permite observar que Frankl no comprende la estética como una teoría de lo bello, porque dentro de ella incluye no solo el interés del espectador por ciertas manifestaciones artísticas - que pueden resultar bellas o agradables

<sup>11</sup> Cf. El capítulo “Análisis existencial de la conciencia” de *La presencia ignorada de dios*.

<sup>12</sup> También conocida como lobotomía del lóbulo prefrontal. A pesar de lo polémicos que puedan resultar en la actualidad, Frankl (2001) es partidario de estos procedimientos - que admite haber realizado él mismo - porque considera que al hacerlos se puede restaurar la conexión entre el plano psicofísico y la dimensión espiritual; de ahí que él afirme nunca haberse arrepentido al ver el resultado de los mismos.



-, sino también la actitud de convertir algo desagradable, como el sufrimiento, en una obra de arte. Se puede argumentar que dicha relación se asemeja al acto de desligarse que fue descrito con anterioridad; empero, no son lo mismo: en el esteticismo, la reducción del problema a una obra de arte es más bien una transmutación del sufrimiento en obra, que solo sirve para escapar del problema. Por su parte, el acto de desligarse implica enfrentar el problema sin convertirlo en otra cosa, sino dejándolo pasar por el cuerpo, con el fin de alejarse del mismo e imaginar que la situación ya se *vivió* y, dada su condición de pasado, se le puede encontrar un sentido a la misma.

En cuanto a la postura de individuo-creador, es pertinente recordar el concepto de *inconsciente estético*<sup>13</sup>, que es caracterizado como la conciencia artística encargada de generar la inspiración en el arte. Frankl (2021) explica que no todas las fuentes de la creación artística pueden ser leídas a la luz de la conciencia, por lo que se evidencia un componente inconsciente en el individuo-creador. Cabe aclarar que el autor entiende el inconsciente como un lugar donde no solo hay impulsos reprimidos (como lo definió Freud) sino uno donde también hay un componente espiritual, por lo que el inconsciente es definido como el lugar en el que se encuentra la persona profunda. Así las cosas, el espíritu del ser humano es inconsciente en su centro porque es irreflexionable, siendo inconsciente en el lugar donde es más propiamente *él mismo* - precisamente el lugar donde se da el sentimiento de sí. La conciencia, como ya se explicará, tiene la función de buscar dentro de esta profundidad para definir qué cosas deben volverse conscientes y cuáles no - lo que explica el fenómeno del inconsciente estético y la relación del fenómeno inconsciente con la estética.

En segundo lugar, la conciencia fue definida por Frankl (2021) como un fenómeno propiamente humano e irracional. Es humano al originarse en la dimensión espiritual e irracional porque no es posible hacerse una idea racional y definida de ella, a pesar de la amplia cantidad de teorías al respecto. Así, lo que pretende el autor no es explicar la conciencia en sí, sino atribuirle un papel fundamental a la hora de la búsqueda de sentido, porque es ella quien se encarga de mostrarle al individuo lo Uno necesario; es decir, la cosa a la que debe aspirar para actualizar el sentido. De ahí que sea la responsable de señalar al individuo, de manera inequívoca, los valores que debe seguir.

Es importante señalar que la conciencia por sí misma no marca una diferencia entre los seres humanos. De acuerdo con la exposición de Frankl (2021) se trata de un "órgano del sentido", lo cual tiene tres implicaciones: por un lado, caracterizar la conciencia como un órgano da a entender que es una *propiedad* del ser humano y, al ser propiedad, se puede hallar de la misma forma en todos los miembros de la especie; por otro lado, al ser *del sentido* se establece que no es la conciencia la encargada de diferenciar a los seres humanos sino la realidad a la que apuntan, porque el sentido es distinto para cada individuo y, en ese orden de ideas, el objeto al que apunta la conciencia también lo debe ser. Finalmente, podría compararse con la piel que, al conformar el órgano más grande del cuerpo, recibe una gran cantidad de estímulos, ante los cuales deben ser filtrados para determinar ante cuál se reacciona; de la misma forma, la conciencia se encarga de recibir todo tipo de afecciones que llegan a la dimensión espiritual y, a partir de ella, determina qué acciones es necesario tomar.

Una última característica es que Frankl (2021) parece situar a la conciencia entre la ética y la estética. Dado que la conciencia incluye siempre el lugar concreto donde se encuentra la persona, es posible plantear que ella se encarga de guiar al ser humano a través de las distintas situaciones en las que se encuentra. Para hacerlo, la conciencia debe, a su vez, hacer inconscientes ciertas realidades que no le son útiles al ser humano, juzgando en cada situación qué debe hacerse consciente y qué no. Este filtro da lugar a dos modalidades del inconsciente: el estético y el ético<sup>14</sup>. El estético, como ya se mencionaba, se encarga de generar la inspiración que hace posible la creación de obras de arte; aunque se podría afirmar que también se encuentra implicado en los procesos que generan el conocimiento del mundo, en concordancia con las definiciones de estética que plantea el autor. En cuanto al inconsciente ético, funciona como un instinto que va más allá de la razón y "sintoniza" la ley moral, analizando la forma correcta de actuar según la situación (Frankl, 2021).

En tercer lugar, la ética en Frankl (2001) se diferencia de la moralidad en tanto la primera denota un conjunto de normas bajo las cuales se puede elegir o no actuar; la moralidad, por su parte, es el resultado de un juicio del acto, por medio del cual se determina si fue o no consistente con las normas éticas propias del contexto del individuo. Así parece entenderlo Frankl (2012) cuando explica que la moral juzga los actos, mientras que la ética los evalúa; entendiendo evaluar como comparar los actos con las leyes culturales y juzgar

<sup>13</sup> "Tanto en lo que respecta a la producción como a la reproducción artística el artista depende también de una espiritualidad inconsciente en este sentido" (Frankl, 2021, p. 38).

<sup>14</sup> Cf. Frankl, 2021, capítulo III.





como valorar los actos teniendo en cuenta su conformidad con valores abstractos universales, que son los ya mencionados valores de creación, experiencia o actitud.

Siguiendo con su línea de pensamiento, el autor explica que la moral y la ética son fenómenos propiamente humanos, por lo que solo alguien que tenga conciencia podrá evaluar la situación que vive y determinar si quiere o no responder (y de qué manera hacerlo). Dado que la ética es humana y por tanto pertenece a la existencia, Frankl (2012; 2019) plantea que un conflicto de orden ético puede llevar a un vacío existencial (que es propiamente la ausencia de sentido). Lo anterior se explica por la falta de instintos que le dicen al ser humano qué hacer, lo que lo lleva a tener que decidir, a partir de los valores que le son dados, cómo responder a cada situación; de igual forma el individuo también carece de tradiciones que le digan qué puede esperar, cosa que le quita ciertas limitaciones que existían anteriormente. Reconocer estas pérdidas lleva, sin embargo, al siguiente hallazgo: los componentes culturales, así como los instintos, influyen directamente en la actitud ante la vida y, dado que el autor no habla de la pérdida de la ética, se puede inferir que esta no influye en dicha actitud. La ética es, entonces, una regla contextual ante la cual se tiene la posibilidad de *decidir* cómo actuar, por lo que depende del uso de la conciencia.

## 4. Taller filosófico y búsqueda de sentido

### 4.1. Creación

Una vez se han reconocido las dimensiones fundamentales que hacen posible el taller y se ha revisado a profundidad su concepto central, el siguiente paso es definir una metodología de talleres. La definición de la metodología, puede deberse a la influencia del entorno, las necesidades de la población, la familiaridad con un método o su efectividad. En el caso del presente taller, la metodología escogida es el paradigma pedagógico ignaciano por su utilidad, pues consiste en cinco momentos bien definidos: situar la realidad en su contexto, experimentar vivencialmente, reflexionar sobre la experiencia y actuar consecuentemente<sup>15</sup>.

Dado que el paradigma es flexible frente al lugar donde se realiza el taller, se ha optado por hacerlo el 4 de abril del 2024, en un salón cerrado de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali por dos razones. En primer lugar, porque eso facilitará la asistencia por parte de los cursantes y, en segundo lugar, porque ello asegura un ambiente controlado. Así las cosas, su población se limitó a 20 estudiantes universitarios, tendrá una duración de dos horas para garantizar un cierre adecuado a la actividad, y contará con una encuesta previa y otra posterior a la realización para medir la utilidad del taller. De igual manera se les entregó un glosario y una hoja que servirá como bitácora para registrar el proceso reflexivo del cursante durante el taller. Por último, el ejercicio fue grabado para permitir un análisis más profundo de los gestos y las intervenciones.

Veamos ahora las diferentes actividades propuestas para el taller. A modo de disposición, propuso una dinámica llamada “¿qué ha cambiado?”, en la cual los participantes se dividen en parejas. Las parejas se observan y tratan de memorizar la apariencia del otro. Posteriormente, una de las personas se da la vuelta mientras que la otra cambia tres cosas de su apariencia (como pasar el reloj de una mano a otra o quitarse un collar) y el que se dio la vuelta debe adivinar qué aspecto ha cambiado. La actividad se repite con la otra pareja y resulta pertinente para introducir temas como el cambio en la vida y la tendencia a encontrarles un sentido.

En el primer momento de la experiencia – situar la realidad en su contexto –, se invitó a los participantes a dibujar un paisaje sencillo en una hoja. El paisaje no debe llevar color, porque en él deben escribir las respuestas a la pregunta “¿qué es lo bello?”, con la salvedad de que no se trata de dar una definición de belleza, sino escribir situaciones, actos y cosas en su vida que consideren bellas. A continuación, deberán identificar algo que tengan en común esas cosas, para que luego la tallerista explique que se parecen en que generan plenitud, porque placen en sí mismas. Para finalizar la primera actividad, se les dirá a los cursantes que el dibujo es su *horizonte de sentido* (horizonte de posibilidad), y que las respuestas que escribieron en él son cosas que placen porque los acercan a la realización del sentido.

El segundo momento – experimentar vivencialmente –, tuvo como punto de partida la elección de una de las cosas que escribieron, sobre la cual deben responder por qué la escogieron y qué hacen para llegar a ella. Una vez realizada la explicación, se les indicará que deben tachar lo que escogieron e imaginarse que no pueden acceder a ello. Aquí deben contestar cómo reaccionarían, qué sentirían y qué harían en esa situación. Después de la reflexión, se les invitará a compartir algunas respuestas y se concluirá que lo que sienten es angustia, algo que los saca de la cotidianidad para enfrentarlos con ellos mismos; esa disposición afectiva, empero, no solo les impide realizar el sentido que perdieron, sino que también les da la libertad de movilizarse y hacerse cargo de ellos mismos.

En el tercer momento – reflexionar sobre la experiencia –, se formaron grupos de 4 personas para reflexionar sobre sus respuestas cuestionarse qué podrían hacer en caso de perder eso que tacharon. La idea es que lleguen a la conclusión de que, dentro del horizonte, hay muchas otras posibilidades. A continuación, uno o dos grupos delegan un cursante para que comparta la conclusión a la que llegaron y, finalmente, se les

<sup>15</sup> Para un resumen de la metodología, Cf. Granados, L. F. (2015). *Reflexiones educativas y pedagógicas con inspiración ignaciana: Paradigma pedagógico ignaciano*.



explicará que en la teoría de Viktor Frankl siempre hay posibilidades de sentido que se presentan – excepto frente a la muerte de los otros.

El cuarto momento – actuar consecuentemente –, implica un cuestionamiento individual, donde el cursante se preguntó en qué situaciones ha tenido qué elegir otra posibilidad dentro del horizonte y qué o quién lo acompañó. La reflexión debe llevar a la conclusión frankliana de que el ser humano siempre tiende a hacia *algo o alguien* más allá de sí mismo. De ahí que sea esencial el estar con los otros en la búsqueda de sentido, a pesar de que el sentido mismo sea personal.

Finalmente, el quinto momento del taller implicará evaluar el proceso seguido. Por ello, se hará una reflexión general donde se le preguntará a los cursantes qué descubrieron y qué se llevan de la experiencia. Posteriormente, se les dará tiempo para llenar una encuesta, pues será fundamental para evaluar la efectividad de la herramienta.

**Tabla 1**  
*Momentos, objetivos y resultados del taller.*

Momento	Objetivo	Resultado
Presentación del taller	Explicar que el taller hace parte de un trabajo de grado y hacer entrega de los materiales (glosario, hojas en blanco y lapiceros).	Se logró de manera satisfactoria con el apoyo de la directora de carrera. Los materiales fueron entregados y utilizados en los momentos propuestos.
Situar la realidad en el contexto	Introducir los conceptos de afectividad y horizonte de posibilidad en la reflexión sobre la propia vida.	Se cumplió por medio de la creación del horizonte. El 90% de los participantes reconocieron una relación entre ambos conceptos.
Experimentar vivencialmente	Reconocer la angustia como una respuesta frente a las pérdidas dentro del horizonte.	Durante el taller, con el apoyo del glosario, se reconoció que la angustia puede limitar o movilizar frente a las pérdidas.
Reflexionar sobre la experiencia	Darle un lugar central al estar con los otros en la búsqueda de sentido.	Se formaron grupos de 3, y en la mayoría de ellos se comprendió la importancia de estar con los otros a la hora de buscarle sentido a una situación. Solo un grupo presentó dificultades en el desarrollo de la actividad.
Actuar consecuentemente	Aplicar los conceptos a una situación personal específica.	Se cumplió de manera satisfactoria, pues el 100% de los participantes reportaron haber identificado una forma de hacer filosofía en el contexto.
Evaluar el proceso	Reflexionar sobre lo vivido.	Se cumplió en tanto las respuestas dan cuenta de la claridad conceptual del taller. Una respuesta dio cuenta de la importancia de haber facilitado el espacio y el 40% de las respuestas hicieron referencia a incrementar la duración del taller y elegir un mejor espacio. El resto de las respuestas fueron favorables o no incluyeron comentarios.

*Nota.* Los resultados se midieron en relación con las intervenciones durante el taller y las respuestas a la encuesta. La actividad rompehielos fue sustituida por la presentación general del taller. Fuente: elaboración propia.

## 4.2. Aplicación

El taller se realizó en las instalaciones de la Pontificia Universidad Javeriana, seccional Cali, y contó con 10 participantes<sup>16</sup>: 5 de ellos pertenecientes a la carrera de filosofía, uno de doble programa con diseño y

<sup>16</sup> Los participantes consintieron a la recolección de los datos para el análisis posterior a la aplicación del taller.



comunicación, otro de la carrera de artes visuales, otro de enfermería y uno de psicología. La cantidad equitativa de estudiantes del programa y ajenos a él planteó la necesidad de entregar previamente un glosario, que contenía breves definiciones de los siguientes términos: angustia, horizonte, sentido de vida y actualización. De acuerdo con lo expresado por los participantes, hacerlo fue acertado, porque permitió que todos tuvieran claridad frente a la forma en que los conceptos serían usados.

La encuesta previa al taller mostró una tendencia general a darle importancia al sentido de vida en el día a día (62%), preguntarse por el propósito de las cosas que pasan (54%) y buscar otras posibilidades después de una pérdida (69%). Sin embargo, a la hora de hacerse responsables de su búsqueda de sentido, la mayoría se encontraron inseguros frente saber cómo hacerlo (62%). Empero, de ello no se sigue que los participantes tuvieran una visión uniforme de lo que es el sentido de vida. Por el contrario, las respuestas fueron variadas y consideraron al concepto como un imaginario, un medio, un propósito y una motivación, entre otros. De ahí que se planteara el reto de acercar a los cursantes, por medio de su afectividad, a una comprensión particular de sentido de vida, a saber, la de Frankl.

Al principio del taller los participantes se mostraron dispersos. Atendieron a las actividades del primero momento, pero en sus gestos se podía observar que no estaban del todo conectados con la temática. Solo hasta el segundo momento, cuando se les solicitó tachar uno de los componentes de su horizonte de posibilidades, se pudo observar una mejor disposición hacia la experiencia: después de la reacción inicial frente a la solicitud, los cursantes se mostraron intrigados frente al desarrollo del taller.

La intriga, mezclada con las preguntas, permitieron que los cursantes comprendieran lo que implica un horizonte de posibilidades y, a la vez, la forma como se presenta en sus propias experiencias. Así, las respuestas al cuestionario final dan cuenta de que los conceptos se hicieron tangibles para los cursantes y, al serlo, pudieron ir más allá e identificar cómo se veían en sus experiencias pasadas, su presente y su futuro. De igual manera, el compartir las ideas entre ellos les permitió debatir sobre las posibilidades que aparecen ante las pérdidas y qué pueden hacer frente a ellas. Como se esperaba, los cursantes llegaron entre ellos a la conclusión de que se puede buscar una nueva posibilidad, aunque no presentaron referencias directas al horizonte de posibilidades que habían creado en el primer momento. Aún así, sus respuestas permitieron explicar lo que es la búsqueda de sentido a partir de lo que ellos mismos habían identificado.

El taller se cerró con tres preguntas fundamentales: “¿qué descubrieron?”, “¿qué se llevan?” y “¿con qué se quedan?”. Quienes compartieron sus respuestas manifestaron haber descubierto la importancia de conocer los verdaderos límites de las posibilidades, pues solo dejan de existir con la propia muerte. Se trata de una síntesis importante, porque muestra de qué manera la apertura generada por la experiencia permitió la introducción de una perspectiva distinta, filosófica, a la cotidianidad del individuo. Verbalizar el descubrimiento es, en ese orden de ideas, dar a entender que el taller los afectó y, al hacerlo, permitió una interiorización de algo que al principio era un mero concepto.

En los cursantes se quedó también la herramienta del horizonte (el dibujo del principio con las respuestas a la pregunta “¿qué es lo bello?”), pues fue un primer acercamiento a cómo hacer que un concepto filosófico se volviera tangible. Más aún, el contenido del dibujo permitió hacer tangible las posibilidades que aparecen en la experiencia individual y reconocer que se realizan hacia algo o alguien por fuera de ellos mismos. Por último, algunos cursantes expresaron quedarse con una nueva comprensión del rol que tiene la búsqueda de sentido en sus vidas, por lo que se puede considerar que el taller dio resultados favorables y consistentes con lo esperado.

La encuesta de cierre dio resultados favorables frente a la identificación de formas de hacer filosofía en el contexto, el rol de la afectividad en el ejercicio y el rol del sentido de vida en la cotidianidad (todas 100%). La rigurosidad filosófica de los temas trabajados no se vio comprometida en primer lugar gracias a las revisiones del taller realizadas por profesionales en la materia y en segundo lugar por la forma en que fueron explicadas. Sin embargo, solo un cursante (10%) tuvo problemas identificando la relación entre sentido de vida y horizonte de posibilidades. Con todo, el taller dio buenos resultados en términos generales.

**Tabla 2**  
*Información relevante sobre la aplicación*

Lugar de aplicación	Se realizó en la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, en el salón 2.9 del edificio Samán.	
Duración	Una hora y treinta minutos (1:30:00)	
Población		
Filosofía sin doble programa	<b>Filosofía con doble programa</b>	<b>Otros programas (con y sin doble)</b>
3	2	5

*Nota.* El tiempo del que se disponía para el taller se vio afectado por las condiciones del salón inicial. La duración de cada actividad se modificó teniendo en cuenta el tiempo disponible. Fuente: elaboración propia.



## Consideraciones Finales

El punto de partida de la presente investigación fue la pregunta por el lugar de la afectividad en la filosofía práctica, particularmente en la realización de talleres filosóficos. Dentro de los talleres se evidenciaron dos presupuestos sobre el individuo que debían ser tenidos en cuenta por el tallerista para garantizar la utilidad de su taller: el estado de ánimo y la disposición afectiva. Se eligieron ambos conceptos porque el segundo denota la capacidad de ser afectado por los componentes del horizonte de posibilidades individual, mientras que el primero hace posible la apertura hacia algo, que hace posible el estar en el mundo y hacerse cargo de sí mismo.

Para hablar sobre el estado de ánimo se retomó la *Stimmung* de Heidegger, que es una apertura al mundo en cuanto tal. El estar abierto hace posible que el *Dasein* transite por distintos estados de ánimo en su vida cotidiana, pero también que corra el riesgo de caer en una vida inauténtica, de la cual solo puede salvarse al hacerse cargo de sí mismo. Ahora bien, para reconocer su vida como inauténtica, el *Dasein* debe experimentar la angustia, que lo saca de la cotidianidad y lo confronta consigo mismo. Una vez confrontado es él quien tiene la libertad de elegir una existencia auténtica sobre una inauténtica. El taller filosófico debe dar cuenta de la posibilidad, siempre latente, de que el cursante puede caer en la angustia; por ello, las reflexiones deben estar encaminadas hacia el asumir la vida como impropia para finalmente preguntarle: ¿qué quieres hacer con eso?

En cuanto a la disposición afectiva, se revisó la teoría de Michel Henry, quien habla de que dicha disposición surge a partir de un horizonte dado. En el horizonte se encuentran todas las cosas que pueden afectar al individuo y al hacerlo se afectan a ellas mismas, lo que implica una revelación del ser en su pasividad cada vez que es afectado por algo perteneciente a su horizonte. De igual manera, el horizonte se presenta como algo siempre cambiante que, sin embargo, es constante en la expectativa de una oposición: el individuo que será afectado sabe, porque tiene un horizonte, que siempre habrá algo frente a él, a saber, una posibilidad que lo va a afectar. La disposición afectiva hace posible, pues, la vida y el estar con los otros; de ahí que el tallerista deba reconocer al participante no solo como un ser que recibe conceptos, sino también como uno que *vivencia* el contenido del concepto a través de su capacidad de ser afectado por el mundo.

A continuación, la ontología dimensional de Viktor Frankl permitió encontrar una forma de aplicar los anteriores conceptos a la cotidianidad del individuo, pues plantea tres dimensiones del ser humano: la física, la psíquica y la espiritual. Aquí se determinó que la disposición afectiva es propiamente humana porque hace parte de la dimensión espiritual (que en Frankl distingue a los animales de los humanos), que presenta entre sus funciones la búsqueda de sentido – es decir, de una posibilidad dentro del horizonte, la cual se actualiza y desemboca en una nueva búsqueda del ser humano. De ahí que la disposición afectiva haga posible también la búsqueda de sentido.

Teniendo en cuenta que la disposición afectiva implica la existencia de un horizonte, y que el *Dasein* se encuentra templado afectivamente y puede caer en la vida inauténtica, se procedió a plantear un taller sobre la relación entre el horizonte de posibilidades y el sentido de vida. La aplicación del taller contó con 10 participantes y generó resultados satisfactorios en el reconocimiento de una forma de aplicar la filosofía a la vida cotidiana y dejarse afectar por lo experimentado durante el taller, por lo que se puede considerar al taller filosófico como una herramienta apta para la filosofía práctica.

Sobre el rol de la afectividad en la filosofía práctica, debe quedar claro que la aplicación de la filosofía en el contexto debe venir acompañada de un contexto semántico compartido. Es decir, solo se puede identificar la forma en que un individuo es afectado por el contenido de un concepto si el mismo individuo reconoce o comprende lo que denota propiamente el concepto. De lo contrario, puede que el individuo reconozca la afección, pero no la relacione con ningún contenido teórico.

En la modalidad de taller filosófico, el tallerista debe delimitar la carga conceptual de su actividad, pues de lo contrario podrá saturar al participante de información y no logrará su propósito. Si bien se ha insistido aquí que se debe tener un amplio conocimiento de un tema antes de realizar un taller, sería un error suponer que el taller es una *demonstración* del conocimiento acumulado. Por el contrario, el conocimiento debe resumirse en unos cuantos conceptos que resuenen con el cursante; la amplitud del mismo responde a un ejercicio de adecuación, que le permitirá ser creativo en la creación del taller y la adecuación dependiendo de la respuesta de los cursantes.

De manera similar, es claro que hay una relación entre intencionalidad y disposición afectiva, en los ejercicios de filosofía práctica. Si bien en un primer momento pareció que la disposición se limitaba a permitir que el individuo sea afectado por los componentes de su horizonte, el taller permitió observar que para hacerse consciente de cómo se hace tangible un concepto es necesario *esperarlo*, es decir, tener una idea previa de lo que se va a vivenciar. Si el cursante conoce el concepto, pero no lo comprende de la misma forma, queda en las manos del tallerista el poder guiarlo de tal forma que, a partir de su apertura, empiece a observar cómo se da el concepto dentro de su horizonte. De no ser así, el taller no cumplirá su objetivo o los cursantes quedarán confundidos frente al mismo.

Finalmente, lo que afecta al participante, en el marco del taller, no necesita estar presente. Por el contrario, la vida inauténtica y los componentes del horizonte implican una revisión del pasado propio, porque solo se puede reconocer la forma en la que se está viviendo si se observa el camino que se ha tomado y, poste-



riormente, se decide algo a futuro. Del mismo modo, los componentes del horizonte tampoco necesitan estar ahí. La explicación del concepto debe bastar para comprender que siempre se tiene un horizonte, siempre está la posibilidad de lo otro, pero el vivenciar propio del ejercicio práctico puede apelar al pasado o a una multiplicidad de contenidos – lo que sea necesario para que el cursante comprenda de qué manera se manifiesta y cómo es siempre cambiante.

## Referencias

- Berciano, M. (1992). ¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía de Heidegger?. *Themata. Revista de Filosofía* (10), 435-450.
- Enzo, A. (2017). El sentido de vida en adolescentes entre 17 y 18 años de la ciudad de Mendoza, evidenciado antes y después de un programa de intervención basado en los postulados de Viktor Frankl. *Diálogos pedagógicos*, (29), 85-114. [https://doi.org/10.22529/dp.2017.15\(29\)05](https://doi.org/10.22529/dp.2017.15(29)05)
- Frankl, V. (2001). *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. (Seg. Ed.). Martínez, A., Trad. Herder.
- Frankl, V. (2002). *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*. (Terc. Ed. 2ª imp.). Fundación Arché, Trad. Herder.
- Frankl, V. (2012). *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. (1ª ed.). García Pintos, C. C., Trad. Herder.
- Frankl, V. (2018). *El hombre en busca de sentido*. (Terc. Ed. 6ª imp.). Comité de traducción al español, Trad. Herder.
- Frankl, V. (2019). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. (Prim. Ed. 12ª imp.). Villanueva, M., Herder.
- Frankl, V. (2020a). *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*. (Terc. Ed.). Guéra, A., Trad. Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (2020b). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. (1ª Ed., 8va Reimp.) Vea, M. L., Trad. Herder.
- Frankl, V. (2021). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. (Seg. Ed. 6ª reimp.). López, J. M., Trad. Herder.
- Heidegger, M. (2023). *Ser y tiempo*. (3ª Ed. 6ª Reimp.). Rivera, J. E. (Trad.). Trotta.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. (1ª Ed.). García-Baró, M. & Huarte, M. (Trad.). Sígueme.
- Kimble, M. A. (2004). Human despair and comic transcendence. En: *Journal of Religious Gerontology* 16(3/4), 1-11.
- Lukas, E. (2020). *Logoterapia. La búsqueda de sentido*. (Prim. Ed.). Piquer, H., Trad. México, Paidós.
- Richir, M. (1986). Afectividad. Suárez, J. A. (Trad.). En: *Encyclopedia Universalis - Volume I* (pp. 347-353).
- Sánchez, R., Sierra, F. A., y Urrego, S. C. (2014). Desarrollo de una intervención centrada en espiritualidad en pacientes con cáncer. *Universitas Psychologica*, 14(1), 299-312. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.upsy13-5.dice>
- Santisteban, L. C. (2016). La angustia y la disposición afectiva fundamental del otro comienzo. Un breve recorrido por *Ser y tiempo* y *Los aportes a la filosofía*. En R. Gibu & Xolocotzi, A. (Ed.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 213-233). Aldvs.

Recebido em 18.07.2024 – Aceito em 20.11.2024





# RELIGIOSIDADE/ESPIRITUALIDADE EM CONTEXTOS DE SAÚDE MENTAL: PRODUÇÃO BRASILEIRA NOS ÚLTIMOS DEZ ANOS\*

Religiosity/spirituality in mental health contexts: Brazilian production in  
the last ten years

Religiosidad/Espiritualidad en contextos de salud mental: Producción  
Brasileña en los últimos diez años

KLEUCIELEN FROTA  
PONTE DE OLIVEIRA \*\*

ALESSANDRA FAGUNDES  
FURTADO DE MELO \*\*\*

MARTA HELENA  
DE FREITAS \*\*\*\*

**Resumo:** O artigo descreve uma revisão sistemática da literatura brasileira, publicada em língua portuguesa e nos últimos 10 anos, e referente às relações da Religiosidade e Espiritualidade (RE) e Saúde mental (SM), mormente artigos. As buscas nas bases SciELO, BVS, PePSIC e CAPES (janeiro 2012/outubro 2023) recuperaram 89 produções, predominantemente, empíricas e qualitativas. Além da metanálise, realizou-se também análise de conteúdo dos artigos selecionados, distribuindo-os em dez grupos temáticas, conforme o modo como a RE comparece associada à SM. A espiritualidade mostra ser o conceito mais abordado, seguido da religiosidade e religião. A literatura produzida no período tende a apontar os aspectos positivos das relações entre RE e SM, mormente o seu potencial em promover bem-estar e sentido de vida. Para os próprios profissionais em SM, a RE tem sido uma estratégia de enfrentamento no seu cotidiano pessoal e profissional. Conclui-se pela importância da inclusão do tema na formação em psicologia e áreas afins.

**Palavras-Chave:** Espiritualidade; Religiosidade; Religião; Saúde Mental.

**Abstract:** This article describes a systematic review of the Brazilian literature, published in Portuguese language and in the last 10 years, and concerning the relationships between Religiosity and Spirituality (RS) and mental health (MH), primarily focusing. Searches in the SciELO, BVS, PePSIC, and CAPES bases (January 2012 and /October 2023) retrieved 89 eighty-nine scientific productions, mostly empirical and qualitative. Besides to the meta-analysis, content analysis of the selected articles was also performed, distributing them into 13 thirteen thematic groups according to how RS appeared associated with MH. Spirituality was the most addressed concept, followed by religiosity and religion. The literature produced during this period tends to point out the positive aspects of the relationship between RE and SM, especially their potential to promote well-being and meaning in life. For mental health professionals themselves, RS has been a coping/ facing strategy in their personal and professional daily lives. It is concluded that this topic should be included in the psychology's degree training and related areas.

**Keywords:** Spirituality; Religiosity; Religion; Mental Health.

**Resumen:** El artículo describe una revisión sistemática de la literatura brasileña, publicado en portugués y en los últimos 10 años, e referente a las relaciones entre Religiosidad y Espiritualidad (RE) y salud mental (SM), principalmente artículos, publicados en los últimos 10 años. Las búsquedas en las bases SciELO, BVS, PePSIC y CAPES (enero 2012/octubre 2023) recuperaron 89 producciones, predominantemente empíricas y cualitativas. Además del metanálisis, se realizó también un análisis de contenido de los artículos seleccionados, distribuyéndolos en 13 grupos temáticos, según la manera en que la RE aparecía asociada a la SM. La espiritualidad fue el concepto más abordado, seguido de la religiosidad y la religión. La literatura producida en el período tiende a señalar los aspectos positivos de las relaciones entre RE y SM, especialmente su potencial para promover bienestar y significado en la vida. Para los propios profesionales del SM, la ER ha sido una estrategia de afrontamiento en su vida diaria personal. Para los propios profesionales en SM, la RE ha sido una estrategia de afrontamiento en su vida cotidiana personal y profesional. Se concluye sobre la importancia de la inclusión del tema en la formación en psicología y áreas afines.

**Palabras clave:** Espiritualidad; Religiosidad; Religión; Salud Mental.

\* Trabalho derivado da pesquisa de dissertação de mestrado da primeira autora (Religiosidade e psicopatologia: percepção de psicoterapeutas atuando em clínicas de saúde mental, 2024), com a colaboração da segunda, na condição de aluna de iniciação científica, e orientação da terceira autora, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília. Pesquisa integrada ao projeto guarda-chuva Religiosidade e Saúde Mental: Percepções de Psicoterapeutas (RECPSI) e seus desdobramentos, que contou com recursos da FAP-DF, do CNPq e da Fundação John Templeton Foundation.

\*\* Kleucielen Frota Ponte de Oliveira, Faculdade UniBRAS Gama e Universidade Católica de Brasília (UCB). Email: kleucielenfrota@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-5793-8773>

\*\*\* Alessandra Fagundes Furtado de Melo, Faculdade UniBRAS, Brasília - DF. Email: a.f.melo@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-3267-8696>

\*\*\*\* Marta Helena de Freitas, Universidade Católica de Brasília (UCB). Email: mhelenadefreitas@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1552-6016>





## Introdução

As relações entre RE e SM não constituem tema novo, e estão de fato muito conectado à própria história da psicopatologia e da SM (Moreira-Almeida et al., 2006; Moreira-Almeida, 2009; Maraldi, 2023). Mas, depois de um longo período de um clima de suspeita e um certo silenciamento em torno dos estudos acerca dessas relações, o tema tem retornado na literatura nas últimas décadas, de modo que têm se multiplicado estudos que buscam não apenas questionar, mas também qualificar o papel propulsor da RE sobre o bem-estar e SM dos indivíduos (Cunha & Scorsolini-Comin, 2019a; Moreira et al., 2020; Freitas, 2014, 2020).

No panorama internacional, observa-se um crescente número de publicações sobre RE, incluindo as revisões sistemáticas nessa área (Dubey et al., 2024; Coelho-Júnior et al., 2022; Gallardo-Vergara et al., 2022; Lucchetti et al., 2021; Rizvi & Hossain, 2017; AbdAleati et al., 2016; Jafari, 2016; Koenig, 2012; Cornish & Wade, 2010; Hackney & Sanders, 2003). Muitos desses trabalhos destacam a importância de se fazer uma distinção conceitual clara entre RE, visando uma maior precisão metodológica, o que facilita a aplicação de intervenções na prática clínica (Dubey et al., 2024; Hackney & Sanders, 2003). Além disso, a RE tem sido associada a emoções positivas, como a felicidade (Post & Wade, 2009), e sua relevância é explorada em programas de formação em aconselhamento e psicologia clínica (Jafari, 2016). Outros estudos também investigam a relação entre práticas religiosas e espirituais e a prevalência, gravidade e incidência de problemas de saúde mental, especialmente em populações idosas (Coelho-Júnior et al., 2022).

Conforme os levantamentos relacionados acima, a maioria da literatura produzida em nível internacional atualmente foca nos aspectos positivos da RE, o que está de acordo com outras relevantes produções que mostram conexões significativas entre crenças e práticas religiosas e a saúde mental (AbdAleati et al., 2016), além de enfatizar a necessidade de integrar a espiritualidade ao cuidado do paciente (Koenig, 2012). Por outro lado, alguns estudos destacam também os aspectos negativos da RE, como o apego religioso problemático, o coping religioso negativo e as lutas espirituais, que podem desencadear emoções negativas e desconforto psicológico. Esses fatores têm sido associados a quadros de depressão, ansiedade, neuroticismo, afetos negativos, comportamentos suicidas e o agravamento de sintomas psiquiátricos (Gallardo-Vergara et al., 2022).

Por outro lado, recentemente, tem-se observado que as questões teóricas em torno do papel propulsor ou comprometedor da RE sobre a SM passam também pelas elaborações conceituais em torno da espiritualidade, religiosidade e religião, tendo havido forte tendência à dicotomização entre os mesmos (Koenig, 2008; Pargament et al., 2013) mas que também tem sido bastante questionada em estudos mais recentes (Freitas, 2024a). Numa perspectiva fenomenológica, vários autores têm se preocupado em estabelecer a distinção entre os termos, mas sem negar as relações entre eles (Koenig, 2008; Murakami & Campos, 2012; Pargament et al., 2013; Freitas & Vilela, 2017). Freitas (2024b) propõe um modelo no qual a espiritualidade corresponde ao impulso de busca por sentido, significado e transcendência de si mesmo, impulsionando à religiosidade quando canalizada através de uma fé particular. Essa, por sua vez, distingue-se da religião, que se fundamenta não só em aspectos subjetivos, mas também em compartilhamento de respostas, práticas, crenças e condutas interconectando-se com aspectos sociais, políticos e econômicos mais amplos.

O modelo exposto acima sugere que, enquanto a religiosidade e a espiritualidade refletem dimensões pessoais da busca humana por sentido ou transcendência, a religião, podendo ou não cristalizar-se em dogmas e doutrinas, reflete uma dimensão coletiva que se entrelaça profundamente com a história e os aspectos socioculturais, por vezes criando tensões com a natureza fluida da espiritualidade.

No contexto brasileiro, o tema ganha particularidades relevantes. Afinal, pesquisas mostram que cerca de 89% dos brasileiros afirmam acreditar em Deus ou em uma força superior, posicionando o Brasil entre os países com maior índice de crença religiosa, ao lado da África do Sul (89%) e à frente da Colômbia (86%) (IP-SOS, 2023). A pesquisa, realizada em 26 países, também aponta que 70% da população brasileira se identifica como cristã, um dado que está em consonância com o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012), o qual registra que apenas oito por cento da população brasileira alegam não ter nenhuma



religião e, ainda assim, dentre esses menos de quatro por cento alegam não acreditar em Deus. Entretanto, sabe-se que a formação em SM, mormente em psicologia ainda não tem dado o devido lugar ao tema na preparação dos profissionais para o seu manejo competente, seguro e ético no contexto de atuação em SM (Pereira & Holanda, 2016).

Dada a relevância do assunto e suas implicações para uma prática clínica inclusiva em SM neste país, realizou-se um levantamento sistemático da produção científica brasileira, mapeando os artigos publicados em língua portuguesa e em periódicos científicos brasileiros devidamente indexados e revisados por pares, nos últimos dez anos, sobre a RE em contextos de SM. Os objetivos desse levantamento foram o de identificar e descrever as principais características de tais estudos, em termos de distribuição temporal e espacial, como também em termos de abordagens teóricas, conceitos e tendências. Parte-se do princípio de que esse mapeamento, além de contribuir com a sistematização do que tem sido produzido na última década, em contexto brasileiro – onde o tema tem sido objeto de crescente interesse, poderá favorecer reflexões mais aprofundadas e contextualizadas sobre o papel e a condução da RE em contextos de SM num país de tradição religiosa diversificada, como é o Brasil, apontando tanto as potencialidades como também os desafios desse campo.

Naturalmente, dado o grau de internacionalização da pesquisa desenvolvida no Brasil, sabe-se que que boa parte dos trabalhos produzidos por pesquisadores do país são publicados em periódicos estrangeiros e/ou em outras línguas, mormente a língua inglesa. Mas, para fins deste levantamento, priorizou-se os trabalhos publicado em português e em periódicos brasileiros, a fim de valorizar a produção nacional e no próprio país, a qual estará sem dúvida mais acessível a profissionais e estudantes de psicologia e áreas afins. Essa maior disponibilização se dá não apenas pelo fato de ser na própria língua materna, mas também pelo fato de que, em sua grande maioria, os periódicos brasileiros são de acesso aberto, além de não cobrarem APC<sup>1</sup>.

## Método

A revisão sistemática de literatura, ao seguir procedimentos, técnicas específicas combinadas, filtragens de informações seletivas de busca, e a adoção explícita de critérios nesse processo, permite o mapeamento confiável e replicável sobre os assuntos abordados na literatura, durante um determinado período de tempo, por meio de combinações e exclusões de filtragens em bases de dados e indexadores conceituadas (Galvão & Pereira, 2014).

Neste levantamento, procedeu-se à busca por artigos de revisão, teóricos e empíricos publicados em língua portuguesa e em periódicos brasileiros indexados nas bases de dados: *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), Biblioteca Virtual em Saúde Brasil (BVS), Portal de Periódicos Eletrônicos em Psicologia (PePSIC) e Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Essas fontes foram escolhidas por disponibilizarem textos completos e acesso gratuito, bem como por permitirem encontrar as produções científicas produzidas no Brasil.

Como estratégia de localização dos artigos nas bases de dados, combinou-se os conceitos Espiritualidade / Religiosidade / Religião com outros referentes à SM, empregando o operador booleano *AND*: Religiosidade / Espiritualidade / Religião *AND* Psicopatologia / Psicologia clínica / Clínica Psicológica / Saúde Mental. Justamente por serem frequentemente empregados com usos e significados diferentes, os termos “espiritualidade”, “religiosidade” e “religião” foram todos utilizados, em combinações específicas, de modo a recuperar maior diversidade de artigos acerca da temática proposta e também garantir a sensibilidade às possíveis variações conceituais.

Foram incluídos artigos científicos completos e revisados por pares, indexados nas bases selecionadas, nos idiomas português, espanhol e inglês, publicados entre janeiro de 2012 e outubro de 2023, e abordando temática relacionada à questão norteadora do estudo e seu respectivo objetivo. O recorte temporal foi atualizado para incluir evidências mais recentes, com o objetivo de compreender o *status* atual da produção sobre o tema. Excluiu-se outras formas de publicações, quais sejam: teses, dissertações, monografias, resenhas, livros e capítulos, bem como aqueles trabalhos que não abordam a relação entre RE e SM. Foram excluídos artigos que não abordavam diretamente o tema da SM e RE.

O processo de seleção e armazenamento dos artigos foi inicialmente realizado de janeiro 2012 a outubro 2023, quando os títulos e resumos dos registros encontrados foram lidos, permitindo selecionar apenas os artigos relacionados ao tema e em consonância com os critérios estabelecidos. Esse procedimento foi realizado por três juízes independentes, ambos formados ou em formação em Psicologia. Em caso de discordâncias, um terceiro juiz, com ampla experiência na área, foi consultado. Artigos repetidos foram contabilizados apenas uma vez.

Após essa seleção inicial, procedeu-se leitura integral dos artigos, aplicando-se, de maneira ainda mais criteriosa, os critérios de inclusão e exclusão. Foram então removidos: todos os que não tratavam diretamente da relação entre RE e SM e/ou cujo escopo voltava-se prioritariamente para a saúde física. Os estudos que

1 *Article Process Charging* (Cobrança de Processamento de Artigo)

atenderam a todos os critérios estabelecidos foram recuperados e analisados na íntegra, compondo o *corpus* final para a análise dos dados descrita a seguir.

Aplicou-se a teoria da organização da informação para a organização e catalogação dos artigos selecionados em uma planilha de Excel, facilitando o acesso e a recuperação dos dados de cada artigo ao longo do processo de análise dos mesmos. Registrou-se, na referida planilha, a categorização de cada artigo, segundo os seguintes elementos: título do artigo, ano de publicação, autor(es), periódico, área, local da revista, natureza do artigo, metodologia empregada, referencial teórico, objetivos, temas abordados, implicações/conclusão, área e contexto de pesquisa e profissional pesquisado. Essa visão de conjunto permitiu identificar os diversos metadados, padrões, tendências e relações entre os diferentes elementos catalogados, conforme descritos nos resultados.

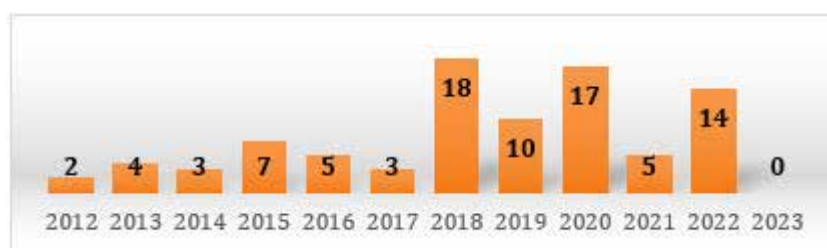
## Resultados

Conforme fluxograma da Figura 1, de um total de 975 artigos inicialmente recuperados das bases de dados, foram selecionados 88.



A Figura 2 apresenta a distribuição dos artigos ao longo dos últimos dez anos. Verifica-se a tendência crescente nas publicações, embora não homogênea, com grande pico em 2018, e queda significativa em 2021. Nenhuma publicação registrada em 2023.

**Figura 2**  
*Ano de publicação*



## Análise dos Artigos segundo Características dos Periódicos

Os 88 artigos selecionados foram publicados em 56 revistas distintas. Conforme Tabela 1, dentre eles, destacam-se: HU Revista e a Revista Brasileira de Enfermagem (REBEn), com sete artigos publicados em cada uma, além da Revista de Saúde Coletiva (*Physis*), com quatro artigos. Notadamente, dentre os 56 periódicos, a grande maioria (69%) conta com apenas uma publicação.

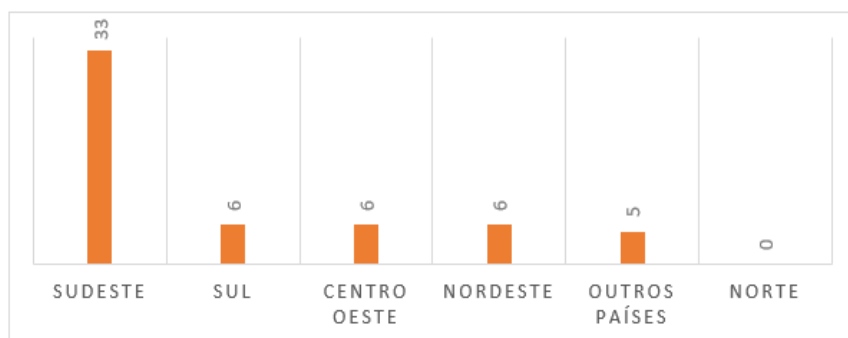


**Tabela 1**  
*Distribuição das publicações segundo os periódicos que mais publicaram*

Periódicos	Instituição	Nº de publicações
HU Revista	Universidade Federal de Juiz de Fora (PPgS/UFJF)	7
Revista Brasileira de Enfermagem (REBEn)	Associação Brasileira de Enfermagem (ABEn)	7
Revista Ciência & Saúde Coletiva	Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco)	4
Horizonte	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)	3
Revista de Saúde Coletiva (Physis)	Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS-UERJ)	3
Revista Gaúcha de Enfermagem (RGE)	Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS	3
Revista Eletrônica Griot	Universidad de Puerto Rico	2
Cogitare Enfermagem	Universidade Federal do Paraná	2
Contextos Clínicos	Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos)	2
Interação em Psicologia	Universidade de Federal do Paraná	2
Psicologia: Teoria e Pesquisa	Universidade de Brasília (UNB)	2
Psico-USF	Universidade de São Francisco	2
Revista Brasileira de Educação Médica (RBEM)	Associação Brasileira de Educação Médica (ABEM)	2
Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia	Universidade Aberta da Terceira Idade (UnATI)	2
Revista da Abordagem Gestáltica	Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia de Goiânia (ITGT-GO)	2
Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental	Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental (AUPPF)	2

Quanto ao país dos periódicos, 91% são do Brasil. Conforme Figura 3, a maioria desses concentra-se na região Sudeste (33) e nenhum deles na região Norte. Quanto aos 8% de outros países, dois são da Colômbia, um de Portugal, um de Porto Rico e um de El Salvador.

**Figura 3a**  
*Distribuição dos periódicos por regiões brasileiras e outros países*



**Figura 3b**

*Distribuição dos periódicos por estados brasileiros*

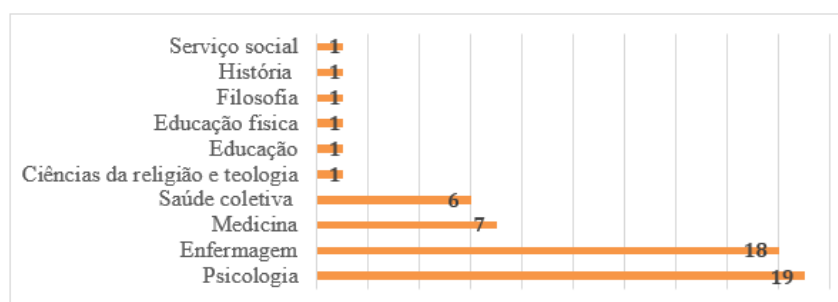


A Figura 3b traz a distribuição dos periódicos por estados, evidenciando-se sua maciça concentração em São Paulo (17) e Rio de Janeiro (12).

Quanto à área de conhecimento dos periódicos, considerada a partir do que o Qualis intitula “Área Mãe”, como se vê na Figura 4a, predominam a Psicologia, com 19 periódicos, e a enfermagem, com 18, seguidas da Medicina, com sete, e Saúde Coletiva, com seis. Já em relação ao nível de qualificação das revistas, a maioria é de extrato Qualis B1 (14), seguida pelo A3 (dez) e Qualis A2 (nove) como se vê na Figura 4b.

**Figura 4a**

*Periódicos por área de avaliação*



**Figura 4b**

*Distribuição de revistas segundo avaliação do Qualis*

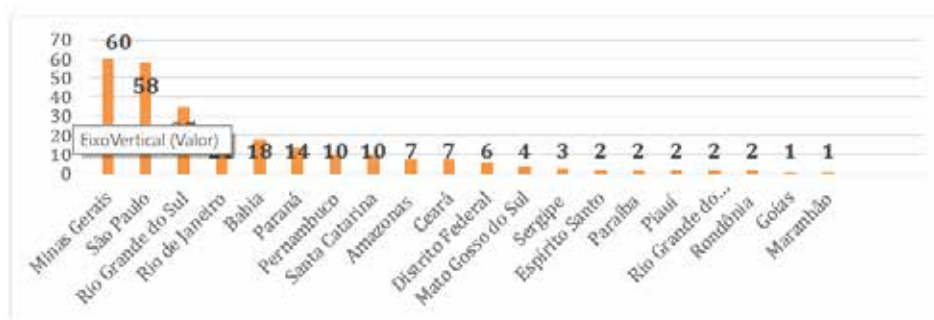


#### Análise dos Artigos segundo a Autoria e Natureza

Em relação à autoria dos artigos publicados, foram identificados um total de 275 autores e coautores. A maioria das publicações (30) apresentaram dois autores. Publicações com três ou mais autores totalizaram 48 artigos. Apenas 10 artigos contam com um único autor. Dentre os 265 autores vinculados a instituições brasileiras, 53% deles estão na região Sudeste. Como se vê na Figura 5, isso corresponde a 60 autores de instituições em Minas Gerais, 58 em São Paulo e 21 no Rio de Janeiro. Em segundo lugar, destaca-se a Região Sul, a cujas instituições são vinculados 22% dos autores, notadamente do Rio Grande do Sul, com 35 autores, e Santa Catarina, com 10. Em terceiro lugar, vem os autores vinculados à instituição da Região Nordeste, correspondente a 17% do total, destacando-se o estado da Bahia, de onde provêm 18 autores. Autores de instituições do Centro-Oeste e do Norte correspondem somam 4% em cada uma, destacando-se, respectivamente o Distrito Federal, com seis autores, e o Amazonas, com sete.



Figura 5  
Distribuição de pesquisadores por estados brasileiros



Dos autores vinculados a instituições internacionais, que representam 3% do total de publicações, Porto Rico conta com 3 autores. A Argentina e a Suíça contam 2 autores cada, enquanto Austrália, Espanha, França e Chile têm 1 autor cada. Destaca-se a presença de colaborações internacionais entre esses autores, destacando-se parcerias entre pesquisadores estrangeiros e brasileiros. Além disso, houve pesquisadores estrangeiros desenvolvendo seus projetos em instituições brasileiras, enquanto outros realizaram estudos teóricos abrangendo a população brasileira.

A análise do número de publicações por autor mostra que 232 autores tiveram apenas uma publicação, enquanto 14 autores apresentaram duas publicações cada. Por outro lado, identificamos que cinco autores tiveram três ou mais publicações. Os autores destaques foram Fábio Scorsolini-Comin, vinculado à Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (USP), com dez publicações, sendo sete delas como primeiro autor; Alexander Moreira-Almeida, diretor do Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde, da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Juiz de Fora, com quatro publicações como coautor; Letícia Oliveira Alminhana, com doutorado realizado na mesma instituição anteriormente mencionada, com três publicações, sendo uma como principal autora; Adair de Menezes Junior, também vinculado à mesma instituição anterior, com três publicações, sendo dois como primeiro autor; Vivian Fukumasu da Cunha, vinculada à Universidade de São Paulo (USP), com três publicações como primeira autora.

Quanto à natureza dos artigos analisados, constatou-se que 49 (55%) decorrem de estudos empíricos (Tabela 6a) e 39 (44%) correspondem a trabalhos teóricos (Tabela 6b). Dentre os artigos empíricos, 68 (76%) resultam de pesquisa qualitativa, enquanto 15 (17%) de pesquisa quantitativa. Outros seis (7%) resultam de metodologia mista.

O instrumento mais empregado nos artigos empíricos foi a entrevista (19). Em segundo lugar, o questionário e/ou escala (17), destacando-se: *World Health Organization Quality of Life* (WHOQOL-100); Escala de Desesperança Beck (BHS); Inventário Multifatorial de Coping (IMCA); Escala de Religiosidade da Duke. Já em termos da população alvo dos estudos empíricos, conforme se vê na Tabela 6a, destacaram os estudos desenvolvidos com grupos profissionais específicos (16) - professores, cuidadores de idosos, psicólogos, enfermeiros e médicos, seguidos pelos estudos conduzidos com pacientes de hospitais e instituições de saúde (10), pesquisas com estudantes (8), mormente universitários; e religiosos (7).

Já dentre os artigos de cunho teórico, predominaram as revisões bibliográficas de literatura, incluindo abordagens integrativas e/ou sistemáticas, totalizando 30 (trinta). Emergiram também estudos descritivos (2), estudos teóricos (2), revisões histórico-conceituais (2), história oral (1), ensaio temático (1) e síntese analítica (1). Também nos estudos de natureza teórica, verificou-se a predominância de foco nos profissionais (16), mas todos da área de saúde: psicólogos, psiquiatras e enfermeiros. Destacam-se ainda os estudos de discussão teórica, com predominância das revisões de literatura (Tabela 6b). Curiosamente, a própria comunidade científica se torna objeto de reflexões em pelo menos dois estudos. Tabela 6a

*Participantes dos estudos empíricos (n = 49)*

PARTICIPANTES DA PESQUISA	QUANTIDADE
Profissionais	16
Pacientes	10
Estudantes	8
Religiosos	7
População geral	5
Familiares	2
Políticas públicas	1



**Tabela 6b**  
*População dos estudos teóricos (n= 39)*

<b>PARTICIPANTES DA PESQUISA</b>	<b>QUANTIDADE</b>
Profissionais	16
Discussão teórica	13
Comunidade científica	2
Pacientes	2
População geral	2
Religiosos	2
Estudantes	1
Familiares	1

## **Análise dos Artigos segundo os Conceitos e Abordagens adotados**

Conforme os 88 artigos, 52% (46) deles não apresentaram nenhuma definição dos conceitos de religiosidade, espiritualidade e religião, embora os tenham empregado ao longo do artigo. Os 47% restantes se distribuíram da seguinte forma: (19) apresentaram definição específica para todos os conceitos, (16) conceituaram apenas dois deles – nove artigos conceituaram religiosidade e espiritualidade; quatro artigos conceituaram religião e espiritualidade; três artigos conceituaram religião e religiosidade. E 7% (sete) definiram somente um dos conceitos; destes: seis conceituaram espiritualidade; um conceituou religiosidade e nenhum conceituou religião.

Nos 26 artigos que definiram o conceito de religião, esta foi considerada como um sistema organizado de crenças, práticas e símbolos destinados a facilitar a conexão com o sagrado, abrangendo também orientações sobre condutas de vida estabelecidas por uma comunidade. Engloba tanto o aspecto institucional quanto o doutrinário de uma forma específica de experiência religiosa. Isso inclui crenças e rituais referentes ao transcendente, ambos compreendidos como meios e possibilidade de salvação espiritual. Já nos 33 artigos que definiram a religiosidade, considerou-a como incluindo crenças e práticas rituais associadas a uma religião, e englobando portanto a participação em ambientes religiosos e a realização de atos de oração e a expressão comportamental inserida em um sistema de crenças e cultos organizados, cujo propósito é guiar aqueles em busca de uma conexão com o divino. Portanto, a religiosidade reflete a maneira individual pela qual cada pessoa vivencia a religião.

Por fim, nos 38 artigos que conceituaram a espiritualidade, esta foi definida de duas maneiras distintas: a primeira, presente em onze artigos, conceituando-a como busca pessoal e construção de sentido, ou seja, como processo pessoal e íntimo de busca por entendimento e significado nas situações do dia a dia. Ela vai além da esfera da religião, incorporando valores morais, saúde e autoconhecimento, num processo marcado pela busca de respostas às questões fundamentais sobre a vida e seu propósito. Reflete um modo de viver caracterizado pelas relações entre o indivíduo e o transcendente, e não exige necessariamente a participação em práticas e ritos religiosos. A segunda maneira, presente em 28 artigos, conceituou a espiritualidade como busca do transcendente, remetendo, portanto, numa forma de existir que transcende o humano e fornece sentido à vida, ou seja, aqui ela pode envolver o desenvolvimento de rituais religiosos e a formação de uma comunidade. Além disso, embora possa estar ligada à religião, a espiritualidade é uma força interna que não se limita ao ambiente religioso, mas se manifesta nas práticas intrínsecas e particulares do indivíduo.

Em relação à abordagem teórica empregada nos artigos, constatou-se que a maioria deles (75) não especificou nenhuma abordagem psicológica. Entre os 11 estudos que contemplaram abordagens específicas, a fenomenologia se destacou, com quatro artigos (Andrade, Cedaro & Batista, 2018; Vieira, Rosa, Almeida & Nascimento, 2018; Ferreira, Silva, Silva & Bezerra, 2020; Fernandes, Scalia, Wolkers & Ueira-Vieira, 2021). A etnopsicologia foi mencionada em dois artigos (Scorsolini-Comin, 2015a; Scalón, Scorsolini-Comin & Macedo, 2020), enquanto a psicanálise (Binkowski, Rosa, & Baubet, 2020) e a psicologia positiva (Omais & Santos, 2022) foram mencionadas uma vez cada. Além disso, alguns estudos exploraram múltiplas abordagens num único artigo. Por exemplo, Nascimento & Caldas (2020) abordam a logoterapia, análise existencial e psicologia analítica. Costa, Siqueira & Resende (2020) discutiram a terapia cognitivo-comportamental (TCC), a psicologia analítica e a fenomenológica-existencial. E Scorsolini-Comin (2015a) estruturou estudo a partir da abordagem centrada na pessoa, aconselhamento multicultural e a etnopsicologia/ etnopsiquiatria.

Dos 11 artigos que referenciaram os estudos com base nas abordagens psicológicas, nove deles não apresentou a conceituação da religiosidade, espiritualidade e a religião, embora tenham empregado esses termos ao longo do artigo. Dois artigos adotando uma abordagem fenomenológica apresentaram a definição de espiritualidade de maneira distinta da religião. Destacando-a por seu caráter mais individual ou subjetivo na experiência do sagrado, enquanto a religiosidade tende a implicar conotação mais restrita, associada à prática dentro de uma estrutura religiosa institucionalizada.



## **Análise dos Artigos segundo Temática abordada e Conclusões a que chegaram**

Com relação às temáticas abordadas nos artigos, foram classificadas em dez categorias, conforme elencadas a seguir.

### ***a) O papel da RE na promoção de bem-estar e saúde mental (30 artigos)***

Aqui os estudos enfatizaram o papel fundamental da (RE) na promoção do bem-estar e da saúde mental: foram 15 estudos de natureza teórica, com revisões de literatura; 15 estudos empíricos, 12 empregando questionários semiestruturados e escalas, e três relatando pesquisa exploratória.

Quanto à população estudada ou referida em tais estudos, destacam-se professores e estudantes universitários (Fleury et al., 2018; Caetano et al., 2022), idosos (Santos & Abdala, 2014; Nery, Cruz, Faustino & Santos, 2018; Ribeiro, Luna & Medeiros, 2018; Scortegagna, Pichler & Faccio, 2018), pessoas em privação de liberdade e/ou envolvidas com a criminalidade (Melo, Lopes, Esteves, Bäumer & Argimon, 2013; Ribeiro & Minayo, 2014; Ranuzi, Santos, Araujo & Rodrigues, 2020), cuidadores de idosos (Silva, Moreira-Almeida & Castro, 2018), profissionais da saúde, psicólogos e estudantes de psicologia (Oliveira & Junges, 2012; Neto, Rodrigues, Silva, Turato & Campos, 2018; August & Esperandio, 2019; Ferreira & Figueiredo, 2019; Cafezeiro et al., 2020; Ferreira et al., 2020; Esteves, 2022), pacientes portadores de HIV, em hemodiálise, pessoas enlutadas, pacientes com COVID-19 e com doença de Alzheimer (Martínez & Custódio, 2014; Silva, Passos, & Souza, 2015; Kamada, Augusto, Silva, Silva & Fonseca, 2019; Hott & Reinaldo, 2020; Hott, 2020). Os próprios enfoques teóricos também foram o foco principal de muitos estudos (Portoa & Reisa, 2013; Caribé, Casqueiro & Miranda-Scippa, 2018; Pagán-Torres & González-Rivera, 2018; Andrade, Felipe, Vedana & Scorsolini-Comin, 2020; Costa et al., 2020; Heckert & Zimpe, 2020; Moreira et al., 2020; Omais & Santos, 2022).

### ***b) RE na prática clínica em saúde mental (12 artigos)***

Nesse grupo, os estudos consideram o papel da RE na prática clínica enquanto estratégia terapêutica. Foram identificados nove estudos de natureza teórica, com revisões de literatura, e apenas três estudos empíricos. A principal população foco de tais estudos

são os psicólogos, psiquiatras e estudantes de psicologia (Freitas, 2013; Henning-Geronasso & Moré, 2015; González-Rivera, 2017; Scorsolini-Comin, 2018; Vieira et al., 2018; Cunha & Scorsolini-Comin, 2019a; Cunha & Scorsolini-Comin, 2019b; Hefti, 2019; Nascimento & Caldas, 2020; Oliveira & Pinto, 2020), e eventualmente também pacientes, crianças e adolescentes (Brito, Seidl & Costa-Neto, 2016; Oliveira & Souza, 2020).

### ***c) RE na formação acadêmica (11 artigos)***

Os estudos focando a dimensão da RE na formação de profissionais em SM tendem a enfatizar a relevância disso em especial na graduação, seja em Psicologia, com dois estudos encontrados (Cunha & Scorsolini-Comin, 2019c; Pereira & Holanda, 2019), enfermagem, também com dois estudos (Figueiredo, Junior, Silva, Prates & Oliveira, 2019; Filho et al., 2022), medicina, com mais dois estudos (Leite, Dornelas & Secchin, 2021; Trofa, Germani, Oliveira & Eluf Neto, 2021), além de um estudo geral envolvendo estudantes universitários (Chaves et al., 2015). Encontrou-se também estudos envolvendo profissionais já formados, dois deles dedicados aos profissionais da saúde (Resende, Siqueira, Sanders-Pinheiro & Moreira-Almeida, 2020; Monteiro, Reichow, Sais & Fernandes, 2020), um focando em pós-graduandos (Scorsolini-Comin, Patias, Cozzer, Flores & Hohendorff, 2021) e outro explorando um curso de aperfeiçoamento de enfermagem (Salimena, Ferrugini, Melo & Amorim, 2016).

### ***d) Saúde mental em Instituições religiosas (nove artigos)***

Curiosamente tais estudos abordam a SM ou a psicopatologia dentro das próprias instituições religiosas, sendo cinco de natureza empírica e de natureza qualitativa, empregando entrevistas, observações etnográficas e pesquisa de documentação, e outros três artigos de teóricos, com revisões de literatura. A maioria das instituições religiosas estudadas foram as umbandistas (Mariosa & Lages, 2018; Portugal, Nunes & Coutinho, 2019; Silva & Scorsolini-Comin, 2020). Um estudo voltou-se especificamente para as pessoas com transtornos mentais inseridas dentro das comunidades espíritas (Junior, Alminhana & Moreira-Almeida, 2012; Fernandes, Scalia, Wolkers & Ueira-Vieira, 2021), e outro discute o aconselhamento psicológico dentro de terreiros (Scorsolini-Comin, 2015a; Scorsolini-Comin, 2015b). Além de estudos voltado para a saúde mental de religiosos como seminaristas (Andrade, Souza, Figueiró, Andrade, & Andrade, 2017) e médiuns e fiéis adeptos (Scalon et al., 2020). Ambos os estudos são de natureza empírica, sendo o primeiro estudo realizado através de aplicação de instrumentos de avaliação e segundo com entrevistas.



#### ***e) A RE dos pacientes com transtornos mentais (sete artigos)***

Metade dos estudos que investigaram a RE e a SM diretamente junto a pacientes com transtorno mental foram de natureza empírica (três) e outra metade de natureza teórica (três). Um desses estudos foi desenvolvido com pacientes que participaram de grupos de ouvintes de vozes (Kantorski, Duro, Borges, Ubessi & Ramos, 2022), outros dois com pacientes com transtornos mentais diversos (Binkowski, Rosa & Baubet, 2020; Vicente, Castro-Costa, Firmo, Lima-Costa & Filho, 2018). Dois deles trazem abordagens teóricas sobre o tema (Martins et al., 2022; Lima & Johann, 2015). Um enfatiza a percepção dos profissionais de saúde, pacientes e seus familiares quanto ao papel religião nos transtornos psiquiátricos (Reinaldo & Santos, 2016). E por fim, a RE no tratamento de pacientes adictos (Zerbetto et al., 2017).

#### ***f) RE na saúde mental de profissionais de saúde (seis artigos)***

Todos os estudos cujo focam foram no papel da RE na saúde mental do próprio profissional em SM foram de natureza empírica, seja empregando entrevistas ou questionários. Dois deles tiveram como participantes os profissionais de enfermagem (Lavorato-Neto, Rodrigues, Turato & Campos, 2018; Andrade, Mendonça, Lins & Ramos, 2022). Outros três, médicos oncologistas (Cano & Moré, 2016; Plauto, Cavalcanti, Jordán & Barbosa, 2022). E dois outros foram desenvolvidos com os profissionais da saúde de modo geral (Longuinie, Yarid, & Silva, 2018; Oliveira, Calixto, Disconzi, Pinho, & Camatta, 2020).

#### ***g) A relação da RE e a psicopatologia (quatro artigos)***

Explorando a possível conexão entre os fenômenos da RE e os fenômenos psicopatológicos, dois desses estudos são de natureza empírica (dois), empregando entrevistas, e outros dois são teóricos. Quanto à população estudada, os estudos abordaram os médiuns espíritas (Furlanetto, 2022), os psicólogos (Gargiulo & Vázquez, 2022), indivíduos com experiências anômalas (Alminhana, Menezes & Moreira-Almeida, 2013), ou tomaram a própria abordagem teórica sobre o tema como objeto de reflexão (Alminhana & Menezes, 2016).

#### ***h) A RE nas Comunidades Terapêuticas (CT's) (quatro artigos)***

Examinando o papel da RE como componente do tratamento nas CT's para pacientes com dependência química, tais artigos se organizam em dois tipos: a) empíricos (dois), que utilizaram entrevistas como método de coleta de dados, com ênfase nos estudos de pacientes egressos das CT's (Bardi & Garcia, 2022), assim como igrejas e associações religiosas (Ribeiro & Minayo, 2015); b) teóricos (dois), com revisões de literatura e foco em políticas públicas e usuários da CT's (Bastos & Alberti, 2021; Magalhães & Santos, 2022).

#### ***i) A RE de familiares de paciente de saúde mental (três artigos)***

Na temática abordada, dois artigos, de natureza empírica, tiveram como foco familiares de pacientes com dependência química (Camatta et al., 2022; Miziera et al., 2022), enquanto outro, de natureza teórica, voltou-se para familiares de pacientes com transtornos mentais (Andrade et al., 2018).

#### ***j) Instrumentos relacionados a RE em saúde mental (dois artigos)***

Dois estudos, de natureza teórica, com revisões de literatura, voltaram para os próprios instrumentos de mensuração da RE em contextos de SM, seja de modo mais genérico (Forti, Serbena & Scaduto, 2020), ou de modo mais específico, referindo-se ao Relaxamento, Imagens Mentais, Espiritualidade (RIME) (Elias, 2018).

## **Discussão**

O principal objetivo deste levantamento foi descrever como a RE e suas implicações têm sido abordadas no âmbito da SM no contexto brasileiro. Constatou-se que a dimensão da RE na esfera da SM tem sido tema de crescente interesse, com um aumento significativo de publicações científicas nacionais (Maraldi, 2023; Omais & Santos, 2022; Costa et al., 2020; Moreira et al., 2020; Oliveira & Pinto, 2020; Fleury et al., 2018; Cunha & Scorsolini-Comin, 2019a; Freitas, 2014). Esses estudos evidenciam o avanço das investigações sobre a relação entre RE e saúde no país.

O panorama descrito acompanha a tendência internacional de crescente interesse na interface entre RE e saúde mental. Estudos globais demonstram que a RE desempenha um papel fundamental, influenciando significativamente a vida cotidiana e os cuidados relacionados à saúde mental (Dubey et al., 2024; Coelho-Júnior et al., 2022; Vieten & Lukoff, 2022; AbdAleati et al., 2016; Hackney & Sanders, 2003). Evidências apon-



tam que indivíduos com maior envolvimento religioso geralmente apresentam melhor saúde mental e maior capacidade de adaptação a problemas de saúde, em comparação com aqueles menos religiosos (Koenig, 2012). Por outro lado, embora a associação positiva entre RE e SM seja predominante no que se viu na literatura brasileira acessada neste levantamento, a literatura internacional também destaca aspectos negativos dessa relação. Fatores como apego religioso disfuncional, *coping* religioso inadequado e lutas espirituais (Pargament & Exline, 2022) podem gerar emoções negativas e desconforto psicológico. Esses elementos estão associados a quadros de depressão, ansiedade, neuroticismo, sentimentos negativos, comportamentos suicidas e agravamento de sintomas psiquiátricos (Gallardo-Vergara et al., 2022). Em algumas situações, a busca religiosa pode agravar o estado clínico, levando a comportamentos de enfrentamento inadequados e ao uso ineficaz dos serviços de saúde. Entre os aspectos negativos, também se destacam o fanatismo e o tradicionalismo opressivo (Murakami & Campos, 2012).

Ainda assim, o fato de predominar, na contemporaneidade, a ênfase nos aspectos positivos da relação da RE com a SM, tanto na literatura nacional como internacional, pode ser também interpretado como que um efeito rebote, após muitas décadas seguidas de marginalização, silenciamento ou patologização do tema, Historicamente já apontados por diversos autores (Freitas, 2014; Augras, 1986; Moreira-Almeida, 2006). Esse cenário, ainda que refletindo um possível efeito rebote, destaca a importância dos estudos sobre RE para a sociedade e a prática de cuidados em saúde, evidenciada por uma série de publicações provenientes de programas transdisciplinares focados nessa temática. Conforme levantamento realizado por Machado, Piasson e Michel (2019), dentre os principais grupos brasileiros que investem em pesquisas sobre psicologia da religião no país e de uma perspectiva também interdisciplinar, estão o Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), coordenado pelo professor Moreira-Almeida, e o Laboratório de Pesquisas Sociais em Saúde e Enfermagem (EERP-USP), liderado pelo professor Scorsolini-Comin; além do Laboratório de Estudos Psicossociais (INTERPSI), liderado pelo professor Wellington Zangari (USP-SP) e do Laboratório de Religião Saúde Mental e Cultura (RESMCULT), coordenado pela professora Marta Helena de Freitas (UCB), em Brasília; e do Instituto de Espiritualidade, além de outros grupos no sul do país, como os coordenados pelo professor Adriano Holanda (UFPR) e professora Mary Ruth Esperandio (PUC-PR). Todos esses grupos de pesquisa reúnem profissionais de áreas como psicologia, filosofia, enfermagem, educação, medicina, sociologia e teologia, dentre outros, refletindo o caráter interdisciplinar e a abrangência das investigações sobre RE.

No tocante aos 89 artigos selecionados, a área de maior destaque foi a de enfermagem. Destacaram-se, especialmente, as revistas HU REVISTA, vinculado à UFJF, e a REBEn. Esses periódicos, assim como a maioria, mostraram uma tendência de concentração nas regiões Sudeste e Sul do Brasil, principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Essa tendência de publicações, conforme enfatizado por Sidone et al. (2016), está relacionada ao fato de que essas áreas geográficas abrigam as principais instituições de pesquisa científica e se destacam pelo estímulo às atividades de pesquisa e desenvolvimento.

Outro aspecto observado foi a definição dos conceitos para religião, religiosidade e espiritualidade. Dos 83 artigos selecionados, 57% apresentaram a descrição dos conceitos. Enquanto 43% das publicações não abordaram a definição desses conceitos, ao longo do artigo, o que é possível compreender que mesmo não sendo apresentado a definição, a temática da RE é uma dimensão de interesse dos pesquisadores. Nesses estudos, Pargament (1997) foi um dos maiores autores referenciados na conceituação, trazendo a RE como *coping* religioso.

Das definições apresentadas, espiritualidade foi o conceito mais comumente definido quando apenas um dos conceitos foi abordado, sendo compreendida como uma busca pessoal por significado ou uma busca pelo transcendente, quer seja com a inserção do sistema religioso ou não. A religião foi conceituada como um sistema organizado de crenças e práticas. Por fim, a religiosidade foi compreendida como a prática do rito dentro de um sistema de crenças e cultos organizados.

Tal constatação vai ao encontro de Freitas (2024), ao reforçar, no seu modelo conceitual inspirado na fenomenologia, que a espiritualidade é um conceito mais amplo, por sua generalidade e fluidez. Quanto à religiosidade, pode ser uma forma de cultivar a espiritualidade, na medida em que a pessoa concebe o transcendente, movida pelo impulso à busca de sentido. Por sua vez, a religião, enquanto sistema coletivo de crenças, pode ser a expressão coletiva de um modo específico de cultivar a religiosidade e a espiritualidade, mas também mais suscetível de se combinar com diversos outros aspectos que compõem a existência e a cultura humana.

No que diz respeito à natureza dos artigos, a maior parte deles (57%) foi de caráter empírico, quantitativo ou misto, por meio de entrevistas, aplicação de questionários e escalas, tendo como destaques a Escala de Religiosidade da Duke – DURE e a Escala de Bem-Estar Espiritual (EBE). Na concepção de Forti et al. (2020), a ênfase em publicações associadas às escalas demonstra a existência de instrumentos de mensuração relacionados a RE e a saúde. Entretanto, os instrumentos ativos, no Brasil, carecem de avaliações mais precisas, bem como da consideração de amostras de maior amplitude. Aspecto este que denota a necessidade de instrumentos de mensuração adequados para os estudos sobre a RE no Brasil.

Por outro lado, não menos importantes foram os estudos de natureza teórica (44%), tendo como principal metodologia as revisões de literatura, as quais incluíam abordagens integrativas e/ou sistemáticas. En-





fatiza-se que esses estudos ajudam a sintetizar a evidência disponível na literatura sobre uma intervenção, podendo auxiliar profissionais clínicos e pesquisadores no seu cotidiano de trabalho.

Quanto às temáticas abordadas nos artigos cooptados na presente pesquisa, distribuídas em dez subtemas, verifica-se a diversidade das mesmas. Por outro lado, ressalta-se o quanto os aspectos positivos da RE foram enfatizados como promotores da qualidade de vida, do bem-estar e da melhora em quadros de adoecimento psíquico. Em apenas um deles, o estudo conduzido por Gallardo-Vergara et al. (2022), viu-se com certa ênfase que a RE pode gerar sentimentos negativos como ansiedade e depressão, ocasionando prejuízos para a saúde mental das pessoas. Em relação às compreensões dos fatores positivos da RE na saúde mental, foi verificado que diversos profissionais (psicólogos, psiquiatras e enfermeiros) utilizam, na sua prática clínica, a RE como uma estratégia terapêutica no cuidado (Murakami & Campos, 2012). Cunha e Scorsolini-Comin (2019c), ao abordar a RE na prática clínica, reforçam a necessidade de capacitação dos profissionais de saúde para que integrem a dimensão RE em suas práticas e aprimorem as opções terapêuticas oferecidas aos pacientes. Essa capacitação deve iniciar-se na graduação do profissional e se prologar por todo o caminho de formação, pois além de ser uma ferramenta para a sua prática, os estudos ainda evidenciam a RE como um importante recurso para o enfrentamento eficaz do estresse cotidiano (Scorsolini-Comin et al., 2021).

Viu-se, portanto, como os estudos reforçam a importância de os profissionais de psicologia integrarem a RE, como uma dimensão a ser abordada, de forma ética no manejo clínico, ou seja, partindo-se de uma visão biopsicossocial, a qual é crucial para a compreensão integral do paciente. Nessa mesma direção, Moreira-Almeida et al. (2006) endossam que é imprescindível o profissional da SM tenha o cuidado de avaliar, entender e respeitar as crenças religiosas de seus pacientes, como qualquer outra dimensão. Isso está em consonância com o que já dizia Pargament (2010), desde a década anterior, ao realçar que o papel da religião não deve ser subestimado, pois dependendo do tipo e uso das crenças religiosas, essas podem gerar culpa, dúvida, ansiedade e depressão devido à tamanha influência que exercem sobre a vida das pessoas.

Outro aspecto abordado, ao longo deste estudo, foi a influência da RE no cuidado de pacientes com transtornos mentais e/ou dependência química e seus familiares. Estes estudos demonstraram a influência positiva das emoções na associação da RE no tratamento de pacientes em sofrimento psíquico e de seus familiares, por proporcionar conforto emocional, redução do estresse e um propósito de vida que corrobora para uma melhora do bem-estar. À vista disso, Vicente et al. (2018) reforça que a religiosidade ocupa um lugar de destaque no arsenal de estratégias de enfrentamento de problemas de saúde, especialmente, para os transtornos mentais.

Não se pode deixar de mencionar o papel das instituições religiosas, especialmente as umbandistas e espíritas, como apoio para pessoas com transtornos mentais. Esses ambientes religiosos são procurados por indivíduos que se sentem divididos e fragmentados, buscando restabelecer seu equilíbrio e integração, encontrando um espaço de acolhimento (Silva & Scorsolini-Comin, 2020). Fernandes et al. (2021) reforçam que pessoas com transtornos mentais buscam auxílio em grupos religiosos, os quais podem se tornar ferramentas importantes no apoio a pessoas com esses transtornos. Portanto, a prática religiosa demonstrou ter um impacto positivo, gerando sentimentos de aceitação e resiliência.

Desse modo, as contribuições deste trabalho concentraram-se no impacto da dimensão da RE para atuação dos profissionais da saúde. Nesse contexto, a RE demonstrou ser uma contribuição positiva, a qual funciona como estratégia de enfrentamento e ferramenta para o cotidiano da prática profissional, auxiliando na maneira de lidar com os conflitos diários. No contexto dos pacientes, cuidadores e familiares, a RE emergiu como um fator positivo que ofereceu suporte no enfrentamento das doenças e tratamentos. Isso foi observado, particularmente, no ambiente clínico-psicológico. Entretanto, isso não implica em fechar os olhos para os possíveis revezes de alguns impactos da religião sobre a saúde mental que já foram apontadas pelas perspectivas mais “desconfiadas” que predominaram na literatura durante algumas décadas atrás. Assumir que que as religiões podem seguir caminhos adversos para o bem-estar, não significa, entretanto, restringi-la ao aspecto patologizante de seu possível impacto na saúde mental. E os resultados deste levantamento mostram que o que é necessário, ao profissional contemporâneo, é superar as tendências reducionistas, estigmatizantes e preconceituosas em relação ao este tema, em especial em contexto brasileiro, onde a população realmente tende a valorizar a religiosidade em suas vidas.

Em termos das limitações do presente trabalho, evidencia-se a recuperação de estudos apenas no cenário brasileiro, uma vez que se tenha evidenciado que a maioria da produção científica na área ocorra em âmbito internacional. Estender a análise temporal pode ser crucial para identificar continuidades e mudanças na produção científica das últimas décadas, trazendo debates significativos para os pesquisadores da área.

## Considerações Finais

A título de considerações finais, nesta revisão sistemática de literatura, importa dizer que observamos um expressivo número de estudos que abordam a conexão entre a RE e a SM no contexto brasileiro, e publicadas e disponíveis em língua portuguesa, o que está em consonância com o panorama internacional. Também o enfoque de tais resultados, buscando focar mais nas relações positivas entre RE e Saúde Mental estão de acordo com a tendência internacional. Os resultados apresentados, distribuídos em dez temáticas, mostra a



sua diversidade, em sua grande maioria enfocando a RE como tendo impactos positivos no cuidado da SM, capaz de promover bem-estar e sentido de vida.

Entretanto, embora a maioria dos estudos enfatize os aspectos positivos da RE, é fundamental reconhecer que, em algumas situações, a busca religiosa pode agravar o quadro clínico. Esses casos podem resultar em comportamentos de enfrentamento inadequados, uso equivocado dos serviços de saúde e experiências negativas como fanatismo e tradicionalismo opressivo.

Chamou a atenção, a quantidade reduzida da utilização de instrumentos específicos para a medição da RE associados à prática dos psicólogos. Essa lacuna evidencia a necessidade de fomentar a construção e validação de ferramentas que possibilitem uma avaliação mais precisa e sistemática da RE, promovendo uma compreensão mais aprofundada e aplicável ao campo da saúde. Por outro lado, também é relevante qualificar as pesquisas de cunho idiográfico, face à complexidade do tema e os riscos de reducionismos que frequentemente acompanham os instrumentos de pesquisa, mormente escalas, mais empregados nas pesquisas de cunho nomotético e quantitativo.

O estudo mostrou algumas aproximações nas tendências conceituais, aparentemente indicando a superação de um modelo meramente dicotômico, indicando ser particularmente relevante para os profissionais da saúde compreender os três conceitos – espiritualidade, religiosidade e religião, como estando inter-relacionados. Isso possibilita avaliar o quando a religiosidade pode ser uma estratégia de enfrentamento capaz de auxiliar na lida com as demandas diárias. E também a compreender a espiritualidade como propulsora de sentido. Ao mesmo tempo sem desconsiderar, por exemplo, o papel da religião enquanto propulsora de sentimento de pertença. Portanto, ressaltamos ser crucial integrar a RE à formação desses profissionais, proporcionando-lhes abordagens terapêuticas inovadoras que fortaleçam sua capacitação e melhorem suas habilidades.

Entretanto, é importante destacar que uma limitação deste estudo reside no fato de ter sido restrito a pesquisas brasileiras publicadas em periódicos nacionais. Essa delimitação limitou a abrangência da análise, dos estudos internacionais e outros relevantes dentro do próprio contexto nacional que não foram incluídos. Dessa forma, o panorama internacional e outras contribuições nacionais de destaque podem não ter sido plenamente contemplados nesta investigação. Por outro lado, o fato de se ter encontrado apenas um artigo focando mais nas relações negativas entre RE e saúde mental merece mais atenção, pois isso também pode ser explicado em função de um viés dado pelas bases escolhidas, que deixaram de incluir, por exemplo, trabalhos de brasileiros publicado sem revistas indexadas em outras bases. Ou pode também estar relacionado a algum viés cultural, já que o Brasil é um país que tende a valorizar profundamente a religiosidade em suas vidas.

Assim, sugerimos a ampliação do presente estudo, em contexto internacional, somando-se a outros levantamentos sistemáticos que cobriram períodos anteriores, visto que a maioria das pesquisas sobre RE está concentrada em diferentes países. Expandir o escopo temporal também é essencial, pois possibilita identificar continuidades e mudanças na produção científica ao longo das últimas décadas, proporcionando discussões valiosas para os pesquisadores da área.

Por fim, recomendamos estudos mais aprofundados sobre a atuação do psicólogo no contexto da SM, especificamente como estes profissionais abordam a diferenciação entre os fenômenos RE em relação aos SP na prática clínica.

## Referências

- Alminhana, L. O., & Menezes Jr., A. (2016). Experiências Religiosas/Espirituais: dissociação saudável ou patológica? *Horizonte - Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião*, 14(41), 122-143. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2016v14n41p122>
- Alminhana, L. O., Menezes Jr., A., & Moreira-Almeida, A. (2013). Personalidade, religiosidade e qualidade de vida em indivíduos que apresentam experiências anômalas em grupos religiosos. *Jornal Brasileiro De Psiquiatria*, 62(4), 268-274. <https://doi.org/10.1590/S0047-20852013000400004>
- Andrade, D. P., Souza, J. C., Figueiró, M. T., Andrade, K. O., & Andrade, V. O. (2017). Qualidade de vida e transtornos psíquicos menores em seminaristas católicos. *Revista Psicologia e Saúde*, 9(1), 93-110. <https://dx.doi.org/10.20435/pssa.v9i1.562>
- Andrade, J. V., Mendonça, E. T. de, Lins, A. L. R., & Ramos, D. H. S. (2022). Autocuidado espiritual da equipe de enfermagem de um hospital oncológico. *Rev. Pesqui. (Univ. Fed. Estado Rio J., Online)*, 14, e11068. <https://doi.org/10.9789/2175-5361.rpcfo.v14.11068>
- Andrade, M. B. T. d., Felipe, A. O. B., Vedana, K. G. G., & Scorsolini-Comin, F. (2020). O nexo entre religiosidade/espiritualidade e o comportamento suicida em jovens. *SMAD. Revista eletrônica saúde mental álcool e drogas*, 16(4), 109-121. <https://dx.doi.org/10.11606/issn.1806-6976.smad.2020.169257>
- Andrade, O. M. d., Cedaro, J. J. & Batista, E. C. (2018). A família e o cuidado em saúde mental no contexto da religião pentecostal na Região Amazônica. *Barbarói*, 2(52), 1-21. <https://doi.org/10.17058/barbaroi.v2i52.7148>



- Augras, M. (1986). Entre psicanalistas e pais de santo: coisas de demanda. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 38(3): 92-100. Disponível em <https://periodicos.fgv.br/abp/article/view/19314/18057> Acessado em 16.12.2024.
- August, H., & Esperandio, M. R. G. (2019). Apego a Deus: revisão integrativa de literatura empírica. *HO-RIZONTE - Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião*, 17(53), 1039. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1039>
- Bardi, G., & Garcia, M. L. T. (2022). Comunidades terapêuticas religiosas: entre a salvação pela fé e a negação dos seus princípios. *Ciência & Saúde Coletiva*, 27(4), 1557–1566. <https://doi.org/10.1590/1413-81232022274.05152021>
- Bastos, A. D. de A., & Alberti, S. (2021). Do paradigma psicossocial à moral religiosa: questões éticas em saúde mental. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(1), 285–295. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020261.25732018>
- Binkowski, G. I., Rosa, M. D., & Baubet, T.. (2020). A discursividade evangélica e alguns de seus efeitos: laço social, psicopatologia e impasses teóricos e transferenciais. *Revista Latinoamericana De Psicopatologia Fundamental*, 23(2), 245–268. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2020v23n2p245.6>
- Brito, H. L. d., Seidl, E.M. F., & Costa-Neto, S. B. (2016). Coping religioso de pessoas em psicoterapia: um estudo preliminar. *Contextos Clínicos*, 9(2), 202-215. <https://dx.doi.org/10.4013/ctc.2016.92.06>
- Caetano, L. M., Souza, J. M. D., Costa, R. Q. F. D., Silva, D. D. & Dell'agli, B. A.V. (2022). A saúde mental dos professores: a espiritualidade como estratégia protetiva em tempos de pandemia. *Revista Saúde e Pesquisa*, 15, 1-16. <https://doi.org/10.17765/2176-9206.2022v15n2.e10334>
- Cafezeiro, A. Cunha, A. L. G. d. O., Longuiniere, A. C. d. L. Silva, M. d. C. Q. d. S., Santos, A. L. B. d., Yarid, S.D. (2020). A espiritualidade no enfrentamento de crises globais. *Revista Pró-Univer SUS*, 11(2), 168- 173. <https://doi.org/10.21727/rpu.v11i2.2367>
- Camatta, M. W., Medeiros, R. G., Greve, I. H., Calixto, A. M., Nasi, C., Souza, L. B., Dutra, T. da C., & Silva, L. B. O. da (2022). Spirituality and religiosity expressed by relatives of drug users: contributions to health care. *Revista Brasileira De Enfermagem*, 75, e20210724. <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2021-0724>
- Cano, D. S., & Moré, C. L. O. O. (2016). Estratégias de Enfrentamento Psicológico de Médicos Oncologistas Clínicos. *Psicologia: Teoria E Pesquisa*, 32(3), e323211. <https://doi.org/10.1590/0102-3772e323211>
- Caribé, A. C., Casqueiro, J. S., & Miranda-Scippa, A. (2020). Suicídio e Espiritualidade: Bases teóricas. *HU Revista*, 44(4), 431–436. <https://doi.org/10.34019/1982-8047.2018.v44.16978>
- Chaves, E. de C. L., Iunes, D. H., Moura, C. de C., Carvalho, L. C., Silva, A. M., & Carvalho, E. C. d. (2015). Ansiedade e espiritualidade em estudantes universitários: um estudo transversal. *Revista Brasileira De Enfermagem*, 68(3), 504–509. <https://doi.org/10.1590/0034-7167.2015680318i>
- Costa, M., Siqueira, J., & Resende, P. H. C. de. (2020). Psicoterapia integrada à espiritualidade: Aplicações práticas. *HU Revista*, 44(4), 481–489. <https://doi.org/10.34019/1982-8047.2018.v44.25827>
- Cunha, V. F. da, & Scorsolini-Comin, F. (2019a). A Dimensão Religiosidade/ Espiritualidade na Prática Clínica: Revisão Integrativa da Literatura Científica. *Psicologia: Teoria E Pesquisa*, 35, e35419. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35419>
- Cunha, V. F. da, & Scorsolini-Comin, F. (2019b). Religiosity/Spirituality (R/S) in the Clinical Context: Professional Experiences of Psychotherapists. *Trends in Psychology*, 27(2), 427–441. <https://doi.org/10.9788/TP2019.2-10>
- Cunha, V. F. da, & Scorsolini-Comin, F. (2019c). A religiosidade/espiritualidade (R/E) como componente curricular na graduação em Psicologia: relato de experiência. *Psicologia Revista*, 28(1), 193–214. <https://doi.org/10.23925/2594-3871.2019v28i1p193-214>
- Elias, A. C. A. (2020). RIME (Relaxamento, Imagens Mentais, Espiritualidade): psicoterapia breve por imagens alquímicas: Aplicações práticas. *HU Revista*, 44(4), 527–535. <https://doi.org/10.34019/1982-8047.2018.v44.27286>



- Fernandes, R., Scalia, L., Wolkers, P., & Ueira-Vieira, C. (2021). Análise qualitativa das experiências anômalas em indivíduos com vivências psicóticas e dissociativas em grupo religioso. *Revista Portuguesa de Enfermagem de Saúde Mental*, 25, 79-94. <https://doi.org/10.19131/rpesm.0299>
- Ferreira, A. L., Silva, L. A. C. d., Silva, S. C. R. d., & Bezerra, M. A. (2020). As espiritualidades em psicoterapeutas junguianos e transpessoais: um breve estudo fenomenológico. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 26(2), 135-146. <https://dx.doi.org/10.18065/2020v26n2.2>
- Ferreira, G. d S. C. A. & Figueiredo, I. G. de A. (2019). Influência da espiritualidade no processo saúde-doença em pacientes hospitalizados: revisão integrativa. *Revista enfermagem UFPI*, 8(4): 91-95. Disponível em: <https://ojs.ufpi.br/index.php/reufpi/article/view/8776/pdf>
- Figueredo, L.P., Junior, A.C., Silva, J.C.M.C., Prates, J.G. & Oliveira, M.A.F. (2019). Espiritualidade Dirigida ao Ensino de Enfermagem da Residência em Saúde Mental e Psiquiatria. *REVISA*, 8(3): 246-54. <https://doi.org/10.36239/revisa.v8.n3.p246a254>
- Filho, J. A. da S., Silva, H. E. O. da ., Oliveira, J. L. de ., Silva, C. F., Torres, G. M. C., & Pinto, A. G. A. (2022). Religiosidade e espiritualidade em saúde mental: formação, saberes e práticas de enfermeiras. *Revista Brasileira De Enfermagem*, 75, 1-8. <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2020-0345>
- Fleury, L., Gomes, A., Rocha, J., Formiga, N., Souza, M., Marques, S., & Bernardes, M. (2018). Religiosidade, estratégias de coping e satisfação com a vida: Verificação de um modelo de influência em estudantes universitários. *Revista Portuguesa de Enfermagem de Saúde Mental*, 20, 51-57. <https://doi.org/10.19131/rpesm.0226>
- Forti, S., Serbena, C. A., & Scaduto, A. A.. (2020). Mensuração da espiritualidade/religiosidade em saúde no Brasil: uma revisão sistemática. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25(4), 1463-1474. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020254.21672018>
- Freitas, M. H. de (2013). Relações entre religiosidade e saúde mental em imigrantes: implicações para a prática Psi. *Psico-usf*, 18(3), 437-444. <https://doi.org/10.1590/S1413-82712013000300010>
- Freitas, M. H. (2014). Religiosidade e saúde: experiências dos pacientes e percepções dos profissionais. *Revista Pistis & Praxis*, 6(1), 89-105. <https://doi.org/10.7213/revistapistispraxis.06.001.ds05>
- Freitas, M. H. (2020). Religiosity, Spirituality and Wellbeing in the Perception of Brazilian Health and Mental Health Professionals. In B. E. Schmidt, & J. Leonardi (Eds.). *Spirituality and Wellbeing - Interdisciplinary Approaches to the Study of Religious Experience and Health*. (pp. 199-224). Equinox.
- Freitas, M. H. (2024). Destinos da espiritualidade na clínica psicológica: Um modelo conceitual inspirado na fenomenologia. In J. Ponciano & M. Nerbern (Eds.), *Fenomenologia: Encontro marcado com a psicoterapia*. São Paulo: Summus. (no prelo).
- Freitas, M. H., & Vilela, P. R. (2017). Leitura fenomenológica da religiosidade: implicações para o psicodiagnóstico e para a práxis clínica psicológica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(1), 95-107. Disponível: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672017000100011&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000100011&lng=pt&tlng=pt).
- Freitas M. H., Leal, M.M., & Nwora, E. I. (2022). Praying for a Miracle Part II: Idiosyncrasies of Spirituality and Its Relations With Religious Expressions in Health. *Frontiers in Psychology*, 13, 1-11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.893780>
- Furlanetto, D. (2022). Vozes do além: uma análise psicopatológica da eclosão de experiências anômalas em médiuns espíritas. *Revista Latinoamericana De Psicopatologia Fundamental*, 25(1), 20-42. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2022v25n1p20.2>
- Gallardo-Vergara, R., Silva-Maragaño, P., & Castro-Aburto, Y. (2022). Los efectos negativos de la religiosidad-espiritualidad en la salud mental: una revisión bibliográfica. *Rev. Costarric. Psicol.*, 41(1). <http://dx.doi.org/10.22544/rcps.v41i01.03>
- Galvão, T. F. & Pereira, M. G. (2014). Revisões sistemáticas da literatura: passos para sua elaboração. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, 23(1), 183-184. <http://dx.doi.org/10.5123/S1679-49742014000100018>



- Gargiulo, M. T. & Vázquez, S. H. (2022). Incommensurability: an obstacle for the integration of psychotherapy and spirituality. The desert fathers as an epistemological paradigm. *Rev. colomb. Psiquiatr*, 51(4), 341-350. <https://doi.org/10.1016/j.rcp.2020.12.003>
- González Rivera, J.A. (2017). Integrando a espiritualidade no aconselhamento profissional e na psicoterapia: modelo multidimensional de conexão espiritual. *Revista Griot*, 10(1), 56-69. Disponível: <https://revistas.upr.edu/index.php/griot/article/view/8827>
- Heckert, U. & R. Zimpel, R. (2020). Relações entre espiritualidade / religiosidade e Psiquiatria no Brasil: Bases teóricas. *HU Revista*, 44(4), 425-429. <https://doi.org/10.34019/1982-8047.2018.v44.28189>
- Hefti, R. (2019). Integrando Espiritualidade no Cuidado com a Saúde Mental, Psiquiatria e Psicoterapia. *Interação em Psicologia*, 23(2), 308-321. <https://doi.org/10.5380/psi.v23i02.68486>
- Henning-Geronasso, M. C., & Moré, C. L. O. O. (2015). Influência da Religiosidade/Espiritualidade no Contexto Psicoterapêutico. *Psicologia: Ciência E Profissão*, 35(3), 711-725. <https://doi.org/10.1590/1982-3703000942014>
- Hott, M. C. M. (2020). COVID-19: a espiritualidade harmonizando saúde mental e física. *Journal of Health and Biological Sciences*, 8(1), 1-3. <https://doi.org/10.12662/2317-3076jhbs.v8i1.3549.p1-3.2020>
- Hott, M. C. M., & Reinaldo, A. M. dos S. (2020). O potencial consolador das cartas psicografadas na saúde emocional de enlutados. *Physis: Revista De Saúde Coletiva*, 30(2), e300220. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312020300220>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2010). Censo Demográfico. Rio de Janeiro: IBGE. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>
- Instituto De Pesquisas Ipsos [Ipsos]. (2023, Maio). Global Religion 2023: Religious Beliefs Across the World. Disponível em: < <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-05/Ipsos%20Global%20Advisor%20-%20Religion%202023%20Report%20-%202026%20countries.pdf>
- Junior, A.M., Alminhana, L., & Moreira-Almeida, A. (2012). Perfil sociodemográfico e de experiências anômalas em indivíduos com vivências psicóticas e dissociativas em grupos religiosos. *Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)*, 39(6), 203-207. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832012000600005>
- Kamada, M., Augusto, J.V., Silva, C.M., Silva, P.M. & Fonseca, A.P.(2019). O papel da espiritualidade no enfrentamento da doença de Alzheimer. *Rev Soc Bras Clin Med.*, 17(1), 21- 24. Disponível em: <https://www.sbcm.org.br/ojs3/index.php/rsbcm/article/view/443>
- Kantorski, L. P., Duro, S. M. S., Borges, L. R., Ubessi, L. D., & Ramos, C. I. (2022). Religião e experiências na infância de ouvintes de vozes psiquiátricas. *Cogitare Enfermagem*, 27, e80674. <https://doi.org/10.5380/ce.v27i0.80674>
- Koenig, H. G. (2008). *Medicine, Religion and Health: Where the Science and Spirituality Meet*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press.
- Lapa Esteves, M. (2022). Uma psicologia simplificada versus espiritualidade. *Revista INFAD de Psicologia. Jornal Internacional de Psicologia do Desenvolvimento e da Educação*, 2(1), 241-244. <https://doi.org/10.17060/ijodaep.2022.n1.v2.2348>
- Lavorato-Neto, G., Rodrigues, L., Turato, E. R., & Campos, C. J. G.. (2018). The free spirit: spiritualism meanings by a Nursing team on psychiatry. *Revista Brasileira De Enfermagem*, 71(2), 280-288. <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0428>
- Lima, A. C. D., & Johann, R. L. V. O. (2015). Arthur Bispo do Rosário: a arte enquanto linguagem da esquizofrenia. *Revista Psicologia e Saúde*, 7(2), 99-107. Disponível: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2177-093X2015000200003&lng=pt&tng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-093X2015000200003&lng=pt&tng=pt)
- Leite, L. C., Dornelas, L. V., & Secchin, L. de S. B. (2021). Influência da religiosidade sobre a saúde mental dos acadêmicos de medicina. *Revista Brasileira De Educação Médica*, 45(2), e062. <https://doi.org/10.1590/1981-5271v45.2-20200446.ING>





- Longuiniere, A. C. F. D. L., Yarid, S. D., Silva, E. C. S. (2018). Influência da religiosidade/espiritualidade do profissional de saúde no cuidado ao paciente crítico. *Revista Cuidarte*, 9(1), 1961–72. <https://doi.org/10.15649/cuidarte.v9i1.413>
- Machado, F. R.; Piasson, D. L. & Michel, R. B. (2019). Mapeamento da psicologia da religião no Brasil. In M. R. G. Esperandio; W. Zangari; Freitas, M. H. de & Ladd, K. L. *Psicologia Cognitiva da Religião no Brasil: Estado atual e oportunidades futuras*. Curitiba: CRV.
- Magalhães, V. P. de, & Santos, V. N. (2022). Religião, Comunidades Terapêuticas e Projeto Ético-Político do Serviço Social. *Revista Em Pauta: Teoria Social E Realidade contemporânea*, 20(49). <https://doi.org/10.12957/rep.2022.63447>
- Maraldi, E. de O. (2023). Experiência Religiosa/Espiritual E Saúde Mental: Um Panorama Da Literatura Internacional Contemporânea. *Revista Fragmentos De Cultura - Revista Interdisciplinar De Ciências Humanas*, 33(Esp), 34–53. <https://doi.org/10.18224/frag.v33iEsp.13488>
- Mariosa, G. S., & Lages, S. M. C. (2022). Mulheres negras e resiliência. *Interações*, 17(1), 34-53. <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2022v17n1p34-53>
- Martínez, B. B., & Custódio, R. P. (2014). Relação entre saúde mental e bem-estar espiritual em pacientes de hemodiálise: um estudo correlacional. *São Paulo Medical Journal*, 132(1), 23–27. <https://doi.org/10.1590/1516-3180.2014.1321606>
- Martins, D. de A., Coêlho, P. D. L. P., Becker, S. G., Ferreira, A. A., Oliveira, M. L. C. de., & Monteiro, L. B. (2022). Religiosity and mental health as aspects of comprehensiveness in care. *Revista Brasileira De Enfermagem*, 75(1), e20201011. <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2020-1011>
- Melo, D. C. de, Lopes, R. M. F., Esteves, C. S., Bäumer, A. & Argimon, I. I. d. L. (2013). Influência da religiosidade e sintomas de desesperança em mulheres prisioneiras. *Psicologia para América Latina*, 24, 97-108. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-350X2013000100007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2013000100007&lng=pt&tlng=pt).
- Miziara, D., Nimtz, M., Kuznier, T., Miranda, F., Souza, S., Bais, D., & Paes, M. (2022). História de familiares sobre o cuidado da pessoa com dependência química. *Cogitare Enfermagem*, 27. <http://dx.doi.org/10.5380/ce.v27i0.81050>
- Monteiro, D. D., Reichow, J. R. C., Sais, E. F., & Fernandes, F. S. (2020). Espiritualidade / religiosidade e saúde mental no brasil: uma revisão. *Boletim - Academia Paulista de Psicologia*, 40(98), 129-139. Disponível: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-711X2020000100014&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-711X2020000100014&lng=pt&tlng=pt).
- Moreira, W. C., Nóbrega, M. do P. S. de S., Lima, F. P. S., Lago, E. C., & Lima, M. O. (2020). Efeitos da associação entre espiritualidade, religiosidade e atividade física na saúde/saúde mental: revisão sistemática. *Revista Da Escola De Enfermagem Da USP*, 54, e03631. <https://doi.org/10.1590/S1980-220X2019012903631>
- Moreira-Almeida, A., Lotufo Neto, F., & Koenig, H. G. (2006). Religiousness and mental health: a review. *Brazilian Journal of Psychiatry*, 28(3), 242–250. <https://doi.org/10.1590/S1516-44462006005000006>
- Moreira-Almeida, A. (2009) Espiritualidade & Saúde Mental: O desafio de reconhecer e integrar a espiritualidade no cuidado com nossos pacientes. *Zen Review*, 1-6. Disponível em: [http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M\\_autores/MOREIRA-ALMEIDA\\_Alexander\\_tit\\_Espiritualidade\\_e\\_Saude\\_Mental.pdf](http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MOREIRA-ALMEIDA_Alexander_tit_Espiritualidade_e_Saude_Mental.pdf)
- Moreira-Almeida, A., Sharma, A., an Rensburg, B. J., Verhagen, P. J., & Cook, C. C. (2016). WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry. *World psychiatry : official journal of the World Psychiatric Association (WPA)*, 15(1), 87–88. <https://doi.org/10.1002/wps.20304>
- Murakami, R., & Campos, C. J. G. (2012). Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 65(2), 361-367. <https://dx.doi.org/10.1590/S0034-71672012000200024>
- Nascimento, A. K. d. C., & Caldas, M. T. (2020). Dimensão espiritual e psicologia: a busca pela inteireza. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 26(1), 74-89. <https://dx.doi.org/10.18065/RAG.2020v26n1.7>
- Nery, B. L. S., Cruz, K. C. T. d., Faustino, A. M., & Santos, C. T. B. d. (2018). Vulnerabilidades, depressão e religiosidade em idosos internados em uma unidade de emergência. *Revista Gaúcha De Enfermagem*, 39, e2017–0184. <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2018.2017-0184>



- Neto, G. L., Rodrigues, L., Silva, D. A. R. da ., Turato, E. R., & Campos, C. J. G.. (2018). Spirituality review on mental health and psychiatric nursing. *Revista Brasileira De Enfermagem*, 71, 2323–2333. <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0429>
- Oliveira, C. P. d., Calixto, A. M., Disconzi, M. V., Pinho, L. B. de ., & Camatta, M. W. (2020). Spiritual care performed in a drug user clinic. *Revista Gaúcha De Enfermagem*, 41(spe), e20190121. <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2020.20190121>
- Oliveira, F. H. A. O., & Pinto, A. R. (2020). Psiquiatria e espiritualidade: em busca da formulação bio-psico-socio-espiritual do caso: Aplicações práticas. *HU Revista*, 44(4), 447–454. <https://doi.org/10.34019/1982-8047.2018.v44.28020>
- Oliveira, M. R. de ., & Junges, J. R.. (2012). Saúde mental espiritualidade/ religiosidade: a visão de psicólogos. *Estudos De Psicologia (natal)*, 17(3), 469–476. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2012000300016>
- Omais, S., & Santos, M. A. d. (2022). Religiosidade/Espiritualidade: interrelações com o bem-estar e saúde mental à luz da Psicologia Positiva. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 39. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2022.37598>
- Pagán-Torres, O. M. e González-Rivera, J.A. (2018). Estabelecendo fatos e mitos sobre fatores religiosos relativos à saúde mental: um exame crítico. *Revista Griot* , 11(1), 87–101. Disponível: <https://revistas.upr.edu/index.php/griot/article/view/14513>
- Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. Guilford Press, New York, 548p.
- Pargament, K.I. (2010) *Religion and Coping: The Current State of Knowledge*. In: S. Folkman (Ed.), *Oxford library of psychology. The Oxford handbook of stress, health, and coping*. Reino Unido: Oxford University Press, 269-288.
- Pargament, K. I. et al. (2013). *Enviosioning an Integrative Paradigm for the Psychology of Religion and Spirituality*. In: K. I. Pargament. (Ed). *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*. Washington: American Psychological Association, 1.
- Pargament K. I., Exline J. J. (2022). *Working With Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*. New York, NY: The Guilford Press.
- Pereira, K. C. L., & Holanda, A. F. (2016). Espiritualidade e religiosidade para estudantes de psicologia: Ambivalências e expressões do vivido. *Revista Pistis & Praxis*, 8(2), 385–413. <https://doi.org/10.7213/revistapistispraxis.08.002.ds07>
- Pereira, K. C. L., & Holanda, A. F. (2019). Religião e espiritualidade no curso de psicologia: revisão sistemática de estudos empíricos. *Interação em Psicologia*, 23(2). <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v23i02.65373>
- Plauto, M. S. e B. de C., Cavalcanti, C. C. F., Jordán, A. de P. W., & Barbosa, L. N. F. (2022). Espiritualidade e qualidade de vida em médicos que convivem com a finitude da vida. *Revista Brasileira De Educação Médica*, 46(1), e043. <https://doi.org/10.1590/1981-5271v46.1-20210322.ING>
- Portoa, P. N. & Reis, H. F. T. (2013). Religiosidade e saúde mental: um estudo de revisão integrativa. *Revista Baiana de Saúde Pública*, 37(2), 375-393. <https://doi.org/10.22278/2318-2660.2013.v37.n2.a234>
- Portugal, C. M., Nunes, M. D. O., & Coutinho, M. F. C. (2019). Caminhos de axé na busca por cuidado: uma análise preliminar da experiência de crise de adeptos do Candomblé em processo de desinstitucionalização em saúde mental. *Physis: Revista De Saúde Coletiva*, 29(4), e290416. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312019290416>
- Ranuzi, C., Santos, T.G.D., Araujo, A. C. M. C & Rodrigues, L. R. (2020) Pensamento suicida, depressão e religiosidade em uma população privada de liberdade. *Revista Latino-americana De Enfermagem*, 28, e3368. <https://doi.org/10.1590/1518-8345.3713.3368>
- Reinaldo, A. M. dos S., & Santos, R. L. F. dos .. (2016). Religião e transtornos mentais na perspectiva de profissionais de saúde, pacientes psiquiátricos e seus familiares. *Saúde Em Debate*, 40(110), 162–171. <https://doi.org/10.1590/0103-1104201611012>



- Resende, P. H.C. d, Siqueira, J., Sanders-Pinheiro, H., & Moreira-Almeida, A. (2020). Espiritualidade e Saúde: aplicações práticas. *HU Revista*, 44(4), 421–422. Disponível: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/hurevista/article/view/29380>
- Ribeiro, F. M. L., & Minayo, M. C. de S. (2014). O papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade: revisão de literatura. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(6), 1773–1789. <https://doi.org/10.1590/1413-81232014196.13112013>
- Ribeiro, F. M. L., & Minayo, M. C. de S. (2015). As Comunidades Terapêuticas religiosas na recuperação de dependentes de drogas: o caso de Manguinhos, RJ, Brasil. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 19(54), 515–526. <https://doi.org/10.1590/1807-57622014.0571>
- Ribeiro, L. C. M., Luna, V. L. do R., & Medeiros, K. T.. (2018). Estratégias de Enfrentamento das Doenças por Idosas Hospitalizadas. *Psico-usf*, 23(3), 473–482. <https://doi.org/10.1590/1413-82712018230307>
- Salimena, A. M. de O., Ferrugini, R. R. B., Melo, M. C. S. C. d., & Amorim, T. V. (2016). Compreensão da espiritualidade para os portadores de transtorno mental: contribuições para o cuidado de enfermagem. *Revista Gaúcha De Enfermagem*, 37(3), e51934. <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2016.03.51934>
- Santos, N. C. d., & Abdala, G. A. (2014). Religiosidade e qualidade de vida relacionada à saúde dos idosos em um município na Bahia, Brasil. *Revista Brasileira De Geriatria E Gerontologia*, 17(4), 795–805. <https://doi.org/10.1590/1809-823.2014.13166>
- Scalon, E. F., Scorsolini-Comin, F., & Macedo, A. C. (2020). A Compreensão dos Processos de Saúde-Doença em Médiuns de Incorporação da Umbanda. *Revista Subjetividades*, 20(2), 1-13. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v20i2.e10003>
- Scorsolini-Comin, F. (2015a). Um toco e um divã: reflexões sobre a espiritualidade na clínica etnopsicológica. *Contextos Clínicos*, 8(2), 114-127. <https://dx.doi.org/10.4013/ctc.2015.82.01>
- Scorsolini-Comin, F. (2015b). Elementos do aconselhamento multicultural aplicados à psicoterapia em contexto etnopsicológico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 15(2), 587-607. Disponível: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812015000200009&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812015000200009&lng=pt&tlng=pt).
- Scorsolini-Comin, F. (2018). A religiosidade/espiritualidade no campo da saúde / The religiosity/spirituality in health. *Revista Ciências Em Saúde*, 8(2), 1-2. <https://doi.org/10.21876/rcsfmit.v8i2.752>
- Scorsolini-Comin, F., Patias, N. D., Cozzer, A. J., Flores, P. A. W., & Hohendorff, J. V. (2021). Saúde mental e estratégias de coping em pós-graduandos na pandemia da COVID-19. *Revista Latino-americana De Enfermagem*, 29, e3491. <https://doi.org/10.1590/1518-8345.5012.3491>
- Scortegagna, H. de M., Pichler, N. A., & Faccio, L. F.. (2018). The experience of spirituality among institutionalized elderly people. *Revista Brasileira De Geriatria E Gerontologia*, 21(3), 293–300. <https://doi.org/10.1590/1981-22562018021.180011>
- Sidone, O. J. G., Haddad, E. A., & Mena-Chalco, J. P. (2016). A ciência nas regiões brasileiras: evolução da produção e das redes de colaboração científica. *Transinformação*, 28(1), 15–32. <https://doi.org/10.1590/2318-08892016002800002>
- Silva, L. M. F., & Scorsolini-Comin, F. (2020). Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. *Saúde E Sociedade*, 29(1), e190378. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902020190378>
- Silva, M. C. M. da, Moreira-Almeida, A., & Castro, E. A. B. de . (2018). Elderly caring for the elderly: spirituality as tensions relief. *Revista Brasileira De Enfermagem*, 71(5), 2461–2468. <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2017-0370>
- Silva, S. K. d., Passos, S. M. K., & Souza, L. D. d. M. (2015). Associação entre religiosidade e saúde mental em pacientes com HIV. *Psicologia: teoria e prática*, 17(2), 36-51. Disponível: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-36872015000200003&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872015000200003&lng=pt&tlng=pt).
- Trofa, G. C., Germani, A. C. C. G., Oliveira, J. A. C. de, & Eluf Neto, J. (2021). A espiritualidade/religiosidade como desafio ao cuidado integral: aspectos regulatórios na formação médica brasileira. *Physis: Revista De Saúde Coletiva*, 31(4), e310409. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312021310409>



- Vicente, A. R. T., Castro-Costa, É., Firmo, J. de O. A., Lima-Costa, M. F., & Loyola Filho, A. I. de. (2018). Religiousness, social support and the use of antidepressants among the elderly: a population-based study. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23(3), 963–971. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018233.05922016>
- Vieira, B. M., Rosa, R. V. da, Almeida, C. A. E. R. de, & Nascimento, C. L. do. (2018). Psicologia clínica e espiritualidade: limites e possibilidade à luz da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. *Mundo Livre: Revista Multidisciplinar*, 4(2), 58-66. Disponível: <https://periodicos.uff.br/mundolivre/article/view/39967>
- Zerbetto, S. R., Gonçalves, A. M. de S., Santile, N., Galera, S. A. F., Acorinte, A. C., & Giovannetti, G.. (2017). Religiosidade e espiritualidade: mecanismos de influência positiva sobre a vida e tratamento do alcoólista. *Escola Anna Nery*, 21(1), e20170005. <https://doi.org/10.5935/1414-8145.20170005>

Recebido em 28.05.2024

Primeira Decisão Editorial em 27.08.2024

Aceito em 27.03.2024



## MEDARD BOSS, VIDA E OBRA: A BUSCA POR UMA COMPREENSÃO DO SER HUMANO

Medard Boss, life and work: The search for an understanding of the human being

PAULO EDUARDO R. A. EVANGELISTA<sup>1</sup>

Medard Boss, vida y obra: La búsqueda de una comprensión de lo humano

**Resumo:** Na literatura sobre a Daseinsanalyse no Brasil, Medard Boss é apresentado como o médico que recebeu apoio de Heidegger para fundamentar uma abordagem da saúde e da doença humanas. Sua entrada nessa história ocorre após o surgimento da Daseinsanalyse com Ludwig Binswanger, psiquiatra que, posteriormente, seria renegado pelo filósofo, legando a Boss um caminho aberto para desenvolver uma terapia coerente com a filosofia de Heidegger. Comentaristas sugerem que Boss pode ter permanecido sob a sombra do filósofo. Nesses comentários, aparece uma carência de aprofundamento na Daseinsanalyse desenvolvida por Medard Boss em sua obra. Este artigo objetiva contribuir para a apresentação de vida e obra de Medard Boss como uma busca por uma compreensão do ser humano. Para isso, o método utilizado é de pesquisa bibliográfica, recorrendo à literatura que apresenta sua vida e sua obra, além de recorrer a escritos do próprio Medard Boss, sobretudo um memorial escrito quando tinha 70 anos, para explicitar os fundamentos e o sentido da Daseinsanalyse. Sua obra recebeu influências importantes das obras de Binswanger, Jung, Heidegger e das experiências de Boss em suas viagens para a Índia e Indonésia.

**Palavras-chave:** Daseinsanalyse; Medard Boss; Fenomenologia; Biografia; Terapia

**Abstract:** In Brazilian literature on Daseinsanalysis, Medard Boss is presented as the physician who received support from Heidegger to found an approach to human health and disease. His entry into this story occurs after the emergence of Daseinsanalysis with Ludwig Binswanger, a psychiatrist who would later be disowned by the philosopher, bequeathing to Boss an open path to develop a therapy consistent with Heidegger's philosophy. Commentators suggest that Boss may have remained under the shadow of the philosopher. In such comments, there is a lack of depth in the Daseinsanalyse developed by Medard Boss in his work. This article aims to contribute to the presentation of Medard Boss's life and work as a search for an understanding of the human being. To do so, the method used is a bibliographic research, using the literature that presents his life and work, in addition to using writings by Medard Boss himself, especially a memoir written when he was 70 years old, to explain the foundations and meaning of Daseinsanalysis. His work has been heavily influenced by the works of Binswanger, Jung, Heidegger, and Boss' travel experiences to India and Indonesia.

**Keywords:** Daseinsanalysis; Medard Boss; Phenomenology; Biography; Therapy

**Resumen:** En la literatura sobre el Daseinsanalyse en Brasil, Medard Boss es presentado como el médico que recibió apoyo de Heidegger para fundar un abordaje de la salud y la enfermedad humanas. Su entrada en esta historia se produce tras la aparición del Daseinsanalyse con Ludwig Binswanger, un psiquiatra que más tarde sería repudiado por el filósofo, legando a Boss un camino abierto para desarrollar una terapia coherente con la filosofía de Heidegger. Los comentaristas sugieren que Boss pudo haber permanecido bajo la sombra del filósofo. En estos comentarios, hay una falta de profundidad en el Daseinsanalyse desarrollado por Medard Boss en su obra. Este artículo pretende contribuir a la presentación de la vida y obra de Medard Boss como una búsqueda de comprensión del ser humano. Para ello, el método utilizado es la investigación bibliográfica, utilizando la literatura que presenta su vida y obra, además de utilizar escritos del propio Medard Boss, especialmente un memorial escrito cuando tenía 70 años, para explicar los fundamentos y el significado del Daseinsanalyse. Su trabajo ha sido fuertemente influenciado por los trabajos de Binswanger, Jung, Heidegger y las experiencias de Boss en sus viajes a la India e Indonesia.

**Palabras clave:** Daseinsanalyse; Medard Boss; Fenomenología; Biografía; Terapia

<sup>1</sup> Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Belo Horizonte/Brasil). Email: pauloangelista@ufmg.br Orcid: orcid.org/0000-0001-9691-6141





## Introdução

O psiquiatra suíço Medard Boss é muito frequentemente apresentado como o autor que desenvolveu a Daseinsanalyse com apoio do filósofo Martin Heidegger. Sua obra apresenta a fenomenologia como método de aproximação da existência, definida como abertura receptivo-perceptiva ao que lhe vem ao encontro no mundo (Boss, 1997). Boss e os comentadores de sua obra enfatizam que ele deve à filosofia e à contribuição de Heidegger sua compreensão sobre o humano. Isso é verdadeiro, mas, ao mesmo tempo, encobre a originalidade de sua busca por uma compreensão do ser humano. Respostas parciais ele encontra nas contribuições de Heidegger, mas também - e com igual importância - na filosofia indiana e na Psicanálise. Um quarto ingrediente fundamental para a composição de sua obra é sua experiência como psicoterapeuta. Sua trajetória é, portanto, mais singular e própria do que as biografias que o apresentam à sombra de Heidegger fazem parecer. A obra que consuma sua biografia, *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia* (Boss, 1994), ressalta a liberdade humana, liberdade essa que possibilitou sua busca desde o início.

Como será discutido a seguir, sua busca é pelo "essencialmente humano no homem" (Boss, 1965, p. 9). Ao longo de sua vida, seu caminho o aproximou cada vez mais de uma crítica da contemporaneidade, questionando a ciência moderna ocidental sob o ponto de vista da metafísica que a fundamenta e da técnica em que se consuma.

O que pretendo neste artigo é apresentar a trajetória de Medard Boss enquanto uma busca por uma compreensão do ser do humano, baseando-me em alguns escritos biográficos. Pretendo ampliar e aprofundar apresentações da Daseinsanalyse de Boss, já publicadas em português (Evangelista, 2013; Dastur & Cabestan, 2015; Holzhey-Kunz, 2018).

O principal texto de referência é um memorial escrito pelo próprio Medard Boss quando tinha 70 anos, publicado em 1973, num livro de autobiografias e traduzido para o inglês em 2019 (Boss, 2019). Além disso, recorro a escritos sobre vida e obra de Boss publicados em português e inglês, livros e artigos do próprio autor.

Escrevo este artigo em razão da obra de Medard Boss ser ainda pouco conhecida no Brasil, apesar de certa notoriedade da Daseinsanalyse nos meios da psicologia fenomenológica. Conforme pesquisa publicada em 2022 (Carvalho & Evangelista, 2022), a maioria dos artigos em periódicos científicos indexados, mesmo quando tematiza a Daseinsanalyse, não se delonga em suas proposições e pouco se vale de suas ideias. Seu nome aparece como um personagem histórico na história da Daseinsanalyse, menos conhecido do que Ludwig Binswanger. E como é apresentado como o organizador dos Seminários de Zollikon - seminários realizados por Heidegger a médicos e psiquiatras na sua casa -, Boss permanece à sombra do filósofo, como se não tivesse uma contribuição ou mesmo uma trajetória pessoal.

Dastur & Cabestan (2015) apresentam-no como refundador da Daseinsanalyse, inicialmente formulada por Binswanger. Holzhey-Kunz (2018) apresenta-o à luz das diferenças entre sua própria formulação da Daseinsanalyse e a de Medard Boss. Para essa autora, Boss é fenomenológico, mas não hermenêutico, o que trairia a fenomenologia de Martin Heidegger. Essa posição, no entanto, é controversa e encontramos mais proximidades do que diferenças quando comparamos a Daseinsanalyse de Holzhey-Kunz com a de Medard Boss (Yamaguti, 2024).

Proponho a divisão da trajetória de Boss em cinco momentos: 1) Anos iniciais: caminho à psicoterapia, 2) Psicoterapia influenciada pela Daseinsanalyse, 3) Primeiro contato com Heidegger, 4) Viagens ao Oriente, 5) A colaboração com Heidegger e os Seminários de Zollikon. Estes quatro períodos compreendem desde o nascimento de Medard Boss até o início dos Seminários de Zollikon, em 1959, que será apenas mencionado, mas não detalhado, por exigir um tratamento mais cuidadoso do que o escopo deste artigo prevê.

## Anos iniciais: caminho à psicoterapia

Medard Boss nasceu em 4 de outubro de 1903, na cidade de São Galo, na Suíça, a menos de 100 km de Zurique. Trata-se de uma cidade fundada por São Galo, monge irlandês que ergueu uma ermida no local no



ano 612, que cresceu e prosperou como abadia beneditina, depois catedral, em 1848. Sua biblioteca é a maior da Suíça. No início do século XX, sua população era de pouco mais de 50.000 habitantes, sendo que quase 95% deles falantes de alemão e divididos meio a meio entre protestantes e católicos apostólicos romanos ("St. Gallen", 2024).

Boss foi filho primogênito. Na literatura, encontrei que ele tinha uma irmã (Boss, 2019). Mudou-se com sua família para Zurique quando tinha 2 anos para que seus pais trabalhassem na administração de um hospital universitário pediátrico. Sua mãe era amável e cuidadosa e ele se sentia protegido por ela quando tinha crises de terror noturno nos primeiros anos de vida (Boss, 2019).

Ao longo da infância, frequentava o hospital onde seus pais trabalhavam. Boss (2019) lembra-se de reverenciar o médico principal do hospital e como ele era admirado pelos estudantes. Indica esse contato precoce com a medicina como origem de uma curiosidade por essa prática e como motivação para se tornar médico quando cresceu. Relata que aos 10 anos, mais ou menos, foi levado por seu pai para o necrotério do hospital e viu o corpo morto de uma menina mais ou menos da sua idade. Destaco este momento como um incidente biográfico motivacional (Binswanger, 2013): um acontecimento em sua biografia que, olhando retrospectivamente, mostra-se decisivo para o caminho trilhado em sua vida. Ele narra:

Ali jazia o cadáver pálido de uma menina da minha idade que morreria. Hoje, sei que a leucemia provavelmente a levou a esse fim. Na época, fiquei abalado não só pela peculiar brancura do rosto e das mãos cruzadas, mas sobretudo pela estranha quietude da figura. Ambos deram à criança morta uma magnitude sobrenatural e pureza celestial. "Isso também", disse meu pai, referindo-se à morte da criança, "pertence à vida, e todos nós a enfrentamos". Ele então me levou de volta para fora, para o sol quente de uma manhã brilhante de primavera (Boss, 2019, p. 171).

Esse acontecimento me parece ser o primeiro que coloca Boss diante da questão que o orientará ao longo de toda sua vida: o que é essencialmente humano? Penso que ressoará nele anos mais tarde, quando, na década de 1940, ler *Ser e tempo* e encontrar Heidegger descrevendo o "experimental o notável fenômeno-de-ser que deve se determinar como a mutação de um ente a partir do modo-de-ser do Dasein (ou da vida) em um já-não-ser-*'aí'*" (Heidegger, 2012, p. 659). Eu imagino o pequeno Medard Boss diante do corpo da menina morta perguntando-se o que é isso que acontece conosco, que permanecemos como corpo, mas já não estamos mais *'aí'*. O contato com a menina morta foi o "primeiro encontro" (Boss, 2019, p. 171) com a morte do jovem Boss e inaugurou perguntas sobre "a origem, a jornada, o sentido e o propósito do homem" (p. 171). Tais indagações lhe renderam o apelido de "filósofo" nessa idade.

Sessenta e oito anos mais tarde, na conferência "O Médico e a Morte", proferida em 5/12/1971, em Zurique, para estudantes de medicina, Boss (1981) afirma que "Quem quiser compreender algo da vida dos homens deverá também pensar em seu ser-mortal e quem quiser compreender a morte também será obrigado a se informar sobre a condição da vida humana" (p. 67). E, para isso, a medicina e as ciências naturais sempre lhe forneceram poucas informações. A mortalidade humana, enquanto enigmática condição, é um dos temas que regem vida e obra de Medard Boss.

Sobre isso, sua vida vai ensinar que:

O procedimento mais livre e digno do homem frente à própria mortalidade, a esta possibilidade de relacionamento inerente, extrema e última, que é pertinente a nós e que também constitui nosso existir, consiste em continuar sempre consciente dela, em tê-la como que constantemente diante dos olhos (Boss, 1981, p. 72).

Considerando que Boss indica que esse contato com a morte o motivou a estudar medicina, podemos supor que foi nessa prática científica que ele foi buscar respostas para suas indagações. Desde cedo - e isso vai perdurar por quase toda sua vida, conforme defendem alguns críticos, como Stadlen (2005) -, Boss assume que a medicina é a ciência que oferta uma compreensão sobre quem somos nós.

Sua decisão de ser médico foi abalada durante o ensino médio, quando se encantou com a arte e acreditou, assim como alguns de seus professores, que era um jovem talentoso. Porém, foi dissuadido por seu pai em visitas a museus em Munique, onde admirou obras de artistas consagrados. Esse gesto do pai, de colocá-lo frente a frente com 'verdadeiras' obras de arte, o demoveu da carreira artística. Curiosamente, Boss nomeia essa 'intervenção' do pai de "terapia" e "tratamento drástico" (2009, p. 172). Não uma cura pela fala, mas pela vivência direta da arte, que levou Boss a considerar que estava superestimando suas habilidades artísticas. É importante lembrarmos que a arte é essencialmente humana. Boss permaneceu próximo dela como apreciador após esse interregno na carreira da medicina.

Dedicando-se à ciência médica, na Universidade de Zurique, teve aulas marcantes com eminentes médicos, alguns ganhadores de prêmio Nobel, como o químico Paul Karrer, estudioso das vitaminas A e B2, e o fisiologista W. R. Hess, que associou áreas do cérebro ao funcionamento de órgãos. Hess também pesquisava a relação entre o cérebro e os humores, o que estimulou o interesse de Boss por esse campo. Seria a neurologia o caminho para conhecer o essencialmente humano? Após concluir o curso de medicina, Boss ponderou seguir nesse campo.



Porém, durante a faculdade de medicina, foi-lhe especialmente marcante o contato com o psiquiatra Eugen Bleuler, que era professor de psiquiatria da clínica de Burghölzli. Bleuler ficou conhecido como o criador do conceito de ‘esquizofrenia’, introduziu o conceito de ‘ambivalência’ na Psicanálise e foi o primeiro psiquiatra fora de Viena a experimentar a Psicanálise de Freud, o que contribuiu para que essa psicopatologia ganhasse credibilidade. A Bleuler, Boss atribui uma chama interior de profundidade que ele encontrará somente em quatro homens ao longo de sua vida: Bleuler, Sigmund Freud, Martin Heidegger e o guru kashir Swami Gobind Kaul. As aulas com Bleuler foram no final de seu curso de Medicina. Bleuler estava prestes a se aposentar, o que aconteceu em 1927 (Berrios, 2011). Nos contatos com ele, os questionamentos de Boss sobre a natureza humana não encontraram apaziguamento. Na época, discutiam a memória humana. Bleuler fundamentava suas reflexões na teoria dos engramas mnêmicos, proposta de Richar Semon, por qual as memórias são impressas no cérebro, ou seja, na neurofisiologia (Boss, 2019).

Concomitantemente às aulas com Bleuler, Boss estava servindo o exército. Foi então que tomou contato com a obra de Freud. Ele conta que o comandante de seu batalhão tinha consigo uma cópia de *Cinco Lições de Psicanálise* (Freud, 2013) e Boss a pegou emprestado. Nesse livro, descobriu

[...] um mundo incrivelmente novo e fascinante do qual eu não tinha tido a menor ideia durante meus estudos médicos anteriores. Todos os enigmas da alma (*Seele*) humana e muitos do corpo encontraram explicação plausível neste livro com suas fórmulas simples e cativantes (Boss, 2009, p. 172-3).

Sublinho a expressão usada por Boss “alma” (*Seele*), pois é uma palavra que por muitos séculos foi usada para indicar algo especificamente humano, mas que foi ocultado pelas ciências naturais quando assumiram a hegemonia na determinação do ser do humano a partir do século XIX.

Na Metapsicologia freudiana, Boss começa a encontrar novas respostas para o enigma do ser humano numa linguagem afim de seus estudos na medicina. Fascinado pela Psicanálise, passou as férias de verão de 1925 em Viena, onde conseguiu realizar 20 sessões de análise didática com Freud. Sua experiência apresentou-lhe um Freud clínico diferente da ortodoxia sugerida pelos escritos metapsicológicos. Boss (2009) pergunta-se, em seu memorial, se terá surgido dessa experiência o princípio de suas críticas à obra freudiana. Ele relembra que Freud reduziu os honorários ao mínimo e ainda lhe deu algumas vezes algum dinheiro para que pagasse seu almoço ao saber que ele gastava nas sessões toda a verba que seu pai lhe dava, o que confrontava claramente os preceitos escritos da Psicanálise.

Data desse período a formação em Psicanálise pela Associação Internacional de Psicanálise. Boss tornou-se membro da Sociedade Suíça de Psicanálise. Sua análise didática, com duração de 3 anos, concluída em 1926, foi com Hans Behn-Eschenburg, a quem Boss atribui maior ortodoxia do que ao próprio Freud. Olhando retrospectivamente, considera que essa análise contribuiu para seu “amadurecimento existencial” (Boss, 2009, p. 175), ainda que só a tivesse buscado por necessidade da formação. Boss também herdou de seu analista-didata o interesse pelo teste de Roscharch. Behn-Eschenburg estudara com o próprio criador do teste das manchas. Na época, as análises eram feitas clinicamente, humanamente, e Boss assistiu com preocupação a crescente ‘matematização’ das análises do teste ao longo de sua vida.

Concluído o curso de medicina, Boss viu-se entre dois caminhos: a fisiologia e a psiquiatria. O contato anterior com Bleuler pesou na sua decisão e ele ingressou como médico assistente em psiquiatria, em residência com duração de 5 anos, na clínica de Burghölzli, da Universidade de Zurique. Começou em 1928, estendendo-se até 1933 (Groth, 2020). Bleuler já estava aposentado, mas ainda supervisionava as atividades da clínica. Na data, a direção da clínica de Burghölzli estava com Hans Wolfgang Maier.

Ao longo desses cinco anos, Boss passou um semestre estudando neurologia no Hospital Nacional para Doenças Nervosas, em Londres, e participando das atividades de formação no Instituto Londrino de Psicanálise, sob orientação de Ernest Jones. Depois, em 1933, morou um ano em Berlin, onde estudou com Kurt Goldstein no Departamento de Neurologia do Hospital Moabiter, e ingressou no Instituto Psicanalítico Eitington, fundado pelo psicanalista Max Eitington, que, por sua vez, fizera residência em psiquiatria em Burghölzli na virada do século. Nesse instituto, Boss teve aulas com importantes psicanalistas, como Otto Fenichel e Wilhelm Reich, e supervisão clínica de Karen Horney.

De volta a Zurique, Boss abriu seu consultório particular e assumiu a gerência do sanatório Schloss Knonau, onde morou junto dos 20 internos lá tratados, como era comum na época. Boss atribui a esse período parte significativa de sua compreensão da esquizofrenia, no qual além da convivência, experimentou ser psicoterapeuta (psicanalista) de pacientes esquizofrênicos. O modo de ser esquizofrênico impõe indagações sobre o ser humano: o que é isso que acontece que “mutila mentalmente uma em cada cem pessoas” (Boss, 1958, p. 4)? Conforme conferência pronunciada por Boss em 1958, na 11a conferência anual da Sociedade Indiana de Psiquiatria, as pesquisas médicas e psicoterápicas só ampliam o enigma da esquizofrenia; sua natureza e patogênese permaneciam – e permanecem! – fonte de debate e discórdia entre pesquisadores. Boss desenvolve em sua obra uma compreensão particular da esquizofrenia como uma incapacidade de manter aberta a clareira de mundo na qual coisas e outros podem aparecer e ser. Para ele, trata-se de uma des-limitação dessa abertura receptivo-perceptiva, por qual os entes que aparecem submetem a existência, restringindo sua liberdade de ação e destruindo o si mesmo da pessoa (Boss, 1958; 1977).



## Psicoterapia influenciada pela Daseinsanalyse

A diferença entre a Metapsicologia e a prática psicoterápica é outra marca da Daseinsanalyse desenvolvida por Boss. Segundo recorda, o abalo na fé na Psicanálise já se anunciara quando foi paciente de Freud e sentiu a diferença entre o que Freud fazia e o que escrevia sobre o ser humano. No Brasil, quando encontrou os estudantes de Daseinsanalyse pela primeira vez, em abril de 1974, afirmou: “Sempre disse que Freud, no fundo, era um terapeuta daseinsanalista” (Boss, 1997, p. 20)<sup>1</sup>, dada sua enorme capacidade de desvelamento da existência, que Boss experimentou em seu divã. Boss enfatiza a oposição entre o determinismo da metapsicologia e a libertação promovida pela psicoterapia, que pressupõe a liberdade humana. Além disso, muitas vezes as análises metapsicológicas de sonhos feitas por Boss a pacientes foram rechaçadas como abstratas por seus analisandos (Boss, 1979), como bem ilustrado no caso da Dra. Coblin (Boss, 1999). E experiências de tratamentos de sucesso de pacientes esquizofrênicos em Schloss Knonau contradisseram o ceticismo de Freud quanto à eficácia da Psicanálise com esquizofrênicos. Não à toa, ele será um defensor da psicoterapia para esquizofrênicos: “A psicoterapia bem-sucedida, por outro lado, resulta em uma apropriação mental e espiritual de possibilidades de existência humana que antes haviam se desviado psicoticamente. Leva, portanto, a uma ampliação e a um enriquecimento definitivo de toda a personalidade” (Boss, 1958, p. 11).

Nesse momento de féabalada na Psicanálise, dois acontecimentos foram marcantes na vida de Boss. Primeiro, ele teve contato com escritos de Ludwig Binswanger. Binswanger frequentara Burghölzli antes de Boss, onde foi orientado por Carl Jung. Posteriormente, chegou a ser convidado a assumir a direção da clínica psiquiátrica após a aposentadoria de Bleuler, mas optou por continuar em Bellevue, sanatório fundado por seu avô em 1857, posteriormente administrado por seu pai, que faleceu de um ataque cardíaco fulminante em 1910.

É de Binswanger a cisão entre escritos práticos e teóricos em Freud. No ensaio sobre história de vida interior, a prática freudiana de investigação é descrita como um “processo motivacional espiritual” (Binswanger, 2013, p. 164), sendo contraposta à tentativa de explicação em termos da natureza biológica. Mas é no ensaio “A concepção de homem de Freud à Luz da Antropologia” (Binswanger, 1963), de 1936, que Boss encontra as palavras para nomear o incômodo que sentia quanto à contradição do *homo natura* determinado *versus* a liberdade humana. Nos termos de Boss:

No meu entendimento, a razão para estas limitações [da teoria psicanalítica] repousava no fato de que, de acordo com o modo de pensar mecanicista, científico-exato, atual de Freud, ele isolou e objetificou os fenômenos psíquicos do homem como um aparato análogo ao organismo físico. Freud reduziu estes fenômenos psíquicos a uma teoria genético-causal da esfera humana dos impulsos, [tomando estes] como sua base real e estrutura verdadeira (Boss, 1949, p. x-xi).

O segundo acontecimento importante é um convite de Carl Jung, que trabalhou em Burghölzli de 1900 a 1909, para ingressar num grupo de estudo privado em sua casa (e consultório) em Kusnacht. Boss vem a participar por 10 anos, de 1938 a 1948, em encontros às vezes semanais, às vezes mensais, nos quais discutiam casos clínicos e a teorização junguiana.

Inicialmente, Jung foi, para Boss, um “salvador” (2019, p. 179), pois o libertou da prisão determinista da metapsicologia freudiana. Suponho que tenha sido em razão desse grupo que Boss começou a estudar filosofias orientais, como as escolas vedânticas e escritos do zen budismo. Mas quando Jung começou a se apresentar como um “fenomenólogo científico-natural” (Boss, 2019, p. 179), Boss deu um passo atrás. Para ele, que já estudava alguma fenomenologia, havia uma clara oposição:

Lá, o método científico, com sua rejeição a fenômenos perceptíveis realmente presentes em favor da asunção de forças causais e sutis; aqui, a ciência fenomenológica, com sua habitação interpretativa junto à significação da coisa mesma que clama os seres humanos e sua renúncia a toda inferência e dedução causal (Boss, 2019, p. 180).

Em 1947, Boss publica sua tese de doutorado intitulada *Sentido e conteúdo das perversões sexuais* (1949), influenciada inteiramente pela fenomenologia que ele aprendera dos escritos de Binswanger. Nesse livro, Boss discute as duas teorias sobre as parafilias, a psicanalítica e a antropológica (de Gebattel, Straus e Kunz), opondo-as à daseinsanalítica, de Binswanger, que ele adotara. Ilustra a teorização com casos clínicos de um fetichista, um coprofílico, um cleptomaniaco, um voyeur exibicionista, um sadomasoquista<sup>2</sup> e três homossexuais<sup>3</sup>.

Em síntese, Boss tenta demonstrar nesse livro que se deve compreender o amor para se entender o sentido das perversões. E o que é o amor? É o modo de ser dual, conforme descrito por Binswanger, por qual

1 Segue a frase: “assim como os antipsiquiatras, de certo modo, também o são” (p. 20). No relato de Groth (2024) sobre o encontro que tiveram em 26/09/1976, Boss teria lhe mostrado ressalvas quanto a R. D. Laing. (no pdf uma letra está em vermelho).

2 Uma apresentação e discussão deste caso em português foi publicada em Evangelista (2015). Trata-se da história terapêutica de um rapaz que tentou estrangular uma moça com quem desejava iniciar um relacionamento.

3 Boss acompanha a interpretação de sua época de que a homossexualidade é uma perversão do amor “normal”.



as existências individuais superam a solidão individualista e fundem-se. Nos casos descritos, as existências estavam restritas na capacidade para se relacionar amorosamente com o outro, conseguindo apenas submeter-se a relações parciais em que eram objetificados e/ou objetificavam o outro inteiro ou em partes. Nesse sentido, a sintomatologia perversa indica disposição, ainda que restrita, à relação amorosa e fundamenta sua possibilidade, carecendo de uma relação terapêutica amorosa que liberte para as relações amorosas ditas ‘normais’ (Boss, 1949). É importante destacar que as análises de Boss eram fundamentadas na *Daseinsanalyse* de ele conhecia a partir dos escritos de Binswanger. Mas eram complementadas por sua própria experiência como psicoterapeuta.

Ao apresentar Jung com o livro sobre as perversões sexuais, Boss consome a separação dos dois e o fim do grupo de estudos. Faz-se notar, ainda assim, a importância desses estudos no modo como Boss analisa sonhos. Para ele, os entes que aparecem em sonhos são possibilidades existenciais do sonhador. Mas a crítica que Boss dirige a Jung é a mesma que a Freud: ao teorizar o inconsciente coletivo, Jung objetiva a experiência humana e fica preso no pensamento científico-natural causal (Boss, 1979).

Quando publica a segunda edição desse livro, em 1949, Boss manifesta no prefácio seu distanciamento da *Daseinsanalyse* de Binswanger e sua proximidade com Heidegger, que acaba de começar a acontecer.

## Primeiro Contato com Heidegger

Pouco antes do início da Segunda Guerra Mundial, esperando ter que servir como médico no exército, Boss deixou a gerência do sanatório Schloss Knonau para se dedicar ao consultório particular e ao ensino. É quando teve a oportunidade de estudar, pela primeira vez, *Ser e tempo* (Heidegger, 2012). Isto aconteceu enquanto estava servindo o exército nos Alpes Suíços, onde ocorreram pouquíssimos confrontos, de modo que Boss se viu por bastante tempo ocioso e entediado.

Seu primeiro contato com a obra foi de grande “decepção. Eu não entendi nada da obra de Heidegger, *Ser e tempo*” (Boss, 2019, p. 182). No prefácio à edição dos *Seminários de Zollikon*, publicado em 1987, ele escreve:

Por acaso encontrei num jornal uma nota sobre o livro *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. Precipitei-me sobre o texto, mas logo verifiquei que não entendia praticamente nada de seu conteúdo. Nesse livro eram colocadas questões e mais questões com as quais nunca tinha me deparado em toda minha educação científica-natural. As respostas eram principalmente novas perguntas. Desapontado, deixei também esse livro de lado, lido pela metade (Boss, 2001, p. 9).

Destaco novamente a descoberta por Boss de temas existenciais que sua formação em medicina e psicanálise não tratara. Por exemplo, a questão do tempo e da íntima relação entre existência e temporalidade.

Este novo passo de Medard Boss em busca de uma compreensão do humano o impele a procurar o filósofo Martin Heidegger. Apesar da incompreensão do texto de *Ser e tempo*, chama a atenção de Boss a descrição dos modos de ser-com preocupação substitutiva e solicitude libertadora. Na substitutiva, escreve Heidegger, assume-se pelo outro a tarefa que o ocupa, entregando-lhe pronta e terminada, desobrigando-o. Nesse modo de convivência, “o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permanente oculto para o dominado” (Heidegger, 2012, p. 353). Já na solicitude libertadora, não se

[...] substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-se existencial, não para retirar-lhe a ‘preocupação’, mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um quê de que ele se ocupe – ajuda o outro a obter transparência em sua preocupação e a se tornar livre para ela (Heidegger, 2012, p. 353).

Para Boss, a descrição da solicitude libertadora corresponde ao modo da disponibilidade do psicoterapeuta ao seu paciente, tal como vivenciara tanto como paciente quanto como terapeuta na psicanálise. Embora ainda buscasse uma linguagem correspondente à existência para compreender as relações de cura, Boss já sabia que se tratava de uma relação de libertação, fundada sobre a liberdade humana. Ele já encontrara em Binswanger descrições da existência em termos de sua liberdade fundamental; liberdade essa que fica restrita da psicopatologia: “no lugar da *liberdade* do deixar acontecer de mundo entra em cena a *não liberdade* do ser dominado por um determinado projeto de mundo...” (Binswanger, 2019, p. 59).

É então, em 1947, que Boss começa a pesquisar sobre Heidegger. As primeiras notícias que recebe são do envolvimento do filósofo com o nazismo, mas encontra outras informações que não corroboram essa informação. Boss explica que “Somente quando eu obtive garantia suficiente de que Heidegger havia se tornado vítima de calúnias e abusos monstruosos eu fiz contato direto com ele” (2019, p. 183). Escreveu-lhe uma carta, à qual o filósofo respondeu em 3/08/1947 colocando-se à disposição num tom amável e pedindo-lhe: “Se fosse possível, oportunamente, ajudar minha força de trabalho com um pequeno pacotinho de chocolate, eu ficaria muito agradecido” (Boss, 2001, p. 249).





Iniciou-se uma troca de correspondências entre os dois. Mas, em razão do desenrolar do fim da Segunda Guerra Mundial, foi somente em 1949 que Boss fez a primeira visita à cabana de Heidegger em Todtnauberg, inaugurando uma história de amizade e colaboração do filósofo com o médico, nomeada por ele de “aprendizagem intelectual” (Boss, 2019, p. 183)<sup>4</sup>.

A partir de então, aparecem mais contundentes as críticas de Heidegger à antropologia filosófica de Binswanger. O filósofo já havia escrito a Binswanger que ele compreendera errado a analítica existencial de *Ser e tempo*, o que o psiquiatra já reconheceu e chamara de ‘equivoco produtivo’, libertando-o para teorias mais autônomas (Loparic, 2002). Boss fica, assim, como representante único da *Daseinsanalyse* e porta-voz da analítica existencial como fundamento da terapia. A partir de então, sua obra é mais claramente um esforço de fundar os fenômenos clínicos descritos por Freud na analítica existencial de Heidegger.

Além do modo de cuidar da existência do outro que lhe devolve seu cuidado, o daseinsanalista vai encontrar outras “harmonias intrínsecas” (Boss, 1963, p. 61) entre o que ele conhecia da obra de Freud e a de Heidegger. Em *Psicanálise e Daseinsanalyse*, publicado originalmente em 1957, defende que “os dois pioneiros da ciência do homem estão falando exatamente dos mesmos fenômenos” (Boss, 1963, p. 61). Boss segue aproximando as compreensões da liberdade e da historicidade humanas, da verdade como *aletheia*, da fuga cotidiana da responsabilidade por seu ser e da importância da linguagem.

## Viagens ao Oriente

Ainda antes de conhecer Heidegger pessoalmente, acontece um “milagre” (Boss, 1965, p. 16) na vida Medard Boss, que eu destaco como outro incidente biográfico motivacional fundamental para entender sua trajetória. Boss já lera escritos vedânticos e zen budistas, mas os deixara de lado quando identificou que as traduções faziam mais do que traduzir o texto ao inserir concepções metafísicas ocidentais (Boss, 1965). Então, entendeu que o único modo de acessar o espírito indiano é experienciando-o diretamente no contato com os sábios e mestres, tal como esse conhecimento foi transmitido de geração para geração.

Coincidentemente, na primavera 1955, Boss recebeu o convite para lecionar como professor visitante no Centro de Psiquiatria da Universidade do Norte da Índia, na cidade de Lucknow, e para palestrar na Universidade de Jacarta, na Indonésia. Em 1956, ele passa 5 meses na Índia, depois 5 semanas na Indonésia. Em 1958, volta à Índia por mais 3 meses. Boss publica um livro em 1959 sobre essas experiências, concentrando-se na primeira viagem à Índia (Boss, 1965). Ele considera esse seu livro favorito. O livro narra a experiência etnográfica de um suíço, nascido em estado cristão majoritariamente branco, onde atendia clinicamente quase exclusivamente brancos cristãos como ele, em contato com variadas etnias e religiosidades na Índia. Ademais, foi convidado para ensinar psiquiatria e psicoterapia ocidentais no país que há pouco mais de uma década tornara-se independente da Inglaterra e que planejava modernizar sua medicina com a tecnologia e ciência médica europeias.

Curiosamente, Boss viaja à Índia nesse momento de sua vida “Justamente quando minha crescente percepção da inadequação de nosso conhecimento básico da verdadeira natureza do homem estava tornando meu trabalho psicoterapêutico cada vez mais incerto” (1965, p. 15). Assim, Boss vai como ‘colonizador’, levando “o presente ocidental da tecnologia” (1965, p. 8), recebendo em troca “a maior espiritualidade e humanidade aperfeiçoada oferecidas a nós pela tradição oriental” (1965, p. 8).

Seus estudos de medicina e sua experiência como psicoterapeuta já o deixaram desconfiado da modernidade e da tecnologia que transformavam o ser humano em objeto orgânico movido por engrenagens. Sua crítica a Freud vai nessa mesma direção, pois a Metapsicologia interpreta a alma humana em termos de um aparelho movido por impulsos. A perda da dimensão espiritual promovida pela interpretação científico-natural do humano, acompanhada do ajustamento social do ser humano nas engrenagens da sociedade industrial moderna, o levava ao vazio existencial, que se manifestava como neuroses do tédio, aumento de criminalidade e de adição (Boss, 1994).

Assim, Boss se vê às voltas com importantes reflexões sobre seu papel no Oriente. Por um lado, é surpreendido com a espiritualidade religiosa das pessoas com quem se relaciona. Narra algumas situações em que vê igualmente presentes na vida dos profissionais que encontra o pensamento científico-natural e tradições religiosas milenares indianas. Preocupa-se, outrossim, com o futuro da Índia, dado que a geração dos então estudantes universitários se dizia majoritariamente agnóstica e racionalista (Boss, 1965). Quais os efeitos de romper com uma tradição espiritualizada de 4 mil anos, pergunta-se Boss?

Numa bela passagem, Boss narra um episódio em que caminhava por um beco estreito em Lucknow e olhou para uma casa pequena, apertada, muito simples, na qual se apertava uma família. Diante da miséria que via, foi “dominado por uma raiva de indignação” (Boss, 1965, p. 32). Considerou a diferença material da vida de famílias europeias e indianas, concluindo que a “condenação indesculpável das pessoas à miséria bestial” não poderia ser tolerada. Inclina-se, assim, a desejar que o modo de vida europeu fosse levado para a Índia. Mas, numa outra noite depois dessa, viu famílias nessas mesmas condições

<sup>4</sup> Groth (2024) sugere que a relação de Boss com Heidegger se assemelha a de um aprendiz com um guru (Groth, 2024). Ao mesmo tempo, Boss realizaria uma *Daseinsanalyse* de Heidegger (Groth, 2017).



[...] transmutad[a]s em cenas que me lembraram as pinturas de Rembrant da Sagrada Família. No brilho fraco de uma pequena lamparina a óleo, sentavam-se e deitavam-se no chão, aninhados um contra o outro, avós, pais, filhos, netos, com aqui e ali um cachorro também. As crianças menores estavam quase dormindo. As crianças mais velhas e os adultos contavam histórias uns aos outros. Em duas ocasiões, eu definitivamente ouvi uma recitação do Bhagavadgta. Naquela noite, lembrei-me com mais simpatia dos muitos filhos e filhas de famílias ricas que em meu país tiveram que procurar minha ajuda profissional, porque seus pais neuroticamente endurecidos haviam transformado suas vilas luxuosas, espaçosas e com aquecimento central em campos de concentração espirituais nos quais as almas de seus filhos foram atrofiadas (Boss, 1965, p. 32).

Assim, Medard Boss deparava-se com o paradoxo de sua jornada ao Oriente: como levar a tecnologia europeia, ocidental, sem levar junto a Metafísica e a Era da Técnica, que a sustenta?

## A colaboração de Heidegger e os Seminários de Zollikon

De volta da Índia, Boss finalmente se encontra com Heidegger e logo começam os Seminários de Zollikon, nos quais tentarão contribuir para uma ciência da saúde e do adoecer humanos mais humana. Esses seminários já receberam algumas apresentações em português (Sodelli & Sodelli-Teodoro, 2011; Ribeiro, 2015; Prado, 2017) e duas traduções em português, uma baseada na edição de Medard Boss (Boss, 2001) e outra nos arquivos de Heidegger para as Obras Completas (Heidegger, 2021). Cohn (2002), terapeuta existencial britânico, tomando contato com os manuscritos antes da publicação, afirmou que são “as raízes da terapia existencial” (*roots of existential therapy*), conforme nomeou seu livro sobre eles.

Eles foram realizados ao longo de dez anos, de 1959 a 1969, na cidade de Zollikon, a maioria deles na casa de Boss. O primeiro ocorreu no auditório de Burghölzli, em setembro de 1959. Os seminários contavam com a presença de psicanalistas e psiquiatras e neles, Heidegger desconstruía as concepções científico-naturais e apresentava uma perspectiva fenomenológica existencial em seu lugar. Os Seminários de Zollikon foram interrompidos após a saúde de Heidegger começar a deteriorar em 1970. Ainda assim, Boss o encontrou mais algumas poucas vezes (Groth, 2017).

Ao longo dessa década, Boss trabalhou na sua obra *magna*, *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia* (Boss, 1994), no qual reuniu a concepção de humano que recolheu em suas experiências de vida, com seus pacientes e supervisionandos e em seus estudos. As contribuições de Heidegger foram decisivas para a construção de uma ciência do cuidado humano “amparada numa fundamentação mais humana e mais correspondente ao Dasein (*Daseinsgemäss*) da medicina” (Boss, 1994, p. xxx). Boss acrescenta ‘Psicologia’ ao título do livro na segunda edição americana, surpreso com a boa recepção do livro nos Estados Unidos entre psicoterapeutas não médicos, revelando seu pressuposto de que os cuidadores da alma humana seriam os médicos (Stadlen, 2005; Groth, 2020).

No prefácio a essa edição, escrito em 1974, ele se explica:

O título da primeira edição, como se vê, falhou na expressão da intenção original do autor; parecia indicar que o livro só conseguiria ser compreendido por fisiologistas. Eu presumi muito apressadamente que todo mundo reconheceria uma fundamentação da medicina baseada na natureza humana como, necessariamente, uma fundamentação da psicologia e da sociologia (Boss, 1994, p. xxv).

Os manuscritos do livro eram frequentemente revisados por Heidegger e ele chegou a reescrever longo trechos. Quando o livro ficou pronto, em 1967, Heidegger sugeriu a Boss que aguardasse para publicá-lo. Nas palavras do filósofo, “Ele deveria ser o testamento de todo o trabalho prático-teórico de sua vida” (carta de 29/12/1967, em Boss, 2001, p. 294). De fato, Boss publica *Grundriss der Medizin (Fundamentos da Medicina)* em 1971.

## Considerações Finais

Boss continuou escrevendo artigos e participando de congressos até os anos 1980. Fundou a primeira sociedade de Daseinsanalyse (*Internationale Gesellschaft für Daseinsanalyse*), em Zurique, em 1971. A primeira fora da Suíça foi fundada também por ele no Brasil, em 1974, intitulada Associação Brasileira de Análise e Terapia Existencial-Daseinsanalyse. Em 1990, faleceu em Zollikon.

A obra de Medard Boss continua conhecida apenas por públicos restritos e categorizada como uma abordagem humanista, o que oculta a busca instigante por uma compreensão do humano que orientou sua vida e sua obra. Espero que esta apresentação biográfica estimule mais pesquisas sobre sua obra e reverbere em mais ‘aplicações’ nas ciências da saúde humana. O apogeu da obra de Medard Boss, no período de fecundos diálogos com Martin Heidegger, eu apresentarei e discutirei em artigos futuros.



## Referências

- Berrios, G. B. (2011) Eugen Bleuler's Place in the History of Psychiatry. *Schizophrenia Bulletin*, 37(6), 1095–1098. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbr132>
- Binswanger, L. (1963) Freud's conception of man in the light of anthropology. In: Needleman, J. (Ed.) *Being in the world: Selected papers on Ludwig Binswanger*. New York: Basic Books, Inc.
- Binswanger, L. (2013) Função vital e história de vida interior. *Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise* (p. 139-176). 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Binswanger, L. (2019) Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na psiquiatria. *Psicoterapia e análise existencial* (p. 53-90). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Boss, M. (1949) *Meaning and content of sexual perversions - A Daseinsanalytic approach to the psychopathology of the phenomenon of love*. New York: Grune & Stratton.
- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis & Daseinsanalysis*. New York: Basic Books.
- Boss, M. (1965) *A Psychiatrist Discovers India*. London: Oswald Wolff.
- Boss, M. (1958) The Role of psychotherapy in schizophrenia. *Indian Journal of Psychiatry*, 1(1), p. 1-9.
- Boss, M. (1977) O modo-de-ser-esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 3, p. 5-28. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse.
- Boss, M. (1979) *Na Noite passada eu sonhei*. São Paulo: Summus.
- Boss, M. (1981) O Médico e a Morte. *Angústia, culpa e libertação – Ensaios de psicanálise existencial* (3ª ed.). São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Boss, M. (1994) *Existential Foundations of Medicine & Psychology*. Northvale, New Jersey; London: James Aronson Inc.
- Boss, M. (1997) Encontro com Boss. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 1,2 e 4, p. 5-21. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse.
- Boss, M. (1999) O caso da Dra. Cobling. *Natureza humana*, 1(1), 139-173. Recuperado em 17 de setembro de 2024, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24301999000100008&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000100008&lng=pt&tlng=pt)
- Boss, M. (2001) (Ed.) *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC / Petrópolis, RJ: Vozes.
- Boss, M. (2019) A Memoir. (Groth, M. Trad.). *Existential Analysis* 30.1. Disponível em: <https://milesgroth.com/wp-content/uploads/2024/02/Medard-Boss-A-Memoir-2019.pdf>
- Carvalho, G. & Evangelista, P. (2022). A Daseinsanalyse de Medard Boss nos periódicos científicos brasileiros. *Memorandum*, 39, 1–22. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2022.35639>
- Cohn, H. W. (2002). *Heidegger and the roots of existential therapy*. London: Continuum.
- Dastur, F. & Cabestan, P. (2015) *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Evangelista, P. (2013) A daseinsanalyse de Medard Boss: Medicina e Psicologia mais correspondentes ao existir humano In: P. Evangelista (Org.). *Psicologia fenomenológico-existencial - Possibilidades da atitude clínica fenomenológica* (2ª ed., pp. 139-158). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Evangelista, P. (2015). Psicoterapia e psicopatologia daseinsanalíticas - articulações a partir de um caso clínico de perversão sexual. In A. M. Feijoo (Org.). *Situações clínicas I - Análise Fenomenológica de Discursos Clínicos* (1ª ed. pp. 225-238). Rio de Janeiro: IFEN.
- Freud, S. (2013). Cinco lições de psicanálise. *Obras Completas v. 9 - Observações sobre um caso de neurose obsessiva ("O homem dos ratos"), Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909 – 1910)*. São Paulo: Companhia das Letras. Original publicado em 1910.



- Groth, M. (2017). A Daseinanalyse de Martin Heidegger por Medard Boss. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 17, p. 189-203. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse.
- Groth, M. (2020) *Medard Boss and the Promise of Therapy – The Beginnings of Daseinsanalysis*. United Kingdom: Free Association Books.
- Groth, M. (2024). *Por que não, afinal? Uma introdução à Daseinsanalyse*. Belo Horizonte: Artesã.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes / Campinas: Unicamp.
- Holzhey-Kunz, A. (2018) *Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e seu tratamento*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Loparic, Z. (2002). Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza humana*, 4(2), p. 383-413. Recuperado de [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302002000200006](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200006) em 17 de setembro de 2024.
- Prado, M. (2017). Considerações sobre os Seminários de Zollikon: diálogo entre a filosofia e a medicina/psicologia. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 17, p. 39-56. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse.
- Ribeiro, C. (2015). O convite para a suspeita filosófica: notas sobre o ensinamento heideggeriano nos Seminários de Zollikon. *Especiaria: Cadernos De Ciências Humanas*, 13(24), 63. Recuperado de <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/70>
- Sodelli, M., Sodelli-Teodoro, A. Visitando os “Seminários de Zollikon”: novos fundamentos para a psicoterapia fenomenológica. *Psicologia Revista*, 20(2), 245-272. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/10343/7722> em 17 de setembro de 2019.
- St. Gallen. (2024, 6 de agosto) Wikipedia. [https://en.wikipedia.org/wiki/St.\\_Gallen#cite\\_note-6](https://en.wikipedia.org/wiki/St._Gallen#cite_note-6)
- Stadlen, A. (2005). Medical Daseinsanalysis. *Existential Analysis* 16.1. Recuperado de <https://anthonystadlen.blogspot.com/p/medicaldaseinsanalysis-anthonystadlen-i.html> em 17 de setembro de 2024.
- Yamaguti, A. (2024). Da autoilusão transferencial à co-habitação existencial: aproximações acerca da função protetiva do amor entre as terapias daseinsanalíticas de Medard Boss e Alice Holzhey-Kunz. 2024. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia: Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024. Recuperado de: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/41294> em 1 de abril de 2025.

Recebido em 17.09.2024 – Primeira Decisão Editorial em 25.03.2025 – Aceito em 10.04.2025



# GÊNERO, SAÚDE MENTAL E INSTITUIÇÃO PSIQUIÁTRICA NA OBRA DE FRANCA ONGARO BASAGLIA

10.62506/phs.v6i33.268

Gender, mental health, and psychiatric institution in the work of Franca  
Ongaro Basaglia

Género, salud mental e institución psiquiátrica en la obra de Franca Ongaro  
Basaglia

CAMILA MUHL <sup>1</sup>

JASMINE SILVA SARAIVA <sup>2</sup>

MARIANA BACCULE BRANDÃO <sup>3</sup>

MARINA ZMINKO KURCHAIDT <sup>4</sup>

**Resumo:** Franca Ongaro Basaglia foi uma das líderes do movimento de desinstitucionalização dos pacientes psiquiátricos na Itália, conhecido como Psiquiatria Democrática, e que foi uma das principais influências para o modelo de Atenção Psicossocial brasileiro com seus Centros de Atenção Psicossocial. Haja vista o impacto da produção intelectual e atuação política para o cenário da saúde mental no Brasil, destaca-se o fato de que Franca é ainda desconhecida pelo público nacional, ficando à sombra do seu companheiro Franco Basaglia. Este artigo tem como objetivo apresentar e discutir a obra de Franca Ongaro Basaglia a partir do livro “Mujer, Locura y Sociedad”, passando por três temas centrais nesta produção: a instituição psiquiátrica, a compreensão de gênero e a saúde mental da mulher. Como reflexão, a partir do caso de Franca, discute-se o apagamento epistêmico das mulheres como autoras de ciência e a constituição da autoridade científica.

**Palavras-chave:** Desinstitucionalização; Mulher; Psiquiatria Democrática.

**Abstract:** Franca Ongaro Basaglia was one of the leaders of the de-institutionalization movement for psychiatric patients in Italy, known as Democratic Psychiatry, and she was a major influence on the Brazilian model of Psychosocial Care with its Psychosocial Care Centers. Given the impact of her intellectual production and political action on the mental health landscape in Brazil, it is noteworthy that Franca remains largely unknown to the national public, overshadowed by her partner Franco Basaglia. This article aims to present and discuss the work of Franca Ongaro Basaglia based on the book *Mujer, Locura y Sociedad*, focusing on three central themes in her production: the psychiatric institution, the understanding of gender, and women's mental health. As a reflection, based on Franca's case, the article discusses the epistemic erasure of women as authors of science and the constitution of scientific authority.

**Keywords:** De-institutionalization; Woman; Democratic Psychiatry.

**Resumen:** Franca Ongaro Basaglia fue una de las líderes del movimiento de desinstitucionalización de los pacientes psiquiátricos en Italia, conocido como Psiquiatria Democrática, y que fue una de las principales influencias para el modelo de Atención Psicosocial brasileño con sus Centros de Atención Psicosocial. A la vista del impacto de su producción intelectual y su actuación política en el escenario de la salud mental en Brasil, destaca el hecho de que Franca sigue siendo desconocida para el público nacional, quedando a la sombra de su compañero Franco Basaglia. Este artículo tiene como objetivo presentar y discutir la obra de Franca Ongaro Basaglia a partir del libro *Mujer, Locura y Sociedad*, abordando tres temas centrales en esta producción: la institución psiquiátrica, la comprensión de género y la salud mental de la mujer. Como reflexión, a partir del caso de Franca, se discute el borrado epistémico de las mujeres como autoras de ciencia y la constitución de la autoridad científica.

**Palabras clave:** Desinstitucionalización; Mujer; Psiquiatria Democrática.

<sup>1</sup> Fae Centro Universitário, Curitiba, Brasil. Email: came.muhl@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4054-6035>.

<sup>2</sup> Fae Centro Universitário, Curitiba, Brasil. Email: jasmynesaraiva.psi@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1579-0813>

<sup>3</sup> Fae Centro Universitário, Curitiba, Brasil. Email: marianabrandao.psyco@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-8691-1145>

<sup>4</sup> Fae Centro Universitário, Curitiba, Brasil. Email: zk.marina@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0212-3234>





## Introdução

A voz da ciência não é uma voz neutra, ela possui cor, classe, gênero, idade, cultura, etnia, geografia. Essa afirmação pode ser desdobrada em duas direções: Quem é o objeto da ciência, aquele que importa e por isso é colocado no centro dos estudos? A outra é: quem produz a ciência, que consegue concluir o treinamento formal como cientista e ocupar os não tão vastos cargos em pesquisa e divulgação científica? Neste texto, nossa preocupação está em responder à segunda pergunta, indo ao encontro do argumento de Anderson (2023) de que as concepções e práticas dominantes de atribuição, aquisição e justificação do conhecimento são desvantajosas para as mulheres e outros grupos subordinados.

A tradição da ciência moderna, aquela baseada numa ciência natural e que acaba sendo imitada pelas ciências humanas nascentes, cria um modelo explicativo baseado em causalidade e criação de leis gerais para os fenômenos. Para esse empreendimento funcionar, era preciso que o pesquisador se armasse da sua racionalidade, objetividade e neutralidade, e por mais que essa fórmula já tivesse sido exaustivamente criticada desde Dilthey (2008/1984), ainda há um resíduo desse pensamento no que diz respeito ao estatuto de cientificidade.

O que a princípio parece uma discussão exclusivamente epistemológica tem mais nuances quando pensamos no que significa excluir qualquer rastro de subjetividade da ciência, conforme as problematizações de Danila Suarez Tomé:

O problema subjacente a essa ideia supostamente neutra é que ao longo da história foi estabelecida a crença de que os homens são capazes de se distanciar de seus objetos de estudo para gerar julgamentos que não são alterados por suas emoções, enquanto as mulheres são seres primariamente emocionais, a quem lhes custa, ou é impossível, fazer julgamentos objetivos (Tomé, 2016, p.77, tradução nossa).

Anderson (2023) reflete sobre como a localização social da pessoa reflete o que ela sabe, dentro da concepção de conhecimento situado. A localização social fala da *identidade social* que lhe é atribuída a partir do gênero, raça, orientação sexual, classe, relação de parentesco, trans/cisgeneridade, entre outros; e *relações sociais* que são afetadas por essas identidades, ao prescreverem diferentes virtudes, hábitos, emoções e habilidades que se pensam apropriadas para esses papéis.

Destarte, ao recortarmos a identidade social e as relações sociais das mulheres dentro da ciência, percebemos que

as práticas dominantes de conhecimento são desvantajosas para as mulheres ao (1) excluí-las das investigações, (2) negar-lhes autoridade epistêmica, (3) rebaixarem o estilo cognitivo “feminino”, (4) produzirem teorias sobre mulheres que as representam como inferiores, ou significativas apenas das maneiras em que elas servem aos interesses masculinos, (5) produzirem teorias sobre os fenômenos sociais que tornam as atividades e interesses das mulheres, ou a relação de poder entre os gêneros, invisível e (6) produzirem conhecimento que não é útil para pessoas em posições subordinadas, ou que reforcem a hierarquia de gênero ou outras hierarquias sociais (Anderson, 2023, p.46).

Retomando o argumento de Tomé (2016), as ciências consideradas como universais não levam em conta a experiência feminina, o que debilita a própria capacidade explicativa da ciência. Essa compreensão parte da ideia de que o conhecimento é situado: “[...] o mesmo objeto ou questão pode ser compreendido de diferentes maneiras de acordo com as diferentes relações que o sujeito cognoscente mantém com o referido objeto ou questão” (Tomé, 2016, p. 81, tradução nossa). Nesse sentido, incrementar diferentes vozes fazendo ciência é uma maneira de incrementar a própria ciência. Um desafio então é lançado à ciência, segundo Sara Ahmed (2022): o de fazer teoria a partir da descrição do seu lugar no mundo, ou, no caso das mulheres, de um não-lugar no mundo, desestabilizando o construto do universal e de que as ideias só são originadas em corpos masculinos.

Tendo esclarecido nosso debate epistemológico de base, passemos agora para o objetivo específico deste artigo que é analisar a obra *Mujer, Locura y Sociedad*, esmiuçando seus principais argumentos, e por conseguinte, intentamos também apresentar a obra de Franca Ongaro Basaglia ao público brasileiro diante do apagamento de gênero que esta sofreu na introdução do pensamento da Psiquiatria Democrática Italiana em nosso país. Esse movimento, que foi uma das bases da Reforma Psiquiátrica Brasileira (Amarante, 2007; Puchivailo, Silva & Holanda, 2013), tomou forma no rosto de Franco Basaglia, que inclusive esteve no Brasil proferindo uma série de palestras sobre a instituição psiquiátrica (Basaglia, 1979). Todavia, como afirma Amarante (2022), Franca foi uma ativista política com protagonismo destacado em todo o processo da Reforma



Psiquiátrica Italiana.

Franca e Franco eram casados e idealizaram juntos, teórica e politicamente, as ações que deram origem à Lei 180 de 1978 na Itália, que reorganiza a internação psiquiátrica no país, mas a lei ficou conhecida como Lei Basaglia, em homenagem a Franco (Amarante, 2007; 2022). Outra faceta deste apagamento está no impacto científico das suas obras. Uma busca no Google Acadêmico<sup>1</sup>, com restrição para resultados para português/Brasil, com o nome “Franco Basaglia”, traz 5.090 resultados, incluindo artigos, capítulos de livro e monografias de pesquisadores brasileiros dedicados à sua obra (Amarante, 1994; Kantorski et al, 2021; Perotti, Holanda & Mariotti, 2021). Quando repetimos a busca com os termos “Franca Basaglia”, surgem 155 resultados e, com os termos “Franca Ongaro Basaglia”, apenas 63 resultados.

Na publicação argentina do livro “*La salud mental en China*” de Gregorio Bermann (2020), obra traduzida e prefaciada em italiano por Franca, o prefácio de sua autoria (Ongaro Basaglia, 2022) foi atribuído a Franco e apenas anos depois foi publicada uma versão corrigida, com a atribuição correta sobre a autoria. Paulo Amarante, um estudioso da obra do casal Basaglia, relata sua experiência com o apagamento de Franca:

Apesar de toda a importância e toda a singularidade da contribuição de Franca, não se pode negar que ela permaneceu relativamente invisibilizada. Talvez como consequência da marcada tradição patriarcal da nossa cultura. Quicá, em parte, a coincidência de ter o mesmo nome do seu reconhecido e carismático companheiro influenciou um pouco nesse silenciamento ou apagamento social que se formou sobre ela. Em um livro que publicamos logo depois que Franca esteve no Brasil a nosso convite, tivemos que revisar todo o texto com muito cuidado, pois a revisora gramatical (uma mulher) substituiu o nome de Franca pelo de Franco (Amarante, 2022, p. 01, tradução nossa).

O presente artigo, assim, dedica-se a Franca Ongaro Basaglia, com o objetivo de pensar sua contribuição para o campo da saúde mental. Para tal, optamos por analisar a coletânea de textos intitulada *Mujer, Locura y Sociedad*, que coloca a questão da loucura como centro do debate e por ser uma coletânea nos permite dialogar com enquadramentos e momentos distintos da sua produção. Não foram localizadas traduções em português para esse texto, de forma que se trabalhou com a versão de tradução mexicana de 1987 (1ª edição de 1983), feita por Ana María Magaldi e Clara Kielack através da Universidad Autónoma de Puebla. Começaremos o artigo apresentando a biografia de Franca e na sequência apresentaremos os conteúdos analisados seguindo a sequência do sumário da obra: compreensão de gênero, a saúde mental da mulher e a instituição psiquiátrica.

## A trajetória de Franca Ongaro Basaglia

Apresentaremos a trajetória de vida de Franca a partir do seu verbete no Dicionário Bibliográfico de Italianos organizado pelo Instituto da Enciclopédia Italiana fundado por Giovanni Treccani. O texto foi escrito por Maria Grazia Giannichedda e data de 2016.

Franca Ongaro nasceu em Veneza em 5 de setembro de 1928, a segunda de quatro filhos, filha de Carolina e Agostino. O pai faleceu quando Franca estava no último ano da escola e ela precisou abandonar o sonho de cursar a universidade e passou a trabalhar como secretária em uma empresa de sistemas elétricos. Foi nessa época da sua vida que ela é apresentada a Franco Basaglia por intermédio de seu irmão mais velho que conhecia Franco pelas suas atividades políticas compartilhadas (Giannichedda, 2016).

Franca e Franco se casaram em 1953 e tiveram dois filhos: Enrico e Alberta. Nos primeiros anos do casamento, Franco trabalhava como assistente na clínica neuropsiquiátrica da Universidade de Pádua, enquanto Franca cuidava da casa e dos filhos. Todavia, Franca não queria ficar restrita à vida privada, ainda mais diante do solo fértil de mudanças sociais que permeava a Itália naquele momento (Giannichedda, 2016).

Motivada pelos próprios interesses, como a literatura, e aqueles que ela compartilha com o companheiro, como a filosofia e a psiquiatria fenomenológica, Franca coloca as mãos à obra e começa a produzir: contos infantis, adaptações de romances, traduções de obras para o italiano. Entre as obras traduzidas por Franca, está o livro *Asylums* de Erving Goffman, referência para aqueles que estudam a instituição psiquiátrica e à qual o público italiano teve acesso pelo trabalho de Franca (Giannichedda, 2016).

Em 1961, ocorre um ponto de virada para o casal Basaglia quando Franco assume a direção do hospital psiquiátrico de Gorizia. Franca se comprometeu pessoalmente com o trabalho de transformação do hospital, atuando como voluntária e participando das assembleias gerais. Quando Basaglia se demitiu de Gorizia (1968), ela não o seguiu para Parma e Trieste. A partir de 1969, Franca permanece morando na casa de Veneza com seus filhos adolescentes, recebendo a visita do marido nos finais de semana (Giannichedda, 2016).

Neste momento, a vida de Franca já está completamente atrelada ao movimento de desinstitucionalização, de modo que sua produção intelectual e atuação política giram em torno destas discussões. Franca foi uma das fundadoras da Associação de Psiquiatria Democrática e da Rede Internacional de Psiquiatria Alternativa. Colaborou com a criação do Programa de Epidemiologia e Prevenção de Doenças Mentais do Conselho Nacional de Pesquisa (CNR). E entre 1972 e 1977 dirigiu o Centro Internacional de Estudos e Pesquisa Crítica de Instituições com sede em Veneza (Giannichedda, 2016).

<sup>1</sup> Pesquisa realizada em 17 de julho de 2023.



Nos anos em que foram companheiros, Franca e Franco também compartilharam o fazer intelectual. Giannichedda (2016) afirma que é impossível, além de estéril, tentar distinguir as contribuições de um e de outro para os livros e ensaios concebidos e assinados em conjunto pelo casal, além de outras produções junto aos colaboradores do movimento de desinstitucionalização. Franca, inclusive, defende a ligação entre seu trabalho e os contextos em que se desenrolavam as questões que ela pesquisou e escreveu, apontando para o quanto coletivo foram os esforços para fundamentar teoricamente a Psiquiatria Democrática Italiana.

Mesmo após a morte de Franco em 1980, Franca manteve contato constante com serviços públicos e movimentos sociais, trabalhou na formação de operadores, apoiou associações familiares e de usuários, participou incansavelmente de conferências, debates e reuniões, e atuou no senado italiano de 1983 a 1992. Ela foi eleita para dois mandatos, integrando a Comissão de Saúde, e atuou para fazer avançar a reforma psiquiátrica italiana que havia tomado forma na Lei 180 de 1978 (Giannichedda, 2016).

Em 2001, Franca recebe o título honorário em Ciências Políticas pela Universidade de Sassari, localizada na ilha da Sardenha, na Itália. Franca Ongaro faleceu em sua casa em Veneza, no dia 13 de janeiro de 2005 (Giannichedda, 2016).

## O gênero e suas implicações

Para o desenvolvimento deste artigo, passaremos pelo livro *Mujer, Locura y Sociedad*, capítulo a capítulo, apresentando as principais ideias. Ongaro Basaglia (1987) inicia a obra com o texto “Mujer, Sociedad y Política”, refletindo sobre um artigo que havia escrito em 1968 sobre as dificuldades colocadas pela relação privada mulher-homem. O momento político italiano, acompanhado por alguns outros países ocidentais, era de vésperas de revolução e inspirava na autora suspeitas de que, mesmo diante de uma hipotética nova dimensão, a mulher ainda tinha que se reduzir a “preparar o leite quente para os revolucionários”. A italiana apontou, então, que o privado é o lugar em que a mulher, ainda que se encontre comprometida com a mesma luta que o homem, tem que pagar o preço também do compromisso político deste homem, que continua exigindo dela compreensão pela dureza de sua própria vida e de sua própria luta.

A autora questionava-se se seria de fato somente privada, subjetiva e individualista, como se posicionava naquele momento o pensamento dominante, a exigência de uma mulher de ser incluída entre os novos sujeitos, ou, então, se não era mais do mesmo, uma defesa patriarcal frente à pretensão da mulher por se localizar de maneira diferente, diante da sua exigência de coerência entre o que se faz e o que se diz, entre a “revolucionaridade” de um discurso e da imobilização da prática. Ongaro Basaglia estava criticando a parte da esquerda que não deu crédito ao movimento de liberação da mulher e que demonstrava, uma vez mais, que importava tão somente o discurso sobre esta liberação, a partir de um ponto de vista ideológico, mas não frente à sua realidade concreta (Ongaro Basaglia, 1987).

Esta esquerda taxava as vozes das mulheres que falaram de sua realidade e de sua opressão de individualistas e burguesas. A própria autora confessa que ficava incerta, perplexa e questionava, ciente de seus privilégios de classe, a validade do que pensava e escrevia (Ongaro Basaglia, 1987). Mas, compreendeu que estes movimentos não enquadravam a libertação das mulheres na luta de classes e que ela deveria partir, então, do lugar compartilhado de opressão vivida por todas as mulheres.

Percebemos, assim, a centralidade do público e do privado nas discussões aventadas pela italiana, tema muito explorado dentro dos estudos de gênero (Lamoureux, 2009). Se a revolução pretendida não transformava os homens revolucionários em seus planos pessoal e privado, então, tratava-se de uma revolução apenas no discurso, já que não alterava a natureza da opressão contra a qual se lutava. E este é, para Ongaro Basaglia (1987), um ponto crucial na luta de libertação feminista, pois, quando a mulher começa a exigir uma existência como sujeito histórico-social, vê-se obrigada a romper com todos os velhos equilíbrios, colocando em discussão cada nível de opressão, privado e público, individual e social, que não podem mais se falsificar como incapacidade natural feminina. Kanoussi (1987), refletindo sobre as proposições de Franca, afirma que é a aparição da mulher-sujeito que vai permitir a ruptura das relações históricas entre público e privado.

Portanto, Ongaro Basaglia (1987) é adepta de um questionamento radical - que vai até à raiz -, que obriga que o sujeito confronte sua própria prática com a do outro, uma prática cotidiana em que os elementos naturais e culturais, individuais e sociais são indissolúveis. A verdadeira liberação feminina somente poderá existir em um mundo liberto da opressão e da exploração como regras de vida. Esta posição da autora mostra-se absolutamente atual, como ainda entoam mulheres em manifestações pelo mundo: “a revolução será feminista ou não será”.

O outro problema central da questão feminina para a autora é o corpo com o qual a mulher tem sido identificada - um corpo diverso do corpo masculino e com uma estreita relação com a natureza. Este corpo, dentro desta perspectiva, carrega consigo prisões naturais e culturais: a concepção, a maternidade, o aborto, a sexualidade, o lesbianismo, a violação e o estupro. A mulher não pode prescindir destes temas para enfrentar tudo aquilo que se refere à paridade de direitos no trabalho, no *status* social e no pertencimento a uma classe (Ongaro Basaglia, 1987).

Kanoussi (1967) relembra como o corpo é tema inicial para a luta feminista, assim como aparece como central na obra de Franca, em que a opressão é resultado da identificação mulher-natureza, diverso-desigual,



diverso-inferior. A proposição de Franca é que a luta das mulheres por direitos deve enfrentar “primeiro o que as impede de exercer esses direitos: a ideologia, a legislação, a vida cotidiana e a vida social em todos os tempos e lugares que reflete esta equação diversa = inferior” (Kanoussi, 1967, p.84, tradução nossa).

Assim, para Ongaro Basaglia, se as dificuldades para se expressar e ser reconhecida como pessoa e membro ativo da vida social estão essencialmente vinculadas a seu ser mulher e a sua função natural, o corpo é a realidade da qual se deve partir e a primeira realidade a que se deve enfrentar. A autora frisa que, claro, o homem também tem um corpo do qual é prisioneiro, no entanto, sua luta de libertação não está centrada em sua sexualidade nem dela depende (com exceção dos homens homossexuais, já que sua exclusão tem caráter sexual), pois sua sexualidade já foi identificada *a priori* com o poder, com a potência, com o domínio, e não é desse poder de dominação do qual os homens querem se libertar:

O corpo do homem é, por definição, forte, prepotente, cheio de necessidades cuja satisfação não pode ser adiada, ocupa todo o espaço que encontra, está livre de vínculos naturais salvo os da doença e da morte. É um corpo que lhe serve – e se supõe que sirva – como instrumento de luta contra a natureza, como instrumento de construção de uma vida que lhe corresponda, comprometido com a ação, o tempo, o pensamento (Ongaro Basaglia, 1987, p.16, tradução nossa).

O que pontua Ongaro Basaglia é que, enquanto a potência e o domínio são tidos como naturais e históricos no homem, são naturais e históricas na mulher a passividade e a fraqueza. E esta diversidade natural entre os corpos masculino e feminino foi culturalmente traduzida como desigualdade histórica. O corpo, cuja desigualdade natural foi convertida para desigualdade social, é o problema número um e é o que aprisiona todas as mulheres em uma única categoria, pois a inferioridade e a invalidação da mulher estão ligadas à sua natureza, algo da qual elas não podem transcender, enquanto os homens transcenderiam por sua racionalidade.

O corpo é entendido pela autora como uma prisão na qual as mulheres estão presas, da qual não podem prescindir e nem anular. Aqui, então, localiza-se mais um ponto crucial na obra de Ongaro Basaglia: discutir este processo significa discutir a lógica sobre a qual se funda a nossa cultura, que sempre utilizou dos elementos naturais para legitimação do poder.

Dentro desta lógica, nunca houve reciprocidade entre as necessidades do homem e da mulher. Estabeleceu-se desde sempre que a mulher não existia: se a mulher foi definida como fraca e incapaz por natureza, é automático deduzir que sua felicidade consistia em suprir as necessidades do homem a que amava. Não importava que, para isso, tivesse que renunciar a um “eu” que não devia ser afirmado. (Ongaro Basaglia, 1987).

No entanto, nunca existiu uma ausência tão presente, necessária e indispensável quanto sistematicamente negada. Quando uma mulher rejeita esta posição e conquista-se a ela própria, tal conquista soa aos homens como uma ameaça para sua própria identidade, como perda de algo que lhe pertencia. Para Ongaro Basaglia (1987), toda força e espaço que a mulher adquira para ser igual é vivida pelo homem como uma ameaça de ser invadido, expropriado, castrado.

A autora considera um desafio nos fazermos entender: o que a mulher busca é existir, preencher um vazio que tem durado tempo demais e que agora tem pressa de ocupar. A reação desencadeada a partir disso, do homem continuar levando ao nível da reivindicação individual o que quer ser um movimento de liberação social é a marca de como ele está prisioneiro de uma cultura na qual a sua própria existência está garantida pela ausência do outro (Ongaro Basaglia, 1987).

## A saúde mental da mulher

Na sequência, Ongaro Basaglia (1987) apresenta o segundo capítulo intitulado “*La Mujer y la Locura*”, o qual aborda a relação entre a opressão social e a manifestação da loucura pelas mulheres em uma sociedade patriarcal que contribui significativamente para o desenvolvimento e a imposição de papéis restritivos e expectativas limitadoras. Analisando como esta opressão pode ser econômica e culturalmente vivenciada pelas mulheres, a autora também destaca conceitos que podem abranger tais papéis impostos.

No texto, Ongaro Basaglia (1987) introduz o gênero como *primeiro nível de opressão*, o que descreve a forma mais comum e fundamental de opressão que as mulheres sofrem na sociedade. Ela argumenta que esse primeiro nível de opressão está enraizado nas estruturas patriarcais que limitam e escrevem o papel das mulheres, tanto no âmbito social quanto no individual. Explora também como essa opressão pode-se manifestar de diversas maneiras, desde expectativas culturais até em normas de comportamento de gênero pré-determinadas. Ao apresentar esse primeiro nível, a autora buscava sensibilizar para a necessidade de uma análise crítica das estruturas sociais que perpetuam injustiças direcionadas ao gênero feminino. Apresenta, então, que a libertação dessas opressões começa com a conscientização e pela desnaturalização dessas mesmas normas, o que permitiria assim um espaço maior de autodeterminação e a igualdade de oportunidades (Ongaro Basaglia, 1987).

A partir disso, Ongaro Basaglia (1987) apresenta um conceito motriz da sua obra: a concepção da mulher como “natureza”<sup>2</sup>, que reflete uma condição paradoxal, pois, embora seja percebida como parte inerente

<sup>2</sup> A redução das mulheres à sua caracterização enquanto natureza como uma forma de manter a posição subalterna é semelhante àquele





e natural da ordem social, essa mesma concepção, na verdade, é uma construção cultural meticulosamente planejada e limitada pelas normas e valores patriarcais. Nesse sentido, as mulheres são posicionadas dentro de um espaço já pré-determinado pela cultura dominante, onde suas expressões individuais são moldadas e controladas de acordo com as expectativas do patriarcado.

A crítica dessa visão vem ao destacar como o gênero feminino é frequentemente confiado a papéis e comportamentos típicos que servem aos interesses do gênero masculino, o que limita sua liberdade de desenvolver uma própria identidade autêntica. Ao serem tratadas como uma “natureza fabricada”, Ongaro Basaglia (1987) aborda como as mulheres são despojadas de sua capacidade de agir como sujeitos autônomos e são frequentemente instrumentalizadas para servir aos desejos dos outros, especialmente dos homens com quem mantêm algum tipo de relação.

Essa construção cultural não apenas reforça estereótipos restritivos e injustos, mas também perpetua desigualdades profundas ao marginalizar as contribuições das mulheres e assim limitar seu acesso a espaços que deveriam ser considerados comuns. Consequentemente, Ongaro Basaglia (1987) discute o conceito de “*contra natureza*” em que as mulheres são frequentemente vistas quando desafiam ou não se conformam aos papéis tradicionais de gênero estabelecidos pela sociedade patriarcal. Isso pode incluir mulheres que buscam independência, igualdade, ou que questionam as expectativas tradicionais de submissão e cuidado.

Para Ongaro Basaglia (1987), a noção de “antinaturalidade” aparece quando as mulheres decidem conscientemente não seguir as normas impostas pela sociedade patriarcal. Fazendo com que essa escolha de desafiar o status quo seja frequentemente vista como uma afronta às convicções sociais que sustentam a desigualdade de gênero. Ao optarem por não se conformar com os papéis e comportamentos esperados, as mulheres são rotuladas como “antinaturais”, o que reflete uma tentativa de reprimir qualquer forma de expressão feminina que não se alinhe com as normas predefinidas de feminilidade aceitável.

As mulheres “antinaturais” são vistas como “perigosas” diante do medo de que sua resistência às normas sociais tradicionais possa inspirar outras a questionar e desafiar o sistema patriarcal mais amplamente. Além disso, as mulheres que desafiam as normas de gênero, muitas vezes, são mal compreendidas como querendo “ser homens”, uma visão que reduz suas lutas por igualdade a uma tentativa de imitar ou assumir características masculinas. Essa interpretação ignora a diversidade de experiências femininas e a variedade de formas legítimas de expressão de gênero além da dicotomia tradicional masculino-feminino.

Em seus estudos, Ongaro Basaglia (1987) discute como a posição social das mulheres frequentemente as coloca no que ela classifica como “ausência de poder”, o que consequentemente as torna vistas como “fracas” dentro das estruturas de opressão patriarcal. Essa falta de poder não é apenas uma questão de acesso limitado a recursos e oportunidades, mas também se refere à maneira como as mulheres são marginalizadas e subjugadas em muitos aspectos da vida social, política e econômica, e, por consequência, limitando o acesso das mulheres em participação plena na vida pública e, também, privada. Essa posição de subalternidade não apenas anula a capacidade das mulheres de exercer influência e controle sobre suas vidas, mas também perpetua a percepção de que sua contribuição e perspectivas são menos importantes ou menos válidas.

A mulher vem sendo frequentemente vista, segundo Ongaro Basaglia (1987), como “corpo e propriedade dos homens”. Esta visão historicamente enraizada é perpetuada como uma dinâmica desigual de poder, onde o corpo feminino é, frequentemente, objeto de controle e exploração por parte dos homens. Esta ideia relega a um papel de subordinação, onde sua existência é definida em termos de sua relação com o homem. Discute-se, então, como as estruturas patriarcais conformam a mulher a objeto, em vez de sujeito. Essa distinção é crucial: enquanto os homens são vistos como sujeitos autônomos, capazes de agir, decidir e moldar seu próprio destino, as mulheres são frequentemente tratadas como objetos passivos, cujo valor é determinado pela sua utilidade para os homens ou pela sua conformidade com as expectativas sociais. Essa visão de objeto reduz as mulheres a papéis de servidão, ornamento ou simplesmente como meio para alcançar os desejos e necessidades masculinas. Ongaro Basaglia (1987) argumentava que essa falta de reconhecimento da plena subjetividade das mulheres perpetua a desigualdade de gênero e limita suas oportunidades de desenvolvimento pessoal, autonomia e realização.

Desafiar a representação das mulheres como objetos para Ongaro Basaglia (1987) é fundamental para que, assim, possa-se promover uma sociedade em que há o reconhecimento e a valorização das mulheres enquanto sujeitos de direitos e capazes de tomada de decisão sobre as suas próprias vidas e de contribuir em todos os aspectos na sociedade. Ao serem vistas como objetos, as mulheres enfrentam constantemente barreiras sistemáticas que as mantêm em posições de dependência e submissão, privadas de oportunidades educacionais, profissionais e políticas. Além de toda a violência que este olhar perpetua, na exploração e no abuso tanto físico quanto emocional a estas mulheres.

Um conceito-chave apresentado por Ongaro Basaglia (1987) neste capítulo é de corpo-para-os-outros, que se refere à maneira como o corpo da mulher é constantemente visto e utilizado não como um sujeito autônomo e com própria identidade, mas sim como um objeto, como comentado anteriormente, para servir os interesses e expectativas dos outros, numa compreensão reducionista do corpo feminino. Na sequência, é apresentado o conceito “ser-para-os-outros” que se refere à condição na qual as mulheres são frequentemente

---

processo descrito por Fanon (1952/2020) que também reduz as pessoas negras a uma existência biológica, apenas enquanto corpo e não como mente, que é mais valorizada socialmente, e assim podem ser estereotipadas na imagem do primitivo.





colocadas em uma posição de existência voltada principalmente para atender às necessidades e expectativas dos outros, em detrimento de sua própria autonomia e bem-estar pessoal. Os conceitos de “mulher-corpo-para-outros” e “mulher-sustento-para-outros” são explorados por Ongaro Basaglia (1987) para demonstrar como as mulheres são relegadas a papéis de servidão e subordinação dentro da estrutura patriarcal.

O conceito mulher-corpo-para-outros refere-se à visão do corpo feminino como um objeto para o prazer e a utilidade dos outros, principalmente dos homens. Na sociedade patriarcal, o corpo das mulheres frequentemente é objetificado e reduzido a um papel de servir aos desejos e necessidades sexuais dos homens. Isso pode ser visto na representação sexualizada das mulheres na mídia, na publicidade e na cultura popular, onde seus corpos são explorados e comercializados sem consideração pela sua autonomia e/ou dignidade (Ongaro Basaglia, 1987).

Já o conceito mulher-sustento-para-outros aborda a expectativa de que as mulheres devem assumir a responsabilidade pelo cuidado e sustento dos outros, especialmente dentro do ambiente doméstico. Isso inclui não apenas o trabalho não remunerado de cuidar da casa e da família, mas também a carga emocional e física de garantir o bem-estar dos outros membros da família. As mulheres, muitas vezes, enfrentam uma pressão significativa para equilibrar essas responsabilidades com suas próprias aspirações e necessidades pessoais, resultando em um desequilíbrio de poder e autonomia (Ongaro Basaglia, 1987).

Esta discussão feita por Ongaro Basaglia é recuperada por Marcela Lagarde (2005) para a construção da sua tese de doutorado, defendida em 1989, onde constrói um quadro explicativo para pensar os estereótipos que enquadram a vida das mulheres através da figura dos cativos<sup>3</sup>, enquanto a obrigação de cumprir com o dever feminino do seu grupo, sem alternativas dialéticas. No cativo, o poder coloniza o corpo, a subjetividade, o tempo e o espaço das mulheres, que renunciam a si mesmas e passam a ter a vida ocupada por outros, numa relação de dependência vital.

Ongaro Basaglia (1987) também discute como as mulheres são colocadas na posição de serem mães sem o apoio emocional, físico ou psicológico necessário. Isso pode resultar em um conflito interno entre as expectativas sociais de maternidade e as capacidades individuais de cada mulher, que podem não se alinhar com esses ideais pré-estabelecidos. Ela aborda a dinâmica onde as mulheres são socializadas para desempenhar papéis de cuidado e responsabilidade desde jovens, muitas vezes sacrificando suas próprias necessidades e aspirações em prol dos outros. Essa socialização pode reforçar expectativas opressivas e limitar a autonomia das mulheres, perpetuando padrões de comportamento de suporte e cuidado. Essa discussão é feita sob a categoria explicativa mãe-sem-mãe, discutida a partir da ideia de “filhas-sem-mãe” de Phyllis Chesler<sup>4</sup>.

A autora critica como a sociedade impõe à mulher uma série de expectativas e limitações que se manifestam nos papéis de “Natureza”, “Corpo-para-os-Outros” e “Mãe-sem-Mãe”. Esses papéis não permitem alternativas significativas, forçando as mulheres a se conformarem a uma existência que muitas vezes as aliena de si mesmas e de suas necessidades individuais. A menopausa, por exemplo, é um momento particularmente crítico onde as mulheres podem sentir-se deslocadas e incompreendidas pela sociedade. Em vez de ser vista como uma fase de transição natural, na menopausa muitas mulheres são medicalizadas e taxadas como emocionalmente instáveis quando expressam insatisfação ou desejos de mudança (Ongaro Basaglia, 1987).

Ongaro Basaglia (1987) encerra o capítulo sobre a saúde mental das mulheres, destacando como a cultura e a história têm limitado as possibilidades de expressão e autonomia femininas. Ela argumenta que as mulheres são frequentemente colocadas em papéis de submissão e conformidade com normas patriarcais, o que as impede de explorar plenamente sua identidade e potencial individuais. Ongaro Basaglia propõe que é essencial compreender profundamente os contextos e as estruturas sociais que contribuem para o sofrimento psicológico das mulheres, em vez de simplesmente rotulá-las como doentes por não se conformarem às expectativas patriarcais. Ela desafia a percepção da “loucura” das mulheres como um estado natural ou individual, propondo uma análise crítica das condições sociais, culturais e históricas que perpetuam a opressão e a limitação das mulheres.

## A instituição psiquiátrica

Fechando a coletânea, Ongaro Basaglia (1987) apresenta o capítulo “Crítica de las instituciones psiquiátricas”, em que faz uma leitura sobre as mudanças na perspectiva sobre a loucura a partir da consolidação da racionalidade burguesa na sociedade. Essa é uma empreitada de recuperação da história da loucura, já desempenhada por outros autores (Foucault, 2008; 2017; Castel, 1991), mas que, em sua construção, a autora propõe como foco a forma como a história da loucura está entrelaçada com a história da razão, e que a separação entre o que é razão e o que é não-razão leva também à instituição do modo com que se lida com a loucura.

É apontado que, na história da sociedade, a evolução gradual dos valores, das crenças e das regras estabelecidas levou à primazia do juízo, daquilo que é racional. A separação do racional e do irracional, portanto, vem do avanço do conhecimento e da ciência, o que constrói uma visão da loucura como algo irracional e advindo dos pavores e misérias do humano. Estes, por sua vez, são “anulados através do suplício, da punição, da repressão, da autoridade, da ciência e do poder” (Ongaro Basaglia, 1987, p. 60, tradução nossa).

<sup>3</sup> Os cativos das mulheres descritos por Marcela Lagarde são a casa, o convento, o bordel, a prisão e o manicômio. Mais em: Kurchaidt, M. Z., Saraiva, J. S., Brandão, M. B., & Muhl, C. (2023). Duas Interpretações Sobre Loucura e Gênero: Franca Basaglia e Marcela Lagarde. *Caderno PAIC*. Recuperado de <https://cadernopaic.fae.edu/cadernopaic/article/view/541>

<sup>4</sup> O texto em questão de Phyllis Chesler citado diretamente por Ongaro Basaglia é *Women and Madness*, de 1972.



Nesse sentido, a totalidade do que é o humano, em sua completude de necessidades e desejos, engloba também a loucura. A loucura faz parte dessa totalidade e das misérias humanas, mas em um espaço de existência separado (Ongaro Basaglia, 1987). Em outro texto, Ongaro Basaglia (2022) aponta como lutar contra a própria doença é uma luta para apropriar-se de si mesmo, do próprio corpo, das suas responsabilidades, do seu futuro.

Ongaro Basaglia define que a “loucura é considerada como qualquer fenômeno até que todas as necessidades da coletividade adquiram a força de se expressar como perguntas que exigem respostas” (1987, p.60, tradução nossa). Assim, se misturam aspectos da não-razão, da loucura, do delírio, da violência, das crenças, dos rituais, e todas estas formas são unidas sob um julgamento de valor, sob a delimitação de pecado, bestialidade, erro, degeneração, desequilíbrio e vício. A autora afirma que não há direito de expressão por parte deste aspecto da humanidade, ele permanece silenciado.

Assim, a loucura não pode se expressar, pois está no âmbito da não-razão, enquanto a racionalidade burguesa estabelece que o que é da compreensão humana é aquilo que é lógico e dito sob a linguagem da racionalidade e do poder (Ongaro Basaglia, 1987). A linguagem da loucura é o delírio, e isso estabelece uma incomunicabilidade entre razão e loucura, já que a lógica de compreensão da racionalidade passa por outra linguagem. Com isso, é possível que a racionalidade tenha o domínio e poder sob a loucura, pois mesmo sua definição é dada a partir de uma linguagem que não a sua própria.

O poder da não-loucura sobre a loucura através do uso da linguagem é também tema do trabalho de Foucault. Em *A ordem do Discurso* (2012), o autor fala de como é construída a separação inegociável entre razão e loucura, de modo que o discurso do louco não pode circular, sendo sua palavra considerada nula, sem importância e sem validade. A separação operada também serve para elevar a razão, e a loucura então só pode ser escutada a partir de um aparato de saber (psiquiatria, psicologia, psicanálise) e dentro de uma rede de instituições outorgadas pela ciência. A loucura é despojada da sua linguagem, ainda que seja possível continuar a falar dela, é impossível a loucura falar por si mesma (Foucault, 2008).

Ongaro Basaglia reflete sobre a experiência do humano que agora fica à mercê do saber psiquiátrico:

É uma alienação total, porque confiar como paciente no técnico de saúde significa perder todo o controle sobre o próprio corpo, sobre a própria vida, quando não significa (para quem significa) perder o único papel que garante a sobrevivência: o trabalho; é a angústia do desconhecido porque o único possuidor dos segredos da vida e da morte é o médico, cujo léxico é incompreensível (deliberadamente esotérico para manter distância entre o doente e a doença) nos deixa à mercê de um corpo desconhecido e de uma vida que nunca é nossa (Ongaro Basaglia, 2002, p.5, tradução nossa).

A autora aponta que a separação entre a miséria e a loucura só ocorreu a partir de Pinel, com a passagem dos loucos do cárcere para o manicômio. Com isso, passa-se a tratar o louco como enfermo, e não como delinquente. Ambas as condições são vistas como formas de sub-humanidade. Ongaro Basaglia ressalta que a separação segue uma lógica que busca responder a demandas globais de formas fragmentadas, isoladas. Responde-se à loucura, agora, de maneira técnica, e de uma forma distinta à da delinquência – mas ambas ainda são vistas como parte da miséria humana. Com esse “parcelamento das necessidades do homem” (1987, p. 63, tradução nossa), emudecem-se demandas que são globais e a loucura é invalidada em sua expressividade.

O direito a ter um espaço próprio e reconhecido, com uma expressividade também própria, é negado pela racionalidade burguesa. Por isso, a loucura forma parte de uma natureza que a razão quer combater e dominar, relegando a sua definição algo que é da enfermidade e da não-razão (Ongaro Basaglia, 1987).

Ongaro Basaglia (1967) defende que esta perspectiva mantém as coisas exatamente como são, sem necessidade de responder às demandas da totalidade humana, e nem de estabelecer os direitos de liberdade, igualdade e fraternidade a todos. As instituições psiquiátricas, portanto, permanecem profundamente ligadas a essa relação que a racionalidade burguesa estabelece com a miséria humana. Nesse sentido, o único objetivo que elas têm é de conter e controlar a loucura, vendo-a como uma “enfermidade” que precisa de mediação.

## Considerações Finais

O trabalho de Franca Ongaro Basaglia é permeado por suas próprias experiências: como mulher, como intelectual, como ativista política e como trabalhadora de serviços de saúde mental, o que aponta para a necessidade de percebermos como o conhecimento é situado. Nas palavras de Anderson (2023, p. 47): “O que é conhecido e como é conhecido reflete a situação e a perspectiva do sujeito do conhecimento”.

Por exemplo, se Franca não tivesse casado com Franco, que era médico psiquiatra, será que a desinstitucionalização dos pacientes psiquiátricos e a discussão de normal e patológico teria sido central na sua obra? Do mesmo modo, poderíamos nos perguntar sobre o impacto de Franca na obra de Franco. O fato é que existem muitas maneiras na ciência de explicar e classificar o mundo, muitas delas inclusive incompatíveis entre si, sendo que a seleção de qualquer teoria é sempre operada pelo autor na construção da sua pesquisa e não pode ser justificada por apelo a uma verdade absoluta ou realidade objetiva (Anderson, 2023).



Todavia, é o apelo a uma suposta objetividade da ciência que faz com que o trabalho científico de muitas mulheres seja desqualificado ou subalternizado em função de suas características “subjetivas”. Neste cenário, Anderson (2023) desvela o processo em que os cientistas representam a si como neutros, como uma forma de validar o seu saber, mas que isso, na verdade, bloqueia seu reconhecimento das maneiras como seus valores moldaram sua pesquisa e, assim, evita que esses valores sejam escrutinados.

A discussão sobre a situação das mulheres na ciência é importante diante da construção da autoridade científica, uma vez que é vendida a ideia de que um autor chega ao cânone exclusivamente pelo seu valor e objetividade do conhecimento produzido. Mas, dentro da realidade da produção científica, a pesquisa é colaborativa e depende do testemunho, tal seja, aquilo em que acreditamos é influenciado por quem acreditamos e em quem acreditamos depende de atribuições de autoridade epistêmica, que dependem de opiniões sobre a especialidade e confiabilidade das pessoas (Anderson, 2023). Assim, a forma de compreender por que, mesmo com a trajetória profissional ilibada e ampla produção intelectual, Franca Ongaro Basaglia não ocupa o lugar de autoridade científica, quando o seu companheiro de vida e trabalho é visto nessa posição, é pensando o contexto de desenvolvimento da ciência, ainda atravessado por preconceitos generificados, que acabam por impedir a ascensão ao posto de intelectuais às mulheres.

É desafiador em um texto em que pretendíamos somente apresentar em pormenores uma obra de Franca Ongaro Basaglia também iniciarmos uma discussão epistemológica sobre quem é o sujeito produtor de ciência e pautarmos uma agenda política de enfrentamento de iniquidades na carreira científica, mas, ao olharmos para a trajetória de Franca, parece que um caminho revolucionário e não resignado faria sentido também a autora, que nunca desvencilhou o pessoal do público.

## Referências

- Ahmed, S. (2022) *Viver uma vida feminista*. São Paulo: Ubu.
- Amarante, P. (1994). Uma aventura no manicômio: A trajetória de Franco Basaglia. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 1(1),61-77.
- Amarante, P. (2007). *Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Amarante, P. (2022). Por una psiquiatria en defensa de la vida. *Salud Colectiva*, 18( ), .[fecha de Consulta 15 de Abril de 2025]. ISSN: 1669-2381. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73170673018>
- Anderson, E. (2023). Epistemologia e filosofia da ciência feministas. In: EC Barbosa (Org). *Textos Seleccionados de Filosofia Feminista*. Pelotas: Editora Ufpel.
- Basaglia, F. (1979). *A psiquiatria alternativa*. São Paulo: Brasil Debates.
- Bermann G. (2020). *La salud mental en China*. Remedios de Escalada: De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús; (Cuadernos del ISCo). doi: 10.18294/9789874937643.
- Castel, R. (1991). *A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo*. (2 ed). Rio de Janeiro: Graal.
- Dilthey, W. (2008). *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica* (A. Morão, Trad.). Covilha, Portugal: Lusosofia press. (Original publicado em 1894).
- Fanon, F. (2020). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu. (Original publicado em 1952).
- Foucault, M. (2008). *Doença Mental e Psicologia*. Lisboa: Texto e Grafia.
- Foucault, M. (2012) *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
- Foucault, M. (2017). *História da Loucura: Na Idade Clássica*. 11. ed. São Paulo: Perspectiva.
- Giannichedda MG (2016). *Ongaro Basaglia, Franca*. Dizionario Biografico degli Italiani. Roma: L'Istituto della Enciclopedia Treccani. Recuperado de: [https://www.treccani.it/enciclopedia/franca-ongaro-basaglia\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/franca-ongaro-basaglia_(Dizionario-Biografico)/)
- Kanoussi, D. (1987). *El espacio historico del feminismo*. In F. Ongaro Basaglia. *Mujer, Locura y Sociedad*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.



- Kantorski, L. P., Cardano, M., Antonacci, M. H., & Guedes, A. da C. (2021). Política de saúde mental brasileira: uma análise a partir do pensamento de Franco Basaglia / Brazilian mental health policy: an analysis based on Franco Basaglia thought. *Journal of Nursing and Health*, 11(2). <https://doi.org/10.15210/jonah.v11i2.20766>
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamoureux, D. (2009). *Público/Privado*. In: H Hirata; F Laborie; H Doaré; D Senotier. (Orgs) Dicionário Crítico do Feminismo. São Paulo: Unesp. p. 208-212.
- Ongaro Basaglia, F. (1987). *Mujer, Locura y Sociedad*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
- Ongaro Basaglia, F. (2022). Introducción a La salud mental en China de Gregorio Bermann. *Salud Colectiva [online]*. 18 Recuperado de: <https://doi.org/10.18294/sc.2022.4062>
- Perotti, I. da S. ., Holanda, A. F., & Mariotti, M. C. . (2021). Franco Basaglia e a Fenomenologia: um caminho epistemológico por liberdade. *Perspectivas Em Psicologia*, 24(2), 1–23. Recuperado de: <https://doi.org/10.14393/PPv24n2a2020-58308>
- Puchivailo, MC; Silva, GB; Holanda, AF. (2013) A reforma na saúde mental no brasil e suas vinculações com o pensamento fenomenológico. *Rev. abordagem gestalt.* [online], 19(2), 230-239.
- Tomé, DS. (2016). Ciencia y emociones: ¿responde la exclusión de la emotividad en la investigación científica a un prejuicio androcéntrico? *Tábano*, Buenos Aires, 12(1), 71-89.

Recebido em 24.09.2024 – Primeira Decisão Editorial em 25.03.2025 – Aceito em 15.04.2025



# FEMINISMOS E ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA: POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO ENTRE DUAS ÁREAS DO CONHECIMENTO

Feminism and Person-Centered Approach: possibilities of dialogue between  
two areas of knowledge

LARISSA DOS REIS STELLA\*

Feminismo y Enfoque Centrado en la Persona: posibilidad de diálogo entre  
dos áreas del conocimiento

**Resumo:** Não é possível precisar quando começou a exploração de gênero, nem a negação de direitos aos grupos marginalizados, mas é viável a definição dos momentos em que a luta feminina se fortaleceu e mudou o curso da história da humanidade. Todo o sistema capitalista é pautado na exploração humana, que gera impactos na subjetividade daqueles que compõem essa coletividade. A Abordagem Centrada na Pessoa, enquanto linha teórico-prática da Psicologia, é capaz de dar conta daqueles que sofrem as consequências dessas desigualdades, ao compreender e acolher questões emocionais e psíquicas. O presente artigo busca identificar possíveis pontos de encontro entre os Feminismos e a ACP e, para chegar-se a eles, são expostos panoramas gerais dos Feminismos - sua definição e principais momentos de levante - e da Abordagem, explicitando sua visão de ser humano e principais aspectos da atuação clínica. A sinergia entre ambos se torna explícita ao perceber-se que enquanto os Feminismos batalham por mudanças na ordem desse sistema que impõe violências aos indivíduos, a ACP possibilita ao sujeito autonomia para além das opressões. Ambas as áreas de conhecimento - e atuação prática - se complementam, alcançando espaços que não dão conta quando tratadas individualmente.

**Palavras-chave:** Feminismo; Movimento Feminista; Abordagem Centrada na Pessoa; ACP.

**Abstract:** It is not possible to determine when gender exploitation began or when the denial of rights to marginalized groups started, but it is possible to define the moments when the women's struggle strengthened and changed the course of human history. The entire capitalist system is based on human exploitation, which impacts the subjectivity of those who form this collective. Person-Centered Approach, as a theoretical-practical line in Psychology, is capable of addressing the consequences of these inequalities by understanding and embracing emotional and psychological issues. This article aims to identify possible points of convergence between Feminisms and PCA. To achieve this, general overviews of Feminisms - their definition and major moments of uprising - and the Person-Centered Approach are presented, clarifying its view of the human being and the main aspects of clinical practice. The synergy between both becomes evident as Feminisms fight for changes in the order of this system that imposes violence on individuals, while PCA enables individuals to have autonomy beyond oppressions. Both areas of knowledge - and practical action - complement each other, reaching spaces that cannot be fully addressed individually.

**Keywords:** Feminism; Feminism Movement; Person-Centered Approach; PCA.

**Resumen:** No es posible precisar cuándo empezó la explotación de género, ni la negación de derechos a los grupos marginados, pero es viable definir los momentos en que la lucha femenina se fortaleció y cambió el curso de la historia. Todo el sistema capitalista se basa en la exploración humana, lo que genera impactos en la subjetividad de aquellos que forman esta colectividad. El Enfoque Centrado en la Persona, como línea teórico-práctica de la Psicología, es capaz de abordar las consecuencias de estas desigualdades al comprender y acoger cuestiones emocionales y psíquicas. Este artículo busca identificar posibles puntos de encuentro entre los Feminismos y el ECP, y para lograrlo, se presentan panoramas generales de los Feminismos - su definición y principales momentos de levantamiento - y del ECP, explicitando su visión del ser humano y los principales aspectos de la actuación clínica. La sinergia entre ambos se vuelve evidente al percibir que mientras los Feminismos luchan por cambios en el orden de este sistema que impone violencias a los individuos, el ECP posibilita la autonomía del sujeto más allá de las opresiones. Ambas áreas de conocimiento -y actuación práctica- se complementan, alcanzando espacios que no pueden ser abordados completamente de manera individual.

**Palabras-clave:** Feminismo; Movimiento Feminista; Enfoque Centrado en la Persona; ECP.

\*Psicóloga de Recife, PE, Brasil. Email: larissareisstella@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8514-4086>





## Introdução

Machismo, patriarcado e misoginia, dentre tantas outras, são palavras que ganharam notoriedade e conceitos que foram popularizados graças à luta por libertação das mulheres. A desigualdade de gênero é uma característica presente nas mais diversas sociedades e, como forma de enfrentamento, a luta feminina organizada e em busca de equidade, ganha destaque a partir do século XIX.

As relações de gênero são historicamente construídas e possuem em seu cerne a marca da desigualdade (Ferreira, Scherer e Aguinsky, 2012). O sexismo tem impacto social e individual e compreender as extensões desses danos é tão importante quanto se levantar em busca do fim deles. Audre Lorde (1984, p.137) ressalta a importância da organização coletiva para a conquista de mudanças sociais ao afirmar que “sem comunidade não há libertação, apenas o mais vulnerável e temporário armistício entre uma mulher e sua opressão”. A autora segue ressaltando que compor uma coletividade, entretanto, não deve significar o descarte das diferenças entre os indivíduos.

O feminismo, enquanto movimento filosófico, político e social, que busca a equidade entre os gêneros (Mendonça, 2019) por meio de libertação aos grupos oprimidos, é capaz de mobilizar mudanças em aspectos coletivos na sociedade. A psicologia, por sua vez, direciona seu olhar aos indivíduos que sofrem as consequências das desigualdades impostas pelo capitalismo, compreendendo e acolhendo questões emocionais e psíquicas.

A Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), como uma das áreas de conhecimento dentro da psicologia, é parte fundamental da prática clínica de muitos psicólogos e psicoterapeutas. Compreender como essa linha teórica é capaz de unir-se aos Feminismos e produzir cuidado à saúde mental é entender e reforçar que a psicologia não anda só, mas faz-se parceira do fortalecimento individual que impacta a coletividade, bem como coloca-se contrária aos mecanismos de opressão vigentes na nossa sociedade.

É pautado nessa perspectiva que o presente artigo busca identificar possíveis pontos de encontro entre os Feminismos e a ACP, sejam em suas proposições teóricas, suas formas de atuação, ou seus impactos. Para chegar-se a essas possíveis convergências, inicialmente são expostos panoramas gerais dos Feminismos, bem como sua definição e seus principais momentos de levante, conhecidos como ondas, e da Abordagem, trazendo à tona sua visão de ser humano e principais aspectos da atuação clínica.

Ao tratar desse assunto, este trabalho abre portas para novos estudos que aproximem a Abordagem Centrada na Pessoa de aspectos de interseccionalidade, uma vez que ainda existem poucas produções conectando esses dois campos. Por se tratar de um estudo exploratório, espera-se que novos olhares se somem a esses esforços, com o objetivo de manter a Abordagem atualizada e conectada a pontos tão importantes do funcionamento social.

## Feminismo: Um Movimento Plural

“[...] Um oceano no qual continuam navegando as pessoas  
que há três séculos não perdem o sonho arrojado de fazer com que todos  
e todas pisemos a mesma terra ao nascer, tendo as mesmas  
possibilidades de desfrutar seus bens e de afrontar seus males”  
(Arruzza, Bhattacharya e Fraser, 2019).

O feminismo é um movimento político-social que luta pelo atendimento às necessidades e por direitos das mulheres e grupos marginalizados. Embora existam inúmeras vertentes desse movimento, inclusive com ideias opostas entre si, neste trabalho o enfoque será pautado no olhar do feminismo dos 99%, elaborado por Arruzza *et al.* (2019), que se direciona à maioria das mulheres pobres e da classe trabalhadora, das mulheres racializadas e das migrantes, das mulheres *queer*, das trans e das mulheres com deficiência, das mulheres encorajadas a enxergar a si mesmas como integrantes da “classe média” enquanto o capital as explora, e que também defende todas as pessoas que são exploradas, dominadas e oprimidas.

Essa luta faz parte de uma constante construção que teve início no século XIX e é viva e potente até os dias de hoje. Como forma de marcação temporal, utiliza-se o termo “ondas feministas” para definir momentos de maior concentração dessa luta política ao longo da história. A analogia vem da ideia de impulsos dinâmicos que se superpõem, que ressurgem com nova força, em diferentes praias.

As ondas do feminismo são compostas de muito esforço anônimo e coletivo ao longo do tempo e em diferentes territórios e culturas ao redor do globo (Arruzza *et al.*, 2019). Apesar disso, e com certeza não por acaso, os estudos em relação a esse movimento concentram seus olhares para a Europa e os Estados Unidos.



Considera-se a primeira onda marcada por tensões iniciadas na Europa Iluminista (Rubio, 2017), momento em que mulheres como Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges, Condorcet e Poulain de la Barre exigiam reconhecimento de suas existências enquanto indivíduos, cidadãs com direitos e seres pensantes, assim como os homens eram vistos - e valorizados - naquele período. Buscavam participação no contrato social e possibilidade de escolha em relação às próprias vidas.

Na segunda, a demanda por cidadania se manteve, dessa vez acrescentando-se o direito à participação política e ao voto, acesso à educação e igualdade salarial (Rubio, 2017). É importante destacar o fato de que as sufragistas, como ficaram conhecidas as ativistas dessa época, eram mulheres brancas e burguesas, o que explica a falta de demandas específicas da realidade de mulheres negras, que já estavam inseridas no mundo do trabalho desde os tempos da escravidão, mas seguiam - e seguem - como a base da pirâmide social, sendo negligenciadas em direitos básicos. Na verdade, as mulheres brancas da época não só ignoravam as demandas específicas das mulheres negras, como tinham posicionamentos de explícito racismo quando tratavam de direitos aos homens negros.

Segundo Davis (1981), as sufragistas acreditavam que o fim da escravidão havia “igualado” a população negra às mulheres brancas e, portanto, a garantia de voto aos homens negros torná-los-ia superiores a elas. Inclusive, Elizabeth Cady Stanton, uma feminista que lutava pelo direito das mulheres ao voto, já antes da Guerra Civil dos Estados Unidos, afirmou que as feministas tiveram um erro estratégico ao apoiarem as causas abolicionistas, durante a guerra, uma vez que, passado esse momento, o reconhecimento e o espaço político delas foi substituído por energia para a reconstrução da sociedade, que aconteceu explicitamente entre homens brancos e ricos.

Em 1851, como resposta a esse posicionamento elitizado do movimento sufragista, a ex-escravizada Sojourner Truth se levanta e faz um discurso memorável, que posteriormente ficou conhecido por “E eu não sou uma mulher?” (Truth, 2014). O discurso de Sojourner aponta inúmeras diferenças nas realidades e necessidades de mulheres negras e brancas. Sojourner desestabiliza a ordem social daquele momento ao romper com o silenciamento ao qual mulheres negras eram impostas e escancara verdades que eram estrategicamente negligenciadas por um movimento de libertação feminina exclusivamente branco.

Na primeira metade do século XX, a publicação do livro *O Segundo Sexo* (Beauvoir, 1949), torna-se marco importantíssimo na história feminista, uma vez que a autora traz o conceito de gênero enquanto construção social, o que permite o questionamento e reforça a ideia de que os papéis de gênero não são inatos e, portanto, podem ser alterados e reformulados. Com isso, o movimento ganha força novamente, entrando em sua terceira onda, e passa a apontar desigualdades entre homens e mulheres, principalmente no campo do trabalho (Rubio, 2017) - dando margem para futura discussão sobre o trabalho não remunerado exaustivamente exercido por mulheres. No Brasil, essa onda é atravessada pela ditadura civil-militar e em 1980 as pautas feministas se aproximam dos movimentos populares que ganhavam força à época na luta pela democracia.

O debate impulsionado pela quarta, e atual, onda do feminismo agrega às pautas específicas das mulheres o olhar sobre a população LGBTQIAPN+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis, queer, intersexo, assexuais, pansexuais, não binários e outros) e inclui homens e meninos na condição de aliados, assim como indivíduos afetados pelo machismo, ainda que de diferentes maneiras quando comparados às mulheres. Essa fase de lutas tem seu início sugerido por volta de 2012 (Rubio, 2017) e caracteriza-se pela busca de justiça em relação a corpos e direitos, envolvendo desde questões relacionadas à pressão estética, a leis que garantam aborto seguro e legalizado, licença maternidade e liberdade reprodutiva. Também são pautas dessa onda a luta pelo fim do assédio sexual e do feminicídio.

Ainda que a produção intelectual da terceira onda feminista tenha possibilitado o início das discussões sobre trabalho reprodutivo, é na quarta onda que esse assunto começa a se fortalecer - e popularizar. É importante pensar que, para a existência e manutenção de uma sociedade, pessoas se fazem necessárias. Produzir pessoas, mantê-las vivas, desenvolvê-las e moldá-las com atitudes, habilidades e competências que garantam a elas função social, é um trabalho complexo, custoso, tanto em energia, quanto em tempo e dinheiro, que é socialmente destinado às mulheres. E, principalmente, é um trabalho não pago.

O capitalismo se apropria o máximo possível desse trabalho de reprodução e cuidado, determinando que ele seja realizado em âmbito individual, da família nuclear, delegando à mulher a obrigatoriedade de gerar e formar novos seres humanos, enquanto aos homens o sistema entrega a possibilidade de não se envolverem nesse cuidado. Com isso, tem-se mulheres exaustas, silenciadas, dando conta de estruturar toda a base da força de trabalho que irá abastecer o capital (Federici, 2019).

A mulher, nesta sociedade, é vista como menos importante e descartável e quando consideramos a mulher negra, isso é ainda pior (Rocha, 2020). Mesmo dentro do movimento social das mulheres, o racismo despersonaliza e invisibiliza os problemas específicos e legítimos que afetam as vidas, bem como dores próprias da realidade de mulheres negras, o que as coloca numa posição de constante luta por visibilidade de sua negritude (Lorde, 1984).

Carneiro (2011) enumera os efeitos psíquicos do sexismo e do racismo sobre mulheres negras, quando diz que essa conjunção produz uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as esferas da vida, como danos à saúde mental, rebaixamento da autoestima, expectativa de vida menor em cinco anos, no confinamento às ocupações de menor prestígio e remuneração, entre tantos outros fatores.



É importante ressaltar que o feminismo não é um movimento homogêneo - por isso a escolha de tratá-lo no plural - e que diferentes vertentes vão abordar os temas sob perspectivas distintas, muitas vezes invisibilizando pautas ou surgindo com novas. O período de luta em relação ao sufrágio nos Estados Unidos é um grande exemplo dessa segmentação entre interesses das mulheres na busca por direitos.

Naquele contexto, mulheres brancas burguesas demandavam participação política de maneira a desconsiderar os atravessamentos de raça e classe que envolviam as outras mulheres do movimento. Segundo Davis (1981), elas não conseguiam perceber que tanto as mulheres da classe trabalhadora, quanto as mulheres negras estavam unidas a seus companheiros pela exploração de classe e pela opressão racista, pois, ainda que contestassem o comportamento sexista de seus parceiros, o inimigo comum era o patrão capitalista que subordinava a ambos, mulheres e homens, a salários miseráveis, condições de trabalho insuportáveis e discriminação racista e sexista.

Ainda que o movimento sufragista tenha se dado há mais de um século, encontrar vertentes feministas que ignorem, deliberadamente, questões de raça, classe, sexualidade e colonialidade é comum no momento atual. Assim como é possível perceber a organização de mulheres que, sob o discurso de libertação feminina, não se opõem a pisar naquelas menos privilegiadas para garantir seu lugar de destaque na manutenção do jogo capitalista (não há referência por ser uma elaboração da autora). Infelizmente, essas organizações femininas que não questionam a lógica exploratória em que estão inseridas acabam por reforçar a opressão sofrida por aquelas que deveriam ser vistas como suas companheiras de luta.

Além de divergências fundamentais, diferentes estratégias de atuação também são adotadas e a segmentação no movimento feminista se torna uma alternativa coerente para que as lutas se mantenham. Atualmente, as principais vertentes do feminismo são: negro, interseccional (Aguiar, 2015), marxista, socialista, (Reif, 2019), ecofeminismo (Botelho, 2022) e o feminismo decolonial (Lugones, 2019). Correntes como a liberal e o radical são popularmente conhecidas por não questionarem o modelo socioeconômico vigente, ou por terem discursos e ações transfóbicas, por isso, neste trabalho, não são classificadas, nem destacadas, como organizações de luta por direitos, uma vez que contribuem para a lógica de opressão do modelo capitalista, que usa da misoginia, do racismo, da LGBTQIAPN+fobia e da exploração de recursos e da força de trabalho como instrumento de dominação (Arruzza et al., 2019).

## ACP: A Relação é a Base de Tudo

“Acreditamos que a melhor maneira de se ajudar alguém é acreditar na condição natural da pessoa de pensar, sentir, buscar e se direcionar no caminho de suas próprias necessidades” (Pinto, 2010).

A Abordagem Centrada na Pessoa é uma corrente de pensamento psicológico (Gobbi, Missel, Justo e Holanda, 2002) que foi desenvolvida, inicialmente, por Carl Rogers, e tem seu início considerado no ano de 1951, com a publicação do livro “Client-centered therapy” (Terapia Centrada no Cliente, título do livro e nome inicial da abordagem, até posterior reformulação). Ela é pautada, dentre tantas ideias, em quatro fatores fundamentais: a tendência atualizante, que é o que define a teoria da personalidade dessa abordagem, e as três atitudes facilitadoras, que são fundamentais para que o estar com o outro, na clínica, na educação ou em qualquer espaço, seja terapêutico.

Entende-se por tendência atualizante a capacidade inerente que todo organismo tem de regular-se em direção àquilo que for melhor à sua existência, desenvolvendo suas potencialidades de maneira favorável ao seu enriquecimento (Rogers, 1959). É importante compreender que essa busca pelo melhor não necessariamente vai estar alinhada àquilo que é socialmente definido como melhor, mas dentro do próprio contexto, daquele momento de vida, cada pessoa vai buscar o que enxerga como mais favorável ao seu desenvolvimento, ainda que aos olhos dos outros sejam péssimas saídas (Pinto, 2010).

Pensando sobre a melhor forma de se estar em uma relação de cuidado, que ofereça uma escuta terapêutica, Rogers definiu três princípios chave, conhecidos por atitudes facilitadoras, que permitirão a existência de confiança e cuidado entre os envolvidos naquela dinâmica, sendo elas: compreensão empática, congruência e aceitação incondicional positiva. Segundo John Wood (1994), a compreensão empática seria um estado de consciência em que o ou a psicóloga experiencia e participa de um fluxo de pensamentos e sentimentos junto da outra pessoa, sem distanciar-se da noção de que não pertencem a si e sim ao outro e que ambos existem dentro de um conceito maior, da relação.

A segunda atitude facilitadora, a congruência, é, de acordo com Rogers (1961), a validação daquilo que o terapeuta sente na relação com a pessoa atendida. Esses sentimentos, pensamentos e impressões são legítimos e podem ser assumidos e comunicados caso façam sentido ao terapeuta. Quanto mais a psicóloga estiver atenta e disposta a aceitar a complexidade dos seus sentimentos naquela relação, mais ela será congruente.

Aceitação incondicional positiva, a terceira atitude facilitadora elaborada por Rogers, é a capacidade de considerar o outro, de aceitá-lo dentro dos seus sentimentos, pensamentos e atitudes, independentemente de quais sejam, no que diz respeito à sua experiência e não necessariamente ao seu comportamento (Barros e Müller, 2021); é reconhecer a complexidade daquela pessoa que se coloca à frente do terapeuta, tratando-a



como um ser único e potente em suas questões.

É a junção atenta e ativa desses três elementos que configura a dinâmica de uma relação de cuidado e ajuda sob a ótica da Abordagem Centrada na Pessoa. É ao encontrar-se em um ambiente facilitador, empático e livre de julgamentos que a pessoa terá maiores condições de prestar atenção à sua vida, tendo assim a oportunidade de repensar questões, relações, decisões e, a partir disso, encontrar novas e melhores alternativas, que sejam mais saudáveis para si, a partir da situação em que se encontra.

## Buscando Pontos de Diálogo

Para encontrar possíveis convergências entre Feminismos e ACP é importante contextualizar especificamente o mundo em que ambos estão contidos: sociedades capitalistas. O capitalismo não é apenas um sistema econômico, mas uma ordem social institucionalizada que extrapola os limites das relações econômicas e abrange práticas mantenedoras de uma ordem exploratória que visa o lucro da minoria de indivíduos da sociedade.

Em diversos países tanto do norte, quanto do sul global, os últimos anos permitiram a consolidação de uma crise econômica, mas não só, que permitiu a retomada de projetos políticos alinhados ao neofascismo (Arruzza et al., 2019). Nesses cenários, as primeiras perdas são aquelas que afetam a população e garantem aumento dos lucros, como a retirada de direitos trabalhistas, direitos das mulheres, da população LGBTQIAPN+ e de pessoas racializadas. A violência contra populações marginalizadas, no capitalismo, é um estratégico braço que mantém a ordem lucrativa do sistema.

É difundida a ideia de que o homem branco, heterossexual, rico, nascido no hemisfério norte do globo é o melhor e mais poderoso ser da estrutura social, uma vez que representa o retrato do colonizador (Rocha, 2020), que explora e subjuga os demais componentes da sociedade, sendo eles tanto pessoas, quanto recursos. Compreender que há um sistema que opera objetivamente pela manutenção desse modelo de privilégio exploratório, é compreender que, nessa sociedade, poder e dominação andam juntos.

Pensar indivíduos submetidos a esse modelo econômico, político e social, é considerar um sofrimento psíquico constante e inerente à existência humana, pelo menos enquanto o capitalismo ainda é vigente e é também, enxergar a maior parte da população mundial na condição de sujeitos oprimidos. A saída coletiva é pela via da transformação desse sistema social, enquanto as alternativas individuais passam pelo olhar cuidadoso em relação à saúde mental. São atos de resistência que caminham lado a lado, complementando-se e oferecendo alternativas a uma existência atravessada pela violência exploratória e discriminatória imposta pelo capitalismo.

O silenciamento e o isolamento são comuns armas do sistema quando se trata de enfraquecer o levante das minorias, sejam movimentos que acontecem no âmbito individual, como a denúncia de assédio, ou coletivo, em casos de greves e manifestações. Ciente disso, Audre Lorde chama as mulheres à ação ao discursar sobre *A transformação do silêncio em linguagem e ação* (1984). Nesse texto, ao levantar a importância da mobilização das minorias, Lorde coloca também uma percepção pessoal de que expor as angústias, medos e violências pelas quais passou ao longo da vida, tem também caráter emancipatório. E ela explicita: “passei a acreditar, com uma convicção cada vez maior, que o que me é mais importante deve ser dito, verbalizado e compartilhado, mesmo que eu corra o risco de ser ferida ou incompreendida” (Lorde, 1984, p.51).

Quando as feministas se organizam, sua luta é a materialização do compartilhamento da voz de cada ser, que expôs seu sofrimento e transformou a violência em movimento coletivo por direitos e liberdade. Lorde (1984, p.166) reforça a extrema importância de que esse levante seja coletivo e universal, ao dizer “não serei livre enquanto qualquer outra mulher for prisioneira, ainda que as amarras dela sejam diferentes das minhas. E não sou livre enquanto uma pessoa de cor permanecer acorrentada. Nem é livre nenhuma de vocês”.

O caráter emancipatório só se dá quando a mobilização é feita em prol de todos os grupos marginalizados, em todo o globo. E dessa maneira, os Feminismos são o que abarca o coletivo, que olha para a junção das dores de cada indivíduo e endereça mudanças no âmbito social.

Frecchiani e Gomes (2021) afirmam que as experiências individuais não acontecem isoladas no âmbito social, portanto, não se pode ignorar o impacto que o movimento feminista tem na individualidade das mulheres, ao ponto que fazê-lo, seria negligenciar agentes transformadores da experiência de quem se coloca diante de uma psicóloga no contexto de psicoterapia.

A Abordagem Centrada na Pessoa, enquanto detentora de conhecimento relacionado à saúde mental, mas não só, se propõe a dar conta do sofrimento individual, quando busca facilitar maior grau de autocombhecimento à pessoa atendida, pois a partir disso haverá a possibilidade dela encontrar novas saídas que, de acordo com a própria perspectiva, sejam-lhe mais saudáveis.

Ao proporcionar um espaço de escuta empática, realmente livre de julgamentos, pois tem sua compreensão de ser humano pautada na tendência atualizante, a psicoterapeuta da Abordagem oferece não só um acolhimento diferenciado, mas um espaço psíquico de resistência a um modelo social que impossibilita, propositalmente, aos indivíduos a condição de unicidade autêntica.

Frecchiani e Gomes (2021) destacam que reconhecer a opressão nas estruturas sociais e problematizá-las permite que a mulher, enquanto sujeita atendida em psicoterapia, conecte-se consigo mesma e perceba



opressões disfarçadas que lhe cercaram durante toda a vida. Portanto, disponibilizar essa zona segura, ciente de que o todo em volta é opressor, é uma escolha política e uma estratégia de mudança social. A escolha por uma lente feminista, antirracista, anticapitalista e anti LGBTQIAPN+fobia para analisar o mundo em que a pessoa atendida está inserida deve ser proposital, atenta e ativa, bem como se faz congruente com a noção de facilitação de autonomia que a Abordagem propõe.

Fonseca (1984) nos provoca, em seu texto *Psicologia humanista e pedagogia do oprimido. Um diálogo possível?* ao dizer que se torna cada vez mais difícil manter-se humanista e distanciar-se da realidade de desumanização, não se colocando ciente das relações de opressão que regem a vida dos sujeitos que a Psicologia se propõe a auxiliar.

Os Feminismos, enquanto movimentos políticos emancipatórios, são os direcionadores de lutas sociais, militâncias e, portanto, coletividade. Rogers (1970) afirma que o fenômeno de grupos pode provocar no indivíduo mudanças no conceito de si próprio, bem como, na percepção de aumento de suas possibilidades. A Abordagem Centrada na Pessoa, quando vista como um modelo possível de relação de ajuda, é uma abordagem que dá insumos à atuação no campo individual, mais especificamente na manutenção da saúde mental daqueles que estão submetidos às opressões do capital. Quando atenta às influências que o grupo tem sobre a pessoa atendida, é capaz de facilitar o processo de desenvolvimento do sujeito ou sujeita ali presente, uma vez que é dotada de ferramentas como congruência, aceitação positiva incondicional e empatia, que mobilizam a evolução do indivíduo de acordo com sua tendência atualizante.

A sinergia entre Feminismos e Abordagem Centrada na Pessoa se torna explícita quando, ao facilitar a autonomia, a Abordagem Centrada na Pessoa possibilita ao sujeito um vislumbre para além das imposições do sistema, enquanto os Feminismos batalham por mudanças na ordem desse sistema que impõe violências aos indivíduos marginalizados. Ambas as áreas de conhecimento - e atuação prática - se complementam, alcançando espaços que não dão conta quando tratadas individualmente.

Perceber que ambas oferecem bagagem teórica para a execução de uma clínica emancipatória, política e de resistência é compreender apenas um passo de toda uma caminhada que pode ser dada quando se decide unir essas duas visões de mundo. Conectá-las à prática psicoterapêutica é uma decisão individual. Seguir a busca por uma Abordagem, e uma Psicologia, emancipatórias, antirracistas, feministas e fortalecedoras de identidades de gênero e orientação sexual deve ser uma escolha comunitária cada vez mais comum na realidade da Abordagem Centrada na Pessoa.

Fonseca (1984) ressalta ser imperativo que construamos uma Psicologia efetivamente humanista, que possa dialogar com a condição de ser humano oprimido e transformar essa realidade. Para isso, é fundamental que consideremos interseccionalidades na prática clínica, sendo esse um caminho que deveria ser traçado por todos, dado que amplia a profundidade da experiência da sujeita ali presente, bem como é um movimento alinhado com as proposições de Rogers. Isso porque, o próprio autor, precursor da Abordagem Centrada na Pessoa, ressaltou que se faz necessário o desenvolvimento de novas formulações de uma abordagem em constante transformação, o que, em sua essência, impulsiona cada profissional a encontrar maneiras de contribuir para atualizar a manter viva a ACP.

## Referências

- Aguiar, I. (2015), *Qual é o seu feminismo? Conheça as principais vertentes do movimento*. Portal Geledés, recuperado em julho de 2023, em <https://www.geledes.org.br/qual-e-o-seu-feminismo-conheca-as-principais-vertentes-do-movimento/>.
- Arruza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N. (2019), *Feminismo para os 99%: um manifesto* (Candiani, H.R., Trad.). São Paulo: 1ª edição, Boitempo (2019).
- Barros, F., Müller, F. (2021), A doula como agente facilitador da tendência atualizante. Em Lopes, J. C., Müller, F. (Org.), *Transversalidades na abordagem centrada na pessoa: diálogos, possibilidades e construções*. São Paulo, 1ª edição, Pimenta Cultural
- Beauvoir, S. (1949), *O segundo sexo: fatos e mitos*. (Milliet, S., Trad.). Rio de Janeiro: 5ª edição, Nova Fronteira (2019).
- Botelho, J. (2022), *Vertentes do feminismo: conheça as principais ondas e correntes!* Politize!, recuperado em julho de 2023 em <https://www.politize.com.br/feminismo/>.
- Carneiro, S. (2011), *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo, Selo Negro.
- Davis, A. (1981), *Mulheres, raça e classe* (Candiani, H.R., Trad.). São Paulo: 1ª edição, Boitempo (2016).
- Federici, S. (2019), *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (Coletivo Sycorax Trad.). São Paulo: Elefante.





- Ferreira, G.G., Scherer, G., Aginsky, B.G. (2012), Não tenho preconceito que fique longe: o discurso sobre gênero como construção social e a violência contra LGBT. Em Grossi, P.K. (Org.), *Violências e gênero: coisas que a gente não gostaria de saber*. Porto Alegre, 2ª edição, EdPUCRS.
- Frecchiani, R. T. R. V., Gomes, I. D. (2021), Tornar-se mulher: articulações entre feminismo e a noção de eu. Em Lopes, J. C., Müller, F. (Org.), *Transversalidades na abordagem centrada na pessoa: diálogos, possibilidades e construções*. São Paulo, 1ª edição, Pimenta Cultural
- Fonseca, A. H. (1984), *Psicologia humanista e pedagogia do oprimido. Um diálogo possível?*, recuperado em agosto de 2024 em <https://gruposerbh.com.br/textos/artigos/artigo03.pdf>
- Gobbi, S.L., Missel, S.T., Justo, H., Holanda, A. (2002), *Vocabulário e noções básicas da abordagem centrada na pessoa*. São Paulo, 2ª edição, Vetor Editora.
- Lorde, A. (1984) *Irmã Outsider* (Borges, S., Trad.). Belo Horizonte: 1ª edição, Autêntica (2020).
- Lugones, M. (2019), Rumo a um feminismo decolonial. Em HOLLANDA, H.B. (Org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp.357-378). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Mendonça, C. (2019) *Feminismo Movimento social em apoio às mulheres*. Educa Mais Brasil, recuperado em 23 de agosto de 2024 em <https://www.educamaisbrasil.com.br/enem/historia/feminismo>
- Pinto, M. A. S. (2010), A Abordagem Centrada na Pessoa e seus princípios. Em Carrenho, E., Tassinari, M. e Pinto, M.A.S., *Praticando a Abordagem Centrada na Pessoa: dúvidas e perguntas mais frequentes* (pp.57 - 93). São Paulo, Carrenho Editorial.
- Reif, L. (2019) *Radical, liberal, interseccional... Conheça as principais vertentes do feminismo*. Revista Azmina, recuperado em julho de 2023 em <https://azmina.com.br/reportagens/radical-liberal-interseccional-conhec-as-principais-vertentes-do-feminismo/>.
- Rocha, M.C. (2020). Questões de gênero e ACP: algumas questões quase ingênuas. Em Pinto, M.A.S. (Org.), *Abordagem Centrada na Pessoa e algumas de suas possibilidades* (pp. 125-135). São Paulo: All Print Editora.
- Rogers, C.R., Kinget, M.G. (1959), *Psicoterapia e relações humanas: teoria e prática da terapia não diretiva* (Bizzotto, M.L., Trad). Belo Horizonte: 2ª edição, Interlivros (1977).
- Rogers, C.R. (1961), *Tornar-se pessoa* (Ferreira, M.J.C. e Lamparelli, A., Trad.). São Paulo: 5ª edição, Martins Fontes (1997).
- Rogers, C.R. (1970), *Grupos de Encontro* (Proença, J.L., Trad.). São Paulo: 2ª edição, Martins Fontes (1978).
- Rubio, P. P. (2017), *Primavera das mulheres: 100 questões essenciais para entender o feminismo no mundo contemporâneo* (Cardoso, G.C., Trad.). São Paulo: 1ª edição, Pensamento Cultrix (2020).
- Truth, S. (2014), *E eu não sou uma mulher?* (Pinho, O., Trad.). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Cachoeira)/University of Texas (Austin). *Discurso proferido como uma intervenção na Women's Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851*, recuperado em julho de 2023 em <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>.
- Wood, J.K. (1994), *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: Ceciliano Abel de Almeida/UFES.

Recebido em 31.10.2023 – Primeira Decisão Editorial em 10.04.2024 – Segunda Decisão Editorial em 23.08.2024 – Aceito em 12.05.2025



# RELAÇÕES AMOROSAS INTERSUBJETIVAS E O DESENVOLVIMENTO HUMANO: IMPLICAÇÕES PARA A CLÍNICA

Intersubjective Loving Relationships and Human Development: Implication  
for the Clinic

STEPHAN MALTA OLIVEIRA\*

Relaciones Amorosas Intersubjetivas y Desarrollo Humano: Implicaciones  
para la Clínica

**Resumo:** Pretendo com o presente artigo mostrar como as relações amorosas intersubjetivas, sobretudo as primárias, são fundamentais para o desenvolvimento humano, como problemas nestas relações resultam em diferentes problemas ao longo do desenvolvimento bem como extrair implicações desta discussão para a clínica. Os referenciais teóricos que fundamentam o trabalho são as fenomenologias da vida e do dom e a psicanálise balintiana e intersubjetiva. A metodologia adotada é a revisão bibliográfica tipo narrativa, por meio da qual selecionei textos dos seguintes autores: Michel Henry, Jean-Luc Marion, Michael Balint e Robert Stolorow. Os resultados mostraram que a necessidade de amor é a mais fundamental de todas e que o amor primário entre a criança e seus pais bem como as relações intersubjetivas posteriores são fundamentais para que o indivíduo se sinta suficientemente amado. Problemas no desenvolvimento podem resultar em uma falta básica, levando ao sofrimento mental ou a reações defensivas como uma tendência à objetivação e à indiferença emocional, ambas violências ao amor originário. Com relação às implicações clínicas, foi possível constatar que as relações comunitárias que se dão na clínica possibilitam a transformação do sofrimento em fruição e a reconexão do paciente com a Vida, podendo a pessoa amar primeiro, sem reciprocidade.

**Palavras-chave:** Amor primário; Intersubjetividade; Relações comunitárias; Clínica fenomenológica-psicanalítica.

**Abstract:** With this article, I intend to show how intersubjective loving relationships, especially primary ones, are fundamental for human development, how problems in these relationships result in different problems throughout development, as well as extract implications of this discussion for the clinic. The theoretical references that underlie the work are the phenomenologies of life and gift and Balintian and intersubjective psychoanalysis. The methodology adopted is a narrative bibliographic review, through which I selected texts by the following authors: Michel Henry, Jean-Luc Marion, Michael Balint and Robert Stolorow. The results showed that the need for love is the most fundamental of all and that the primary love between the child and their parents as well as subsequent intersubjective relationships are fundamental for the individual to feel sufficiently loved. Developmental problems can result in a basic fault, leading to mental suffering or defensive reactions such as a tendency towards objectification and emotional indifference, both of which do violence to originary love. Regarding clinical implications, it was possible to verify that the community relationships that take place in the clinic enable the transformation of suffering into enjoyment and the patient's reconnection with Life, allowing the person to love first, without reciprocity.

**Keywords:** Primary love; Intersubjectivity; Community relationships; Phenomenological-Pschoanalytic practice.

**Resumen:** Con este artículo pretendo mostrar cómo las relaciones amorosas intersubjetivas, especialmente las primarias, son fundamentales para el desarrollo humano, cómo los problemas en estas relaciones resultan en diferentes problemas a lo largo del desarrollo, así como extraer implicaciones de esta discusión para la clínica. Los referentes teóricos que subyacen a la obra son las fenomenologías de la vida y el don y el psicoanálisis Balintiano e intersubjetivo. La metodología adoptada es una revisión bibliográfica narrativa, a través de la cual seleccioné textos de los siguientes autores: Michel Henry, Jean-Luc Marion, Michael Balint y Robert Stolorow. Los resultados mostraron que la necesidad de amor es la más fundamental de todas y que el amor primario entre el niño y sus padres así como las relaciones intersubjetivas posteriores son fundamentales para que el individuo se sienta suficientemente amado. Los problemas de desarrollo pueden resultar en una falta básica, lo que lleva a sufrimiento mental o reacciones defensivas como una tendencia a la cosificación y la indiferencia emocional, las cuales violentan el amor originario. En cuanto a las implicaciones clínicas, se pudo verificar que las relaciones comunitarias que ocurren en la clínica posibilitan la transformación del sufrimiento en goce y la reconexión del paciente con la Vida, permitiendo amar primero, sin reciprocidad.

**Palabras-clave:** Amor primario; Intersubjetividad; Relaciones comunitarias; Clínica fenomenológica-psicoanalítica.

\* Faculdade de Medicina, Universidade Federal Fluminense, Niterói- RJ. Email: stephanmoliveira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9806-9844>



## Introdução

Pretendo com o presente artigo: a) mostrar como as relações amorosas intersubjetivas, sobretudo as primárias, são fundamentais para o desenvolvimento do ser humano; b) como problemas nestas relações resultam em diferentes problemas ao longo do desenvolvimento; c) extrair implicações desta discussão para a clínica.

Duas categorias conceituais são centrais neste trabalho, a saber, a noção de amor e seus desdobramentos em amor originário e amor primário, e a noção de intersubjetividade. Os referenciais teóricos que fundamentam o trabalho e oferecem as ferramentas conceituais podem ser divididos em dois grupos: um relacionado à filosofia e outro à clínica. O primeiro é constituído pelos referenciais da fenomenologia da vida, de Michel Henry, e da fenomenologia do dom, de Jean-Luc Marion, enquanto o segundo pela psicanálise das relações objetais, de Michael Balint, e pela psicanálise fenomenológica intersubjetiva, de Robert Stolorow. A metodologia utilizada consiste na revisão não sistemática da literatura tipo narrativa, por meio da qual foram selecionados os seguintes textos principais, além de outros textos complementares: *Fenomenologia material, A essência da manifestação e Encarnação: uma filosofia da carne*, de Michel Henry; *Prolegômenos à caridade e O fenômeno erótico*, de Jean-Luc Marion; *A falta básica*, de Michael Balint; e *Da mente para o mundo, da pulsão para a afetividade: uma perspectiva psicanalítica fenomenológico-contextualista*, de Robert Stolorow. A escolha pela psicanálise balintiana se deu pela ênfase do autor à relação do indivíduo com o ambiente e à noção de amor enquanto a escolha pela psicanálise pós-moderna de Stolorow foi devido ao fato de o autor considerar a afetividade e a relacionalidade como categorias ontológicas fundamentais bem como por sua ênfase à noção de intersubjetividade, compreendendo a relação criança-cuidador/a e o encontro clínico como uma relação sujeito-sujeito e não sujeito-objeto. Tais aspectos centrais em ambas as abordagens possibilitaram o diálogo com as fenomenologias de Henry e Marion.

Na primeira parte do artigo, buscarei mostrar como as relações amorosas intersubjetivas precoces e também aquelas que se dão em períodos posteriores do desenvolvimento são fundamentais para um desenvolvimento psicológico saudável, compreendido em suas dimensões espiritual e ética. Utilizarei para isto as seguintes categorias conceituais: amor originário, amor primário, necessidade de amor, intersubjetividade e comunidade. Na segunda parte do trabalho, abordarei os problemas que se dão no desenvolvimento humano advindos de problemas nas relações intersubjetivas, sobretudo, as precoces, mostrando como estes problemas podem se manifestar na forma da psicopatologia ou ainda na forma de uma reação defensiva marcada pela indiferença emocional. Na terceira e última parte, buscarei extrair as implicações de toda a discussão apresentada para uma clínica psiquiátrica/psicológica/da saúde mental.

## Relações amorosas intersubjetivas e o desenvolvimento humano

Iniciarei esta seção abordando as noções de intersubjetividade, tanto em Michel Henry quanto em Jean-Luc Marion, e de amor, sendo este compreendido como o fenômeno originário, entendendo que as relações de amor se dão, na verdade, no seio de relações duais intersubjetivas comunitárias. Os dois filósofos mencionados pertencem à chamada nova fenomenologia francesa e ambos questionam o primado da consciência intencional husserliana. Michel Henry (2015) mostra que há um duplo aparecer da fenomenalidade, visível e invisível. O primeiro diz respeito à exterioridade, ao que se mostra no mundo e corresponde à intencionalidade, à constituição do mundo objetual pelos atos da consciência e, portanto, ao mundo da representação. O segundo, por sua vez, diz respeito à subjetividade, à interioridade, cujo acesso se dá de maneira imediata, sem nenhuma mediação, diferente do que ocorre com o pensamento. Henry (2015), em sua redução fenomenológica radical, nos conduz ao que há de mais originário e essencial no ser humano, a saber, a afetividade, o *pathos* originário – cujas tonalidades afetivas fundamentais são o sofrimento e o gozo – a autorrevelação patética da vida. Além disto, mostra que não é o pensamento que prova a vida, como no penso, logo, existo do segundo Descartes, mas o que ele denomina autoafecção originária, mostrando que a vida se prova e se experimenta a si mesma, sem nenhuma mediação, retomando a primazia do sentir do primeiro Descartes. Com a noção de autoafecção originária, o filósofo francês mostra que somente eu posso sentir o que eu sinto e que a autoafecção é condição de possibilidade para qualquer heteroafecção, que sou um ser passível de ser afetado pois possuo algo como uma autoafecção originária, diferentemente dos objetos inanimados.

Com relação à experiência do outro, Henry (2009) critica a formulação de Husserl, mostrando que esta não se dá pela via da representação, do pensamento, por analogia, mas sim de maneira direta pela via da sensibilidade-afetividade, ou do que ele denomina intersubjetividade patética, a qual se dá na não intencionalidade, na invisibilidade.



O desenvolvimento da intersubjetividade patética concreta fica por fim regulado pelas leis da apresentação perceptiva e não pelas leis do pathos das subjetividades em seu co-pertencimento interno ao Fundo da vida: não são as leis do desejo e da realização, do sofrer e do gozar, do sentimento e ressentimento, do amor e ódio, senão uma vez mais da percepção, uma percepção que Husserl considera o princípio e o modelo de nosso acesso ao Ser, quer se trate da relação com nosso próprio ego ou com o do outro (...) Eis aqui uma nota do que ele (Kierkegaard) chama 'a estranha acústica do mundo espiritual', que faz que as leis do ser em comum não sejam precisamente as das coisas, as leis da percepção. Hic, illic, no que diz respeito à minha relação com o outro na intersubjetividade originalmente patética em que estou com ele não tem nada a ver com o hic e o illic dos que fala a Quinta Meditação cartesiana, com o hic e o illic dos corpos percebidos na esfera primordial do próprio. É precisamente esta acústica espiritual que desafia as leis da percepção o que define nossa relação concreta com o outro (Henry, 2009, p. 202 e 204, tradução feita pelo autor).

Este encontro entre duas subjetividades patéticas se dá a partir do Fundo comum a todos os viventes, do *pathos-com*, condição de possibilidade para a existência de uma Comunidade de viventes. O que há em comum nesta comunidade, segundo Henry, é justamente o *pathos*, o sofrer e o fruir, bem como a Vida absoluta a partir da qual toda vida é gerada, "por efeito de um amor superabundante", em sua gratuidade (Henry, 2014, p. 340), sendo o amor originário aprioristicamente comunitário, o que permite não que eu sinta o que o outro sente, mas que eu sinta que o outro sente. Segundo Henry (2014), o ser-com heideggeriano tem precedência sobre o ser-no-mundo, não sendo uma mera modalidade deste.

Como o que há em comum em toda comunidade é a Vida, a comunidade apresenta este outro traço essencial: ser uma comunidade de viventes no sentido de Sis transcendentais viventes, na medida em que é somente nela que tais Sis são possíveis e que, reciprocamente, ela não é possível sem eles, sem o Si primordial no qual ela vem a si e que contém a multiplicidade potencial e indefinida de todos os eus possíveis (Henry, 2014, p. 180).

Segundo Colombo e Antúnez (2022), são justamente as relações intersubjetivas comunitárias que possibilitam a transformação do sofrer em fruir, o que tem importantes implicações clínicas, como será mostrado adiante.

A relação amorosa é a relação intersubjetiva por excelência (a plenitude do sentir comum) e toda relação comunitária, desde que não degradada em relações meramente inter-objetivas e baseadas meramente na representação, remete ao amor originário. Jean-Luc Marion, em sua fenomenologia do dom ou, poder-se-ia dizer, do amor, é um dos poucos filósofos que se propõem a tratar explicitamente o amor do ponto de vista filosófico. Marion (1993) afirma que vivemos, caminhamos e respiramos no amor, que o fenômeno que mais radicalmente me afeta e toca a minha carne é o do amor, dando origem à pergunta fundante da subjetividade: me amam de outro lugar? Este outro lugar é fundamental pois a alteridade, que interpela e descentra o eu, também é originária. A questão do me amam? própria da redução erótica marioniana antecede a própria questão do ser, sendo anterior a esta.

Na redução erótica, não sou o ente que eu finjo ser pelo pensamento, senão que sou ali onde me encontro, ali onde me afeta outro lugar possível (...) um ali onde se possa amar-me ou não amar-me (...) 'ser ou não ser', esta não é a questão, senão de um possível amor ('me amam ou não?', esta é a questão) (Marion, 2005, p. 50, tradução feita pelo autor).

O filósofo francês, no livro *O fenômeno erótico*, segue o percurso de sua redução erótica, em que após o me amam de outro lugar?, o sujeito passa a amar reciprocamente, amo desde que me amem, até chegar ao termo da redução com a pergunta: "posso amar eu primeiro" (Marion, 2005, p.88), sem exigência de reciprocidade? Marion, em sua redução erótica, radicaliza ainda mais a redução fenomenológica, chegando não apenas ao gozo e sofrimento, mas ao amor como o fenômeno que mais radicalmente afeta a nossa carne.

Tal qual na intersubjetividade patética postulada por Michel Henry, Marion (1993) em sua obra *Prolegômenos à caridade*, lança mão da mirada (olhar) para abordar a não intencionalidade do amor. A imagem que melhor traduz o amor é a cruzada invisível das miradas. Quando apreendo um objeto, suas características e propriedades, o faço sobretudo por meio da visão, da visibilidade, da consciência intencional – e representativa – husserliana, na constituição (aspecto noético) dos objetos que se apresentam à minha consciência (aspecto noemático). Tomo posse destes. Quando olho para outra pessoa, pela primeira vez olho para alguém que também me olha, que também possui uma consciência intencional, o que Marion denomina contra-intencionalidade. Posso, contudo, objetificar qualquer parte do corpo do outro, olhar para a forma do seu corpo, para seus braços, suas pernas, para seu rosto e mesmo para seus olhos, para o branco dos olhos, a cor; mas quando olho para o ponto negro central dos olhos da outra pessoa, a pupila, não vejo nada, apenas o olhar que me olha (Marion, 1993).



Sustentar uma mirada significa, de fato, sustentar ali o insubstituível invisível; do qual não pode tratar-se mais que de uma mirada invisível encontramos uma nova confirmação com relação à impossibilidade de uma objetividade insubstituível, pois o objeto se vê, se define, se repete. O insubstituível não se cumpre mais que em uma mirada, incessantemente outra na medida em que operaria a partir da própria alteridade. Assim pois, a mirada enquanto se expõe o outro como tal, ao pesar sobre a minha, não pode senão ordenar-lhe que se exponha por sua parte à insubstituível individualidade. A mirada que se cumpre na insubstituível individualidade não pode ordenar-me senão cumprir – projetando-me em uma mirada – minha insubstituível individualidade. Se em sua mirada o outro (se) arrisca à sua última individualidade, ele não pode ordenar-me mais que arriscar-me ao mesmo tempo à minha última individualidade: a dar o insubstituível ao insubstituível. Sublinhemos que não se trata aqui de restabelecer dois próprios, dois eus. Se trata para cada um deixar-se convocar mediante a convocação do outro, em sua própria individualidade, cumprida inteira no êxtase da mirada, não de retomar posseção de si reintegrando o seu próprio, senão de expor-se em pessoa ao último êxtase do outro (...) O outro me advém precisamente como tal porque me converte em indispensável (...) Liberado da intencionalidade, o amor se definiria, todavia, no campo da fenomenologia, como o ato de uma mirada que se entrega a outra mirada em uma comum insubstituibilidade. Entregar-se a uma mirada significa, para outra mirada, entregar-se a ela como a um encontro (Marion, 1993, p. 114-115-116, tradução feita pelo autor).

Marion (1993; 2005) mostra que o amor possibilita que vejamos inúmeros outros fenômenos, que é preciso amar para ver e não ver para amar. Sob a lente do amor, é possível ver o outro como único e insubstituível, inobjetivável e irreduzível a qualquer pensamento conceitual. Por meio da comunhão amorosa, individualizo e singularizo tanto o outro quanto a mim mesmo.

Diante do exposto acerca das relações amorosas intersubjetivas e comunitárias, do amor como o fenômeno originário, gostaria de, baseado em experiências pessoais, em observações clínicas e concordando com Michael Balint (1979), propor que o amor é a necessidade humana mais fundamental. Sabemos que é fundamental para a sobrevivência do bebê humano que suas necessidades básicas – fisiológicas, de afeto, proteção/segurança, etc – sejam atendidas, mas que a necessidade mais fundamental de todas é a de ser amado (e isto inclui o afeto, a proteção, atenção, o reconhecimento e a doação de um outro significativo, geralmente, a mãe ou quem exerce a função materna e o pai ou quem exerce a função paterna). Certamente, atender à necessidade do bebê de ser amado aumenta consideravelmente suas chances de sobrevivência, mas seria extremamente simplista reduzir tal necessidade unicamente à busca por sobrevivência, em uma visão puramente naturalista-evolucionista. Para além das necessidades de sobrevivência do indivíduo, há uma necessidade maior, relacionada à vontade de sentido postulada por Viktor Frankl (2016), que diz respeito à necessidade de algo que contenha todo o sentido da existência, e este é o amor. Como afirma Hans Balthasar (1989), o amor incondicional entre pais e filhos contém todo o sentido da existência humana (Oliveira, 2023a). Portanto, o ser humano, mesmo ainda nos primórdios do seu desenvolvimento, não necessita apenas sobreviver, mas necessita de sentido – que não se passa em um plano racional, mas essencialmente afetivo – de viver, de fruir da vida.

Outro aspecto importante a ser considerado é que o ser humano nasce em um completo estado de dependência, que se caracteriza por um desamparo originário, como diria Freud (1996), necessitando, portanto, de uma doação quase em tempo integral por parte de sua mãe (e também de seu pai) para que sua necessidade mais fundamental – a de ser amado – seja satisfeita. Michael Balint (1979, p. 89-90), na citação abaixo, ilustra muito bem esta necessidade e como os pais devem estar preparados para tal:

Tenho que ser amado em todos os aspectos por toda coisa e toda pessoa que seja importante para mim, sem que nada me exija um esforço ou pretenda uma retribuição por amar-me. Se trata tão somente de meus desejos e necessidades que são os únicos que contam; nenhuma das pessoas que são importantes para mim devem ter outros interesses, desejos e necessidades que não sejam os meus, e se os têm diferentes, devem subordinar-lhes aos meus sem ressentimento nem resistência; de fato, deve produzir-lhes prazer a estas pessoas ajustar-lhes aos meus desejos. Se isto ocorre, me sentirei feliz, satisfeito e bem, mas isto é tudo. Se isto não ocorre, tudo será terrível tanto para o mundo quanto para mim (tradução feita pelo autor)

Balint (1979) define como amor primário a experiência humana mais originária, até mesmo anterior ao que Freud designou como autoerotismo e narcisismo primário, mostrando que estes, na verdade, são secundários àquele. Segundo o psicanalista húngaro, o amor primário se dá ainda na vida do feto, na relação que este estabelece com o entorno, caracterizada por uma “interpenetração harmoniosa” (p. 84) com o ambiente. Após o nascimento, Balint mostra que esta harmonia é perdida e inicia-se a fase do amor objetual primário, em que o objeto primário de amor, como visto na citação anterior, deve satisfazer a todas as necessidades do bebê, de modo a restabelecer a harmonia com o entorno, a fim de que este possa “amar em paz” (p. 84). Este é um dos principais exemplos de como a relação intersubjetiva se faz fundamental para a transformação do sofrimento em fruição. O amor parece se relacionar diretamente à fruição enquanto a falta deste à angústia. Um exemplo empírico que ilustra bem isto é a fruição do bebê na vida, que se faz possível a partir da satisfação de suas necessidades pelo acolhimento de sua mãe.





A harmonia com o entorno de que nos fala Balint, ou poder-se-ia dizer, o poder amar em paz, irá caracterizar toda a busca do indivíduo ao longo de seu desenvolvimento, de toda a humanidade, enquanto alvo dos investimentos libidinais. Ao longo do desenvolvimento, posteriormente ao amor objetal primário, Balint (1979) descreve o amor adulto, que se caracteriza pelo que o autor chama de “trabalho de conquista” - em que o indivíduo ativamente renuncia a algumas necessidades do eu para ter o amor da pessoa amada - e pela reciprocidade. Tecendo uma analogia com a redução erótica marioniana, poderíamos dizer que o amor materno ou paterno, no qual espera-se que o sujeito se encontre capaz de, em diversos momentos, renunciar às suas necessidades em função das necessidades do outro, se alinha ao termo da redução, isto é, ao posso amar eu primeiro?, de forma incondicional.

Gostaria de ressaltar, sobretudo a partir de observações clínicas, que o ser humano em seu período inicial de desenvolvimento, não necessita apenas do amor da mãe (ou de quem exerce a função materna), como comumente encontramos na literatura psicológica, mas necessita também do amor do pai. Talvez a não consideração da importância do papel do pai no desenvolvimento humano tenha se constituído em função do caráter sexista de nossas sociedades, tanto para justificar a necessidade do homem no trabalho - atendendo também às exigências do sistema de produção vigente - quanto para isentar o pai de suas responsabilidades no desenvolvimento do/a filho/a, sobretudo no domínio afetivo.

Postulo ainda que a necessidade de ser amado, fundamental, quando atendida, para que o indivíduo se sinta suficientemente amado - do ponto de vista qualitativo (Oliveira, 2023a) - e consequentemente fundamental para o desenvolvimento pleno do ser humano, se mantém mesmo na vida adulta, nas relações significativas que aparecem *a posteriori* no desenvolvimento, sejam relações de amizade, sejam relações amorosas. Ainda que os pais atendam relativamente bem às necessidades de amor do/a filho/a, este/a ainda continuará apresentando na adolescência e vida adulta necessidade de afeto, segurança e reconhecimento, por exemplo. Contudo, não há como negar o papel primordial que os cuidadores primários - mãe e pai - têm neste processo, em possibilitarem ao indivíduo a internalização de um senso de algo como um “sentir-se suficientemente amado”.

Concluo esta seção mostrando a essencialidade do sentir-se suficientemente amado/a e sua relação direta com o desenvolvimento psicológico considerado saudável, pleno. Quando este está presente, há importantes implicações com relação às dimensões espiritual e ética do ser humano. O sentir-se suficientemente amado/a implica que o indivíduo não precise lançar mão de defesas rígidas, podendo acessar de forma mais abrangente sua própria sensibilidade-afetividade, alargando seu horizonte emocional nas palavras de Stolorow (2011), mantendo-se conectado, desta forma, com a Vida, com o *pathos* originário, com seu sofrimento e gozo, podendo experienciar outras tonalidades afetivas derivadas da fruição e relacionadas à espiritualidade, tal qual no amor primário, como a paz, a serenidade, a plenitude e o maravilhamento com a beleza (o sentimento estético), que remete ao Mistério (Oliveira, 2023b). Não se trata de uma regressão, como postulado por Freud acerca do sentimento oceânico, mas de reconhecer que o final já se revela no começo (Balthasar, 1989) e que este “final” pode ser buscado e alcançado ao longo de toda a vida, ainda que pertença à categoria do instante. Como afirma o filósofo judeu Franz Rosenzweig (1997), o amor nasce, morre e renasce a cada instante. Ainda com relação às implicações para a dimensão espiritual, o sujeito que se sente suficientemente amado, ao acessar sua própria afetividade, em conexão com a Vida, pode sentir que a vida não advém por ele/a, mas por si mesma, enquanto pura passividade e pura gratuidade, sentindo, portanto, que o amor primário ou o amor vivenciado nas relações intersubjetivas e comunitárias posteriores remetem, na verdade, ao amor originário. No que tange às implicações para a dimensão ética, o indivíduo ao acessar sua própria sensibilidade, se torna capaz de estabelecer relações intersubjetivas e comunitárias autênticas, de entrar em comunhão amorosa com o outro, sensibilizando-se com o sentir e o *pathos* do outro, em *co-pathos* (*com-paixão*) com sua dor e vulnerabilidade.

## Problemas no desenvolvimento humano e reações defensivas

Considerando que o amor é a necessidade humana mais fundamental e o fenômeno decisivo para o pleno desenvolvimento humano, não é difícil imaginar os danos potenciais a este desenvolvimento em virtude da falta de amor, de problemas nas relações intersubjetivas primárias. Michael Balint (1979) nomeia o dano decorrente de problemas no amor objetal primário de falta básica, que diz respeito à discrepância intensa entre as necessidades da criança e suas gratificações pelo objeto primário; a mera não correspondência exata entre necessidades e gratificações neste período precoce do desenvolvimento pode ser compreendida como uma falta básica estruturante, mas uma discrepância intensa entre ambas resulta, de fato, na falta básica propriamente dita, de caráter patogênico. Isto tem por consequência um dano, uma falta na constituição subjetiva que acompanhará o indivíduo ao longo de toda sua vida, sendo possível apenas sua reparação parcial *a posteriori*; tal falta está relacionada a quadros psicopatológicos que, de acordo com o psicanalista húngaro, remontam a períodos precoces do desenvolvimento, antecedendo o complexo de Édipo, como nos quadros esquizofrênicos e narcisistas<sup>1</sup>. A despeito das especificidades propostas por Balint sobre este conceito, interessa-nos para

<sup>1</sup> É importante ressaltar que Balint (1979) também reconhece a contribuição dos fatores genéticos que podem resultar na discrepância intensa entre as necessidades da criança e suas gratificações pelas/os cuidadoras/es, e não apenas os fatores ambientais.



os propósitos deste trabalho a ideia de que problemas nas relações amorosas primárias, não compensados pelas relações afetivas com outras pessoas significativas *a posteriori*, resultam em algo como uma falta básica, ou uma carência básica de amor, de afeto, de segurança, de reconhecimento.

Outro psicanalista, o estadunidense Robert Stolorow, criador da psicanálise fenomenológica intersubjetiva, trabalha em sua psicanálise pós-moderna com a noção de que o trauma emocional resulta de uma não validação e um não reconhecimento por parte dos cuidadores primários – mãe ou pai – da experiência emocional do/a filho/a, dos seus desejos, sua dor, de uma quebra na sintonização emocional entre ambos; em outras palavras, o trauma resulta de experiências dolorosas vivenciadas pela criança (ou adulto *a posteriori*), que geram angústias intoleráveis, as quais não são validadas pelos pais (ou por outras pessoas significativas) (Stolorow, 2011).

Certamente que fatores genético-biológicos não devem ser desconsiderados quando abordamos as relações primárias entre a criança e seus pais bem como as relações emocionalmente significativas subsequentes entre o indivíduo e outros significativos, podendo a criança ter, por exemplo, tolerância muito baixa a mínimas frustrações e demandar, nestes casos, um nível de cuidado e doação para o qual os cuidadores primários não estejam preparados em atender, que excede suas possibilidades subjetivas, mas não se pode igualmente negligenciar o papel primordial das relações amorosas precoces bem como a legitimidade da necessidade humana de amor.

Assim como descrito na seção anterior, gostaria de retomar neste ponto a importância do amor paterno. Nas inúmeras vivências pessoais e clínicas, podemos constatar que a criança não demanda apenas o amor da mãe, mas também do pai, que não apenas a diade, mas a tríade criança-mãe-pai é fundamental para suprir as necessidades emocionais humanas. É possível perceber claramente na clínica, como em alguns quadros depressivos na adolescência, por exemplo, e em tantos outros, o quanto a falta sentida do amor paterno marca profundamente o desenvolvimento e a constituição subjetiva da pessoa. Para além disto, como também havia mencionado anteriormente, parece-me que a necessidade de amor, mesmo que razoavelmente bem atendida na infância, permanece ao longo do desenvolvimento, na vida adulta, seja nas relações de amizade, profissionais ou amorosas, e que estas serão fundamentais para possibilitar ao indivíduo a internalização do senso de sentir-se suficientemente amado/a ou mesmo para compensar, ainda que parcialmente, os problemas afetivo-relacionais ocorridos precocemente.

Tendo sido feita esta introdução inicial acerca dos possíveis problemas nas relações amorosas intersubjetivas primárias, gostaria de discutir agora os dois principais caminhos que o indivíduo pode adotar em sua trajetória de vida a partir da vivência desta falta ou carência afetiva básica, do “não sentir-se suficientemente amado/a”. Um deles é o caminho do sofrimento psíquico, objeto da psicopatologia, e outro da formação de uma personalidade caracterizada pela indiferença emocional, pela onipotência e desconexão com a Vida.

No primeiro caminho adotado, em virtude do não sentir-se suficientemente amado/a, há uma tendência da pessoa a se fixar no polo do sofrimento, considerando as duas tonalidades afetivas básicas, a não ter uma fluidez na passagem do sofrimento ao gozo, tendo uma tendência a experienciar afetos intoleráveis de angústia, que justamente por não terem encontrado um “lar relacional”, nas palavras de Stolorow (2011, p. 171), isto é, por não terem sido validados por outros significativos, farão com que o sujeito busque ajuda especializada, como ocorre no sofrimento mental, no caso das psicopatologias. É importante ressaltar também que há um outro tipo de sofrimento mental que não necessariamente resulta de problemas/falhas nas relações amorosas precoces, mas de eventos traumáticos, que resultam em afetos intoleráveis e insuportáveis, os quais são refratários às possibilidades de um acolhimento e validação imediata por parte de outras pessoas significativas, em virtude da intensidade do evento traumatogênico. Esta validação e acolhimento poderão ocorrer apenas *a posteriori*, como no caso do tratamento em saúde mental, como mostrarei na última seção do artigo.

Em virtude dos afetos dolorosos e insuportáveis vivenciados, seja em virtude de uma carência afetiva básica, seja em função de eventos traumatogênicos, o indivíduo poderá manter-se fixado nestes afetos, como nos quadros depressivos, ou poderá lançar mão de inúmeros mecanismos e estratégias defensivas, numa tentativa de aplacar a dor. Inúmeras destas estratégias são conhecidas na psicopatologia, como os comportamentos impulsivos, compulsivos e/ou autodestrutivos, como no caso das passagens ao ato, como na heteroagressividade, nas autolesões e nas tentativas de suicídio. Além disto, o sujeito pode buscar desenfreadamente prazeres imediatos e fugazes, como no caso da dependência química ou das relações sexuais compulsivas, numa tentativa de esquivar-se da angústia, como diria Kierkegaard (2010), o que acaba sendo ineficaz, pois esta invariavelmente retornará, com o aumento cada vez maior da sensação de vazio. Todos estes comportamentos constituem uma violência ao amor originário (Martins & Antúñez, 2018).

Gostaria de ressaltar que nada disto se aplica às chamadas deficiências, àqueles quadros de origem genética, como a síndrome de Down, por exemplo, ou predominantemente genética, como no caso do autismo (Griesi-Oliveira & Sertié, 2017), que cursam com limitações em algumas funções específicas, sendo a deficiência, de acordo com a definição atualmente válida (CDPD, 2007/2014), resultante da interação entre estas limitações e uma sociedade excludente (Diniz, 2007). Nestes casos, como em quaisquer outros, poderão acontecer ambas as situações, a pessoa se sentir suficientemente amada ou não.

Passemos ao outro caminho adotado pelo indivíduo diante do “não sentir-se suficientemente amado/a”. Neste caso, o sujeito não chega a manifestar claramente os afetos dolorosos e insuportáveis, próprios da psi-



copatologia, provavelmente pelo fato de as defesas serem muito bem-sucedidas. O indivíduo adota a defesa da racionalização e indiferença emocional, do *falso-self* (Winnicott, 1975), do egocentrismo e da onipotência, praticamente não mais sentindo, nem sofrimento, muito menos gozo pela vida, num estreitamento de seu horizonte emocional (Stolorow, 2011). Há uma tendência então à objetivação, negação da própria subjetividade e indiferença emocional pelo outro, a estabelecer relações sociais (não comunitárias) puramente objetivas, baseadas na representação, o que pode culminar na constituição de uma personalidade indiferente-onipotente-opressora (Pereira, 2023) e na redução da alteridade ao eu (Lévinas, 1980); não sensibilização pelo sentir e pelo *pathos* do outro, desconexão com a Vida, violência ao amor originário (Martins & Antúñez, 2018), base da barbárie, no sentido conferido por Michel Henry (2012) à ciência e sociedade modernas, enquanto uma autonegação da vida.

## Implicações para a clínica

A partir do que foi exposto anteriormente, extrairei algumas possíveis implicações para a construção de uma clínica fenomenológica-psicanalítica. Considerando que haverá demanda por tratamento para aqueles indivíduos com sofrimento mental, faz-se fundamental que no encontro clínico o terapeuta represente um outro significativo para o paciente. Para que isto aconteça, é fundamental a construção de relações emocionalmente significativas, de confiança e estáveis ao longo do tempo. Robert Stolorow (2011), ao fazer uma analogia da relação médico/terapeuta-paciente com as relações primárias estabelecidas pela criança, mostra a importância de que o terapeuta valide e reconheça a experiência emocional do paciente, crie um “lar relacional” (p. 171) que possa acolher as angústias vivenciadas por este, e poderia acrescentar, reconheça e valide seus desejos bem como seu modo único de existir, em outras palavras, estabeleça uma sintonização afetiva com o paciente. Tudo isto se passa, sobretudo, no plano da afetividade. Ainda quando há algum tipo de interpretação, como aponta Stolorow (1993), é fundamental que esta venha acompanhada de uma sintonização emocional com o paciente, para que não seja vazia e violenta. O psicanalista estadunidense, ao criticar a posição de neutralidade do analista, mostra que no encontro intersubjetivo que se dá na clínica, certamente a personalidade do terapeuta terá um papel de extrema relevância com relação à construção do vínculo com o paciente e com relação à quebra de suas resistências, possibilitando o alargamento do seu horizonte emocional.

Michael Balint (1979), por sua vez, também defende a importância do vínculo afetivo na clínica, que se possa a partir deste e da continuidade do acompanhamento, criar condições de possibilidade para que as defesas do/a paciente pouco a pouco sejam quebradas e que este/a entre em um estado regressivo até chegar ao nível da falta básica, quando suas demandas se tornarão excessivas na busca por uma harmoniosa interpenetração com o entorno, para que possa ter sua necessidade mais fundamental atendida, a de ser amado/a, havendo desta forma o afloramento da criança que existe em si, ou seja, dos afetos vivenciados precocemente, e cada resposta positiva do terapeuta será recebida com extrema gratificação pelo paciente e cada resposta negativa com extrema frustração. Segundo Balint (1979), é importante que o terapeuta não necessariamente gratifique todas as necessidades de seu paciente, mas que as valide, acolhendo-as afetivamente, para que seja possível um “novo começo” (p. 90) a partir da falta básica, a qual poderá ser ao menos parcialmente, reparada, e o indivíduo poderá talvez sentir-se suficientemente amado/a.

Considerando as implicações da fenomenologia da vida para a clínica, é importante termos em mente que a relação terapeuta-paciente constitui um encontro intersubjetivo que se dá a partir do Fundo comum a todos os viventes, enquanto uma intersubjetividade patética, isto é, que se passa sobretudo na dimensão da afetividade, do *co-pathos*, da com-paixão, sendo portanto, fundamental que o terapeuta se sensibilize com a dor do paciente, com seu sentir e sua vulnerabilidade, criando um ambiente de acolhimento e responsividade emocional. Trata-se de uma relação comunitária que remete ao amor primário entre pais e filhos/as, o qual remete ao amor originário.

A construção deste tipo de relação na clínica possibilita que o/a paciente possa, a princípio, tolerar e manejar afetos e angústias que até então eram intoleráveis e insuportáveis, sair de sua fixação na tonalidade afetiva do sofrimento e, aos poucos, possibilita a transformação/transubstanciação do sofrer em fruir (Ferreira & Antúñez, 2014), o que se dá em comunidade (Colombo & Antúñez, 2022), na primazia da invisibilidade sobre a visibilidade na dupla manifestação da fenomenalidade. O paciente, então, começa a se sentir suficientemente amado/a e tem a possibilidade de romper com suas barreiras defensivas, entrando em contato com sua própria sensibilidade-afetividade, experienciando novas tonalidades afetivas, como a paz, a serenidade e a plenitude, tal qual no amor primário, reconectando-se, portanto, com a Vida. Desta forma, começa a ser possível a experiencição pelo/a paciente do sentir que a vida vale a pena ser vivida (Winnicott, 1975), um sentido da vida que não passa pelo plano racional, da representação, mas que se dá no mero fruir (Wondracek, 2008), no gozo de viver, sem mediação, no vivenciar na própria carne a afirmação de Michel Henry (2014, p. 325): “a vida é sem porquê, a vida é boa”, tal qual na autossatisfação autística (Tafari & Martins, 2016), tomada numa conotação positiva, não como falha ou defesa, e diferentemente do que muitos pensam, não sendo jamais solipsista, uma vez que o narcisismo é sempre secundário e é preciso um meio acolhedor para que a autofruição se dê.

Imaginemos, por exemplo, um/a paciente jovem com sintomatologia depressiva, incluindo ideação sui-



cida, e história de autolesões (quadro bastante frequente na clínica contemporânea), que sofreu abandono por parte do pai na infância e tem relações bastante conflituosas com a mãe, não sentindo que suas emoções são validadas por ela. Este/a paciente, portanto, se encontra fixado no polo da tonalidade afetiva da angústia, vivenciando uma carência afetiva básica. Uma das possibilidades de recuperação deste quadro será a construção de uma relação de confiança com um/a profissional de saúde/terapeuta, que funcionará como um outro significativo para o/a paciente. Tal construção se dará ao longo do tempo, de forma processual, e deverá necessariamente incluir o acolhimento sensível por parte do/a terapeuta da necessidade de o/a paciente ser amado/a bem como a validação/reconhecimento das experiências emocionais dolorosas vivenciadas pelo/a paciente, tanto em sua vida passada quanto atual. Com o tempo, este/a paciente, ao sentir-se acolhido/a e validado/a, poderá construir significados para suas experiências vividas, dar sentido a elas, começar a se sentir amado/a por um outro significativo, de tal modo que suas angústias se tornem minimamente mais toleráveis e suportáveis até que, em um momento posterior, ele/a comece a recuperar o movimento natural da vida, isto é, a passagem do sofrimento para a fruição e vice-versa, com melhora da ideação suicida e dos demais sintomas depressivos, resgatando seu prazer e desejo pela vida.

Na relação comunitária inter-patética da clínica, se manifesta o poder de exercer e partilhar os dons recebidos na vida, como os sons, a voz, os movimentos (Martins, 2018), as expressões, ou o pintar, o cantar e o tocar, como no caso das arteterapias/musicoterapias. É justamente em comunidade, na comunhão amorosa com o outro, que a vida se potencializa, como nos bons encontros de Espinosa (2007), não havendo nada que eleve mais a potência da vida que o amor (Oliveira, 2021). Como afirma Edith Stein (2007, p. 459), “o ser finito alcança no amor sua máxima plenitude de vida”, ou ainda, como nos mostra Michel Henry (2014, p. 319-320), a vida necessita “se acrescentar sem cessar de si mesma, de fazer crescer sua capacidade de sentir, o nível de sua ação, a intensidade de seu amor”.

## Considerações Finais

Procurei mostrar a importância das relações amorosas intersubjetivas primárias, estabelecidas entre a criança e seus pais (quem exerce as funções materna e paterna), bem como das relações posteriores com outras pessoas significativas, sejam relações de amizade, sejam relações amorosas, para o pleno desenvolvimento humano. O ser humano desde o nascimento carrega consigo a necessidade de ser amado/a – que inclui a necessidade de afeto, de atenção, proteção e reconhecimento – como a mais fundamental de suas necessidades; esta se relaciona a uma necessidade de sentido, visto que o amor contém todo o sentido da existência humana. O amor primário bem como as relações emocionalmente significativas estabelecidas na adolescência e na vida adulta são fundamentais para que o indivíduo desenvolva um senso de sentir-se suficientemente amado/a, o que terá implicações tanto com relação à dimensão espiritual quanto com relação à dimensão ética humanas, resultando em um alargamento do horizonte emocional do sujeito. Este, então, passa a experienciar outras tonalidades afetivas derivadas da fruição, como a paz, a serenidade e o maravilhamento com a beleza, em uma harmoniosa interpenetração com o ambiente, e se torna capaz de se sensibilizar com o sentir e o *pathos* do outro, de poder amar primeiro sem exigência de reciprocidade.

Problemas nas relações intersubjetivas primárias, como a não satisfação da necessidade de amor pelos pais, podem ter impactos negativos no desenvolvimento, levando à falta básica ou a uma carência afetiva básica, em que o indivíduo não se sente suficientemente amado. Isto pode resultar em diferentes tipos de trajetórias adotadas pelas pessoas. Uma trajetória relaciona-se ao sofrimento psíquico, na qual a pessoa permanece fixada na tonalidade afetiva do sofrimento, podendo permanecer em um estado depressivo ou assumir diversas reações defensivas, como comportamentos autodestrutivos (autolesões, tentativas de suicídio, exposição a situações de risco, etc). O sofrimento mental pode também ser o resultado de eventos traumatogênicos, que fazem com que os afetos intoleráveis sejam refratários, *a priori*, ao acolhimento por outros significativos. A outra trajetória possível corresponde a reações defensivas “bem-sucedidas” diante das angústias intoleráveis, na qual o sujeito não manifesta sintomas psicopatológicos. Esta reação defensiva diz respeito a uma tendência à objetivação/racionalização, à indiferença emocional e completa desconexão com a Vida.

Extraí ainda algumas implicações de toda esta discussão para a construção de uma clínica fenomenológica-psicanalítica, que enfatiza a importância da relação médico/terapeuta-paciente, no sentido de que o profissional de saúde deva acolher e validar a experiência emocional do/a paciente, estabelecendo relações intersubjetivas patéticas com o/a mesmo/a, que se dão por meio da não-intencionalidade e do *pathos-com*, contribuindo desta forma para que este/a se sinta suficientemente amado/a. É no seio de relações comunitárias, como deve ser o caso do encontro clínico, que o sofrimento pode se transformar em fruição e que o sujeito pode se reconectar com a Vida, fruir da vida e sentir o amor originário, potencializando a vida em si.

## Referências



- Balint, M. (1979). *La falta básica – aspectos terapêuticos de la regresión*. Barcelona Buenos Aires-México: Ediciones Paidós.
- Balthasar, H.U.V. (1989). *Si no os háceis como este niño*. Barcelona: Herder.
- Colombo, E.R. & Antúnez, A. E.A. (2022). Ateliê de Desenho de Livre-Expressão com Universitários: Afetividade como Evidência do Processo Terapêutico. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, 10(2), 157-198.
- Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (2007/2014). *Convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência*. Vitória: Ministério Público do Trabalho, Projeto PCD Legal.
- Diniz, D. (2007). *O que é deficiência*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Espinosa, B. (2007). *Ética*. (Trad.: Tadeu, T.). Belo Horizonte: Ed. Autêntica
- Ferreira, M.V. & Antúnez, A.E.A. (2014). Fenomenologia de Michel Henry e a Clínica Psicológica: Sofrimento Depressivo e Modalização. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 19(2). 309-319.
- Frankl, V. E. (2016). *A presença ignorada de Deus*. (Trad.: Schlupp, W.O. & Reinhold, H.H.). 17a. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes.
- Freud, S. (1996). Um estudo autobiográfico, *Inibições, Sintomas e Ansiedade*. Análise leiga e outros trabalhos. Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas, vol XX. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1925-26).
- Griesi-Oliveira, K. & Sertié, A.L. (2017). Transtornos do espectro autista: um guia atualizado para aconselhamento genético. *Einstein*, 15(2), 233-238.
- Henry, M. (2009). *Fenomenología Material*. (Trad.: Teixeira, J. & Ranz, R.) Madrid: Ediciones Encuentro.
- Henry, M. (2012). *A barbárie*. (Trad.: Rouanet, L.P.) São Paulo: É Realizações Editora. (Originalmente publicado em 1987).
- Henry, M. (2014). *Encarnação: por uma filosofia da carne*. (Trad.: Nougé, C.). São Paulo: Editora É Realizações
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. (Trad.: H. Luxán, M.H. & García-Baró, M.). Salamanca: Sígueme.
- Kierkegaard, S. A. (2010). *O Conceito de Angústia*. (Trad.: Valls, A.L.M.) 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco.
- Lévinas, E. (1980). *Totalidade e Infinito*. (Trad: Ribeiro, J.P.). Lisboa: Edições 70.
- Marion, J.L. (1993). *Prolegômenos a la Caridad*. Madrid: Caparrós.
- Marion, J.L. (2005). *El fenómeno erótico – Seis meditaciones* – 1ª. ed. (Trad.: Mattoni. S.). Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Martins, F. (2018). Michel Henry: Fenomenalidade da relação entre criatividade e não intencionalidade e sua operacionalidade no processo educativo. *Cadernos I: Círculo fenomenológico da vida e da clínica*. (Org.: Antúnez, A.E.A.), (pp.100-113), São Paulo, IPUSP.
- Martins, F. e Antúnez, A. E. A. (2018). Violência de um amor originário ou violência a um amor originário? *Cadernos I: Círculo fenomenológico da vida e da clínica*. (Org.: Antúnez, A.E.A.), (pp. 14-20), São Paulo, IPUSP.
- Oliveira, S.M. (2021). O amor em Kierkegaard e Lévinas: abertura ao humano e a vidas vulneráveis. *Caminhos, Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, 19, 156-175
- Oliveira, S.M. (2023a). Amor, erótica, mística e ética: o desenvolvimento espiritual humano. *Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, 21(3), 658-676.
- Oliveira, S.M. (2023b). Oficina de Música para pessoas autistas: sensibilidade, estética e espiritualidade como resistência. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, 33(Esp), 154-166.





- Pereira, A. (2023). O fascismo como redução transcendental do humano e a sua superação pelo amor, em Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 63(1), 52-62.
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la Redencion*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Originalmente publicado em 1976
- Stein, E. (2007). *Ser finito e ser eterno*. In: Obras Completas, vol. III. Burgos: Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo.
- Stolorow, R. D. (1993). An intersubjective view of the therapeutic process. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 57 (4), 450-457
- Stolorow, R. D. (2011). Da mente para o mundo, da pulsão para a afetividade: uma perspectiva psicanalítica fenomenológico-contextualista. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(2), 165-177.
- Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Wondracek, K.H.K. (2008, setembro). *Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry*. Texto baseado em palestra realizada no Encontro de Psicanálise da Sigmund Freud - Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

Recebido em 13.01.2024 – Primeira Decisão Editorial em 26.08.2024 – Aceito em 30.10.2024



## TRADUÇÃO - TEXTO CLÁSSICO

### JASPERS E BINSWANGER – UM DEBATE SOBRE FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE (1913-1924)\* \*\*

10.62506/phs.v6i33.306

Elisabetta Basso\*\*\*

**Resumo:** Este artigo apresenta e discute os textos do debate que opôs, entre 1913 e 1914, Karl Jaspers e Ludwig Binswanger sobre o tema do “método estrutural” em psicopatologia (K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 1913; e “Kausale und ‘verständliche’ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der *Dementia praecox* (Schizophrenie)” e “Psychologische Tagesfragen innerhalb der klinischen Psychiatrie”, 1914). O desafio é mostrar a forma diversa como os dois autores adotam a fenomenologia a partir da recepção da psicanálise freudiana no início da década de 1910.

**Palavras-chave:** Psicopatologia Fenomenológica, Psicanálise, Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Compreensão.

**Abstract:** The paper presents and discusses the texts in which took place the debate occurred in 1913-1914 between Karl Jaspers and Ludwig Binswanger about the “structural method” in psychopathology (K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 1913; and “Kausale und ‘verständliche’ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der *Dementia praecox* – Schizophrenie”; L. Binswanger, “Bemerkungen zu der Arbeit Jaspers’ ‘Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der *Dementia praecox* (Schizophrenie)”, 1913; and “Psychologische Tagesfragen innerhalb der klinischen Psychiatrie”, 1914). The aim of the paper is to show the different way in which the two authors embrace phenomenology starting from their reception of Freud’s theories at the beginning of the 1910s.

**Keywords:** Psychopathology, Phenomenology, Psychoanalysis, Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Understanding.

1. A pesquisa que apresentamos aqui visa uma reflexão epistemológica sobre a psiquiatria a partir da análise de sua história. Abordaremos, assim, o tema da relação entre fenomenologia e psicanálise do ponto de vista da psiquiatria, retomando o contexto científico a partir do qual, no início do século XX, Karl Jaspers e Ludwig Binswanger - dois psiquiatras que hoje são reconhecidos como os fundadores da corrente “fenomenológica” da psiquiatria - começam a refletir sobre as questões epistemológicas e clínicas de sua disciplina. Com efeito, é bem nesse contexto que se situa o encontro deles com o método freudiano. Nessa perspectiva, deixar-se-á de lado aqui, a questão de saber se esses dois autores aderem ou não, e de que modo, à fenomenologia na sua forma estritamente filosófica, para em vez disso analisar como a evocação desses dois psiquiatras a essa corrente da filosofia emerge como uma exigência interna à psiquiatria, a partir de problemáticas de caráter clínico e metodológico<sup>1</sup>.

2. Mencionamos em nosso título o “debate” entre Jaspers e Binswanger, que teria ocorrido entre 1913 e 1914, após a publicação da primeira edição da *Psicopatologia Geral*<sup>2</sup> de Jaspers. Para dizer a verdade, não se trata de um verdadeiro debate, uma vez que ele não se deu - à exceção das cartas privadas, trocadas após a publicação das “Observações” binswangerianas<sup>3</sup> -

1 Sobre a relação de Jaspers com a fenomenologia, referimo-nos aqui ao panorama histórico de German E. Berrios, “Phenomenology, Psychopathology and Jaspers: A Conceptual History”, *History of Psychiatry*, 3 (1992), pp. 303-327. Cf. também a monografia de Jean-Claude Gens, *Karl Jaspers. Biographie*, Paris: Bayard, 2003. A respeito de Binswanger, gostaríamos de nos referir ao nosso artigo: “Da Natureza da Psicose à Reforma Fenomenológica da Psicopatologia. Um relato histórico e epistemológico do projeto psiquiátrico de Ludwig Binswanger”, *Medicine Studies*, 3, n. 4, pp. 215-232.

2 JASPERS, Karl, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte, und Psychologen*, Berlin, Springer, 1913.

3 Cf. HÄBERLIN, Paul – Ludwig Binswanger, *Briefwechsel 1908-1960, com Briefen von Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Ludwig Frank und Eugen Bleuler*, ed. por Jeannine Luczak em nome de “Paul Häberlin Gesellschaft”, Basel, Schwabe & Co, 1997, BAT 443/17 1, 2, 3, 4, 5a. As cartas entre Binswanger e Jaspers mencionadas aqui por Luczak são mantidas no Binswanger-Archiv da Universidade de Tübingen (daí a sigla BAT usada por Luczak). Trata-se de uma

\* Original: Basso, Elisabetta (2016). Jaspers et Binswanger. Un débat sur phénoménologie et psychanalyse (1913-1914). *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*. vol. 35, p. 211-230. DOI: <https://doi.org/10.4000/cultura.2611> Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/2611>. Agradecemos aos Editores da revista a gentileza da autorização para essa tradução. Respeitou-se a formatação das Notas originais no texto (Nota do Editor).

\*\* Tradução de José Olinda Braga (Universidade Federal do Ceará).

\*\*\* Email: [elisabettagiiovanna.basso@unipv.it](mailto:elisabettagiiovanna.basso@unipv.it). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0733-0606>. Assistant professor (Dipartimento di Studi Umanistici), Università degli Studi di Pavia: Pavia, Lombardia, Itália. Doutorado em Filosofia (Universidade Ca' Foscari de Veneza e Universidade de Paris 1 Sorbonne, França, em programa de co-tutela). Desde 2008, é membro associada do Caphés (Centre d'Archives de Philosophie et d'Édition des Sciences, École Normale Supérieure) em Paris, onde também foi bolsista de pós-doutorado em 2011-2012, desenvolvendo um projeto de pesquisa sobre a “Influência da psiquiatria alemã na filosofia francesa entre 1930-1960”. Seus interesses de pesquisa e ensino incluem filosofia e história da psiquiatria e psicopatologia, especialmente a tradição fenomenológica, e a tradição francesa em epistemologia, em particular Michel Foucault.



numa discussão pública entre os dois psiquiatras. Trata-se antes de uma confrontação que tem lugar em quatro textos entre os quais figura a *Psicopatologia Geral* de 1913. Além desse tratado, em 1913 Jaspers publica igualmente um longo artigo que versa sobre “as conexões causais e ‘compreensíveis’ entre destino e psicose na *dementia praecox* (ou esquizofrenia)”<sup>4</sup>, onde desenvolve críticas muito duras contra a psicanálise (veremos quais), críticas que ele tinha apenas esboçado em seu tratado. Nesse ensaio são apresentados e analisados dois casos clínicos segundo as duas abordagens metodológicas distintas que o psiquiatra alemão já havia descrito em seu tratado de psicopatologia, a saber, “a psicologia subjetiva” - que compreende ao mesmo tempo a compreensão estática e a compreensão genética - e “a psicologia objetiva”.

3. Deste ensaio, e nesse mesmo ano, Binswanger redige um relatório sob a forma de “Observações críticas”, através do qual ele responde detalhadamente aos argumentos formulados por Jaspers contra a teoria freudiana<sup>5</sup>. Esse texto foi publicado na *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, a saber, a revista fundada por Freud ainda em 1913, à época de sua colaboração com os psiquiatras de Zurique, entre os quais, no início do século - entre 1907 e 1908 - havia figurado também Binswanger<sup>6</sup>. Não se trata, além do mais, do único texto que Binswanger publica em defesa de Freud, desde o ano seguinte, em 1914, ele retornará sobre esses mesmos temas com a publicação de uma conferência concernente às “questões atuais na psiquiatria clínica”, publicada em *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* - a mesma revista na qual havia sido publicado o ensaio de Jaspers e onde se trata novamente de uma questão sobre o método jaspersiano<sup>7</sup>.

4. O ensaio de Jaspers será objeto de novas observações e comentários por parte dos psiquiatras, ao longo dos anos que se seguirão, e em 1920, Ernst Kretschmer definirá “a relação entre as conexões ‘causais’ e ‘compreensíveis’”, como o pesquisador mais sensível da psiquiatria de sua época, ao ponto de que os psicopatólogos se tornariam doravante divididos em dois partidos opostos: aqueles que admitiam a coexistência das conexões causais e conexões compreensíveis e aqueles que não a aceitavam<sup>8</sup>. Em 1914, por exemplo, Bleuler publica um artigo na *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* em que a fim de explicar seu próprio conceito de “esquizofrenia”, se refere ao ensaio de Jaspers de 1913 para criticar justamente a oposição entre “causal” e “compreensível” que constituía o objeto desse estudo<sup>9</sup>. Ele não aprofunda mais essa crítica, através do que se refere justamente às “Observações de Binswanger”. E essas “Observações” serão mencionadas ainda uma vez em 1914, na correspondência entre Bleuler e seu ex-aluno “Binswanger”, na ocasião da publicação de um relatório que este último - sob o pseudônimo de Lothar Bouchner - tinha escrito o ensaio bleuleriano no “*Verhältnisblödsinn*”<sup>10</sup>. Em sua análise, com efeito, Binswanger<sup>11</sup> se aproxima da perspectiva de seu mestre da “*Verstehende Psychologie*” de Jaspers, o que Bleuler dificilmente apreciaria<sup>12</sup>.

troca que data de agosto de 1913, da qual Luczak cita alguns trechos (p. 33, pp. 118-119 nota 2). Estas cartas estarão em breve disponíveis no primeiro volume da correspondência de Jaspers, a ser publicado em 2013: JASPERS, Karl, *Korrespondenzen*, vol. 1: *Briefwechsel: Psychiatrie, Medizin und Naturwissenschaften*, editado por Matthias Bormuth, Carsten Dutt, Dietrich von Engelhardt, Dominic Kaegi, Reiner Wiehl, Eike Wolgast, Göttingen, Wallstein Verlag.

4 JASPERS, Karl, « Kausale und “verständliche” Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der *Dementia praecox* (Schizophrenie) », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 14, 1913, pp. 158-263.

5 BINSWANGER, Ludwig, « Bemerkungen zu der Arbeit Jaspers’ “Kausale und “verständliche” Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der *Dementia praecox* (Schizophrenie)” », *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 1 (1913), pp. 383-390.

6 Sobre a colaboração de Binswanger com o grupo de psiquiatras de Burghölzli em Zurique, gostaríamos de nos referir ao nosso artigo: “O sonho como argumento: as questões epistemológicas na origem do projeto existencial de Ludwig Binswanger”, *Archives of Philosophy*, 73-4 (2010), pp. 655-686.

7 BINSWANGER, Ludwig, « Psychologische Tagesfragen innerhalb der klinischen Psychiatrie », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 26 (1914), pp. 574-599.

8 KRETSCHMER, Ernst, “Die psychopathologische Forschung und ihr Verhältnis zur heutigen Clinical Psychiatrie”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 57 (1920), pp. 232-256 (pág. 246). Neste artigo, Kretschmer discute a posição de Jaspers, mas nunca menciona as críticas de Binswanger.

9 BLEULER, Eugen, “Die Kritiken der Schizophrenien”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 22, 1 (1914), pp. 19-44 (ver pag. 26). Bleuler também não concorda com a distinção jaspersiana entre psicoses “reativas” e “produtivas”. O debate entre Jaspers e Binswanger sobre o tema da causalidade psíquica é também mencionado, ainda no *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, de K. Frankhauser no seu estudo: “Über Kausalität im allgemeinen sowie ‘psychische Kausalität im besonderen’”, 29 (1915), pp. 201-215 (ver pag. 215).

10 BLEULER, Eugen, “Verhältnisblödsinn”, *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin*, 71 (1914), pp. 537-586. Neste mesmo número da revista, seguindo o ensaio de Bleuler, encontramos o relatório escrito por Binswanger: “Klinischer Beitrag zur Lehre vom Verhältnisblödsinn (Bleuler)”, pp. 587-639.

11 BINSWANGER, Ludwig: “Klinischer Beitrag zur Lehre vom Verhältnisblödsinn (Bleuler)”, art. cit., pag. 637: “[...] Em vez do exame pela psicologia associacionista ou pela psicologia docente, [no ensaio de Bleuler] foi empregada a ‘verstehende Psychologie’, ou seja, o exame de conexões ‘compreensíveis’ no sentido de Jaspers” (traduzimos).

12 APELT-RIEL, Susanne, *Der Briefwechsel zwischen Ludwig Binswanger und Eugen Bleuler von 1907 – 1939 im Spannungsfeld von Psychoanalyse und Psychiatrie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Thèse de Médecine, Medizinischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen, 2009 (<http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2009/3971/>). Ver carta 46 BL de 10 de março de 1914, p. 170: “Caro colega! Todos os meus agradecimentos pela sua comunicação [“Klinischer Beitrag zur Lehre vom Verhältnisblödsinn (Bleuler)”, art. cit.], ao qual apenas censura a minha reaproximação com Jaspers. Você mesmo, em sua época, o criticou com bons argumentos” (traduzimos). Binswanger responderá imediatamente para esclarecer a sua posição: cf. carta 47 B de 11 de março de 1914, p. 171: “No que diz respeito à minha aprovação de Jaspers, minha posição em relação a ele não mudou. A aprovação refere-se apenas à expressão “psicologia verstehende”, na medida em que se distingue da psicofisiologia, da psicologia associacionista, da psicologia da performance, etc. Minha crítica visa apenas a oposição da explicação causal e da construção de teorias à psicologia verstehende. Um dia gostaria de voltar a este ponto oralmente” (traduzimos). Examinaremos detalhadamente os argumentos de Binswanger mais adiante.



5. Mas se poderia também citar o longo artigo de Hans W. Gruhle que é publicado em 1915, sempre no *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*. Nesse texto, Gruhle - que nessa época é colega de Jaspers em Heidelberg - discute os critérios metodológicos à base da *Einfühlung* interrogando seu valor para a "ciência" psicológica<sup>13</sup>. Trata-se de um artigo muito rico que merece ser analisado, sobretudo em razão do fato de que seu autor não se limita a uma crítica teórica dos propósitos jaspersianos, mas os discute antes em meio a exemplos concretos e pela apresentação de uma história clínica. No entanto, Gruhle não se engaja no debate em curso entre psiquiatria e psicanálise e de forma alguma considera as críticas que foram endereçadas a seu colega<sup>14</sup>, que por outro lado parece apoiá-las implicitamente<sup>15</sup>.

6. Mas voltemos ao debate que escolhemos como objeto para nosso propósito. Apesar de toda a distância que há entre um tratado, um ensaio, um relatório e uma conferência (posteriormente tornou-se um artigo), os textos de Jaspers e de Binswanger que acabamos de mencionar pertencem ambos a um questionamento metodológico sobre a psiquiatria clínica e à análise do papel que poderia desempenhar na psicologia. É precisamente num tal contexto teórico que Jaspers e Binswanger se encontram induzidos a discutir o método e a teoria psicanalítica, e é a partir da maneira tão diferente como acolhem e discutem a abordagem de Freud que tentaremos analisar a relação que se articula em ambos os autores, entre fenomenologia e psicanálise.

## O problema da "natureza" das psicoses

7. A questão na ordem do dia da psiquiatria germanofônica no início do último século é aquela da classificação das patologias mentais e sobretudo da definição do status nosológico da esquizofrenia, doença que, antes da obra de Bleuler de 1911 sobre o "grupo das esquizofrenias"<sup>16</sup> era identificada como "*dementia praecox*". Contudo, no final do século XIX o modelo dominante para definição dessa patologia, na psiquiatria acadêmica, é o modelo teorizado por Emil Kraepelin, o qual - na sexta edição do seu Tratado de psiquiatria de 1899<sup>17</sup> - havia decretado que os sinais desta patologia seriam sempre contingentes em relação ao processo orgânico subjacente. Trata-se de uma perspectiva que o psiquiatra alemão elaborara a partir dos dois modelos, respectivamente, da paralisia geral ou "*dementia paralytica*" descrita pelo psiquiatra francês Antoine Laurent Jesse Bayle na década de vinte do século XIX<sup>18</sup>, e a "catatonia" de Karl Ludwig Kahlbaum<sup>19</sup>, nomeadamente duas entidades patológicas que foram isoladas organicamente e clinicamente com base em sua evolução e em seu estado terminal. São precisamente estes exemplos que Kraepelin utiliza para a sua definição da *dementia praecox*, uma patologia cujas características distintivas se tornam doravante a cronicidade e o desfecho fatal.

8. A partir dos anos 1910, assiste-se ao advento de uma crítica de natureza clínica e metodológica relativamente a essa abordagem. Podemos acompanhar uma parte desse debate em artigo de Binswanger de 1914 sobre "As questões atuais na psiquiatria clínica", que se centra em particular nos psiquiatras que, entre 1906 e 1913, colocaram a questão crucial da "natureza" das psicoses, ao mesmo tempo que traz à discussão, a posição de Kraepelin. Entre esses autores, Binswanger se detém em particular em Alfred Hoche, Karl Bonhoeffer, Eugen Bleuler (autores que Jaspers, por sua vez, menciona em duas de suas obras de 1913) e finalmente no próprio Jaspers.

9. No que concerne a Alfred Hoche<sup>20</sup>, a obra a que Binswanger se refere em 1914 é um texto de 1912 sobre "A significação dos complexos de sintomas em psiquiatria" ("*Die Bedeutung der Symptomenkomplexe in der Psychiatrie*"), e que havia também sido publicado no *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*<sup>21</sup> antes dos artigos

13 GRUHLE, Hans W., "Selbstschilderung und Einfühlung. Zugleich ein Versuch der Analyse des Falles Bantig", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 28 (1915), pp. 148-231. Cf. também, ainda na mesma revista, o artigo um pouco posterior do psiquiatra holandês J.H. 9-30.

14 Além dos dois textos de Binswanger já mencionados, devemos levar em conta também um ensaio de Bleuler de 1914 sobre "Causalidade psíquica e ação voluntária" ("*Psychische Kausalität und Willensakt*", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane*, 69, p. 30-72) que critica a oposição jaspersiana entre psicologia e ciências naturais. A tese de Bleuler sustenta que a diferença entre a psicologia e outras ciências consiste antes no fato de que os objetos destas últimas são dados apenas no mundo externo, enquanto a maioria dos objetos psicológicos também pode ser observada de dentro (pp. 30-31). Neste mesmo número da revista, na seção IX dedicada aos relatos bibliográficos (*Nerven- und Geisteskrankheiten*), Hans Lipps dedica também uma breve nota ao ensaio de Jaspers de 1913 (pp. 148-149).

15 Na medida em que, ao discutir as dificuldades envolvidas na formulação de conexões compreensíveis, ele admite a possibilidade de "simbolização" no sentido freudiano, mas julga errônea a abordagem que consistiria em "construir" a partir daí conexões válidas e compreensíveis além do caso singular (Hans W. Gruhle, "Selbstschilderung und Einfühlung", art. cit., pp. 167-168. Sobre este assunto, referimo-nos também ao artigo de Gruhle de 1913: "Die Bedeutung des Symptomas in der Psychiatrie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 16, pp. 465-486). O debate entre Jaspers e Binswanger sobre a crítica jaspersiana a Freud é explicitamente mencionado por M. Friedmann e O. Kohnstamm no que diz respeito às noções de "mecanismos de doença" e "complexos". Sobre o tema da *Traumdeutung* freudiana, estes autores declaram-se favoráveis aos mecanismos de "condensação" e "simbolização", mas consideram injustificado o "pansexualismo" de Freud, bem como o conceito de "conteúdo latente", que consideraram "construído" pela interpretação analítica ("*Zur Pathogenese und Psychotherapie bei Basedowscher Krankheit, zugleich ein Beitrag zur Kritik der psychoanalytischen Forschungsrichtung*", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 23, 1914, pp. 357-430). Deste ponto de vista, a posição de Friedmann e Kohnstamm está bastante ao lado da de Jaspers e bastante próxima da crítica de Gruhle.

16 BLEULER, Eugen, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig, Deuticke, 1911.

17 KRAEPELIN, Emil, *Psychiatrie: ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, Leipzig, Barth, 1899.

18 BAYLE, A.L.J., *Recherches sur l'arachnite chronique*. Inaugural dissertation. Paris, Masson, 1822.

19 KAHLEBAUM, Karl Ludwig, *Die Katatonie oder das Spannungssirresein. Eine klinische Form psychischer Krankheit*, Berlin, Hirschwald, 1874.

20 Alfred Hoche (1865-1943) foi professor em Freiburg a partir de 1902.

21 HOCHÉ, Alfred, « Die Bedeutung der Symptomenkomplexe in der Psychiatrie », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 12 (1912), pp. 540-551.



de Jaspers e de Binswanger. Na concepção de Kraepelin segundo a qual as patologias mentais seriam formas puras ou entidades naturais concebidas a partir do modelo das patologias orgânicas, Hoche opunha a distinção entre as “psicoses orgânicas” e as “psicoses funcionais”<sup>22</sup>, ou seja, esses transtornos que não possuem correlação orgânica, e que exibiriam, portanto, a especificidade dos sintomas mentais em relação aos casos singulares. É por esta razão que Hoche reclamou do fato de que as histórias médicas em geral consideram demasiadamente os julgamentos e insuficientemente as descrições, e introduzia então o conceito de “*Symptomenkomplexe*”, apresentadas como esse conjunto de unidades comportamentais individuais, psíquicas, que “obedecem às suas próprias leis, leis que são incomensuráveis aos processos materiais”. Segundo Hoche, pois, “as desordens psíquicas se reagrupam por si mesmas”<sup>23</sup>.

10. Seguindo Hoche, Binswanger apresenta e discute a posição do psiquiatra alemão Karl Bonhoeffer<sup>24</sup>. Este, por sua vez, criticou a doutrina de Kraepelin, contrapondo mais uma vez ao princípio etiológico o exemplo das psicoses funcionais, que chama de “psicoses sintomáticas” e que ele vê como “reações exógenas” ou formas típicas de reação psíquica que parecem relativamente independentes da forma específica de dano orgânico<sup>25</sup>. Em 1911, Bonhoeffer reafirma sua posição num artigo veiculado em “os estados e processos mórbidos de natureza psicogênica que não se tratam de histeria”<sup>26</sup>. Binswanger discutirá esse texto nos anos vinte, embora reconhecesse Bonhoeffer por ter promovido “uma pesada concessão de significação clínica à psicologia”, à medida que distingue os estados mórbidos psicogênicos - a saber, aqueles estados patológicos que podem provocar alterações cerebrais de base puramente psíquica - estados histéricos, que, por sua vez, dizem respeito exclusivamente ao “momento psicológico”<sup>27</sup>. No entanto, Binswanger censura Bonhoeffer por não ter conseguido pensar na especificidade do psíquico, e afirma que “existe uma diferença bem mais fundamental e mais geral concernente ao conjunto da psiquiatria e da psicologia, a saber, a diferença entre o modo de função físico-psíquica do organismo e sua alteração por um lado, e as “sequências” de conteúdos de experiências psíquicas vividas por outro lado”<sup>28</sup>. Dito de outro modo, segundo Binswanger, Bonhoeffer não fora capaz de compreender, nessas “formas de reação psíquica típicas” que tinha no com efeito evocado a organização específica do psíquico e a natureza da tipicidade.

11. É precisamente nesse ponto de seu argumento que Binswanger - em seu artigo de 1914 - põe em cena a lição de Bleuler, o único a seus olhos que teria se mostrado verdadeiramente capaz de separar o conceito de processo patológico do conceito de reação da psique doente<sup>29</sup>. Trata-se nesse caso de uma separação - como o afirma Binswanger - que de nenhum modo coincide com o retorno a uma psiquiatria puramente psicologista<sup>30</sup>, uma vez que de fato Bleuler - em sua obra de 1911 - encontraria o caminho para conciliar os dois níveis do orgânico e do psíquico sem optar dogmaticamente por um nem por outro.

12. De fato, Bleuler distingue na doença entre os sintomas primários, que decorrem diretamente do processo mórbido, e aqueles, secundários ou psicológicos, que resultam apenas da reação do espírito doente a certos processos internos e externos<sup>31</sup>. Por outro lado, mesmo admitindo que na base dos sintomas primários se encontraria um processo patológico de natureza orgânica, Bleuler admite igualmente não saber do que se trata esse processo. Além disso, afirma que “a evolução dos sintomas e aquela do processo mórbido não são de modo algum forçados a ocorrer simultaneamente”, e que pode muito bem ser que “com distúrbio cerebral semelhante, tal paciente pode ser curado e tal outro pode se tornar débil, no caso de constituição psíquica ligeiramente diferente [...] ou de trauma psíquico de efeito mais importante”<sup>32</sup>. É por isso que o campo de atuação do psiquiatra será, portanto, o psicológico e Bleuler conclui:

“A única terapia da esquizofrenia como um todo que deve ser levada a sério, por enquanto, é a terapia psíquica”, mesmo se “infelizmente, não tenhamos ultrapassado suficientemente o mero empirismo”<sup>33</sup>.

22 HOCHE, Alfred, « Die Bedeutung der Symptomenkomplexe in der Psychiatrie », art. cit., p. 547.

23 *Ibid.*, p. 550.

24 Karl Bonhoeffer (1868-1948) estudou com Carl Wernicke em Breslau e desde 1912 foi professor em Berlim.

25 BONHOEFFER, Karl, « Zur Frage der exogenen Psychosen », *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*, 20 (1908), pp. 499-505; « Die symptomatische Psychosen im Gefolge von akuten Infektionen und inneren Erkrankungen », dans Gustav Aschaffenburg, éd., *Handbuch der Psychiatrie*, 3. Abteilung, 1. Hälfte, Leipzig-Wien, Deuticke, 1910, pp. 1-118. Cf. NEUMÄRKER, Klaus-Jürgen, « Karl Bonhoeffer and the Concept of Symptomatic Psychoses », *History of Psychiatry*, 12 (2001), pp. 213-226.

26 BONHOEFFER, Karl, « Wieweit kommen psychogene Krankheitszustände und Krankheitsprozesse vor, die nicht der Hysterie zu rechnen sind? », *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, 68 (1911), pp. 371-386.

27 BINSWANGER, Ludwig, “Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte”, *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 68 (1928), pp. 52-79; *Ausgewählte Werke*, vol. 3: *Vorträge und Aufsätze*, ed. por Max Herzog, Heidelberg: Asanger, 1992, pp. 71-94; trad. por Jacqueline Verdeaux e Roland Kuhn, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », em *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 49.

28 BINSWANGER, Ludwig, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », art. cit., p. 52.

29 BINSWANGER, Ludwig, “Psychologische Tagesfragen innerhalb der Clinical Psychiatrie”, art. cit., pág. 579. Na mesma revista, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, em 1913, também apareceu um artigo de Hans W. Gruhle comparando o conceito kraepeliniano de “demência precoce” e o novo conceito de “esquizofrenia” introduzido por Bleuler e explorado posteriormente no contexto da “escola de Zurique” (GRUHLE, Hans W., “Bleulers Schizophrenie und Kraepelins Dementia praecox”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 17, 1, 1913, pp. 114-133).

30 *Ibid.*, p. 584.

31 BLEULER, Eugen, *Dementia praecox ou Groupe des schizophrénies*, op. cit., p. 575.

32 *Ibid.*, p. 572.

33 *Ibid.*, p. 586.





13. Bleuler, no entanto, reclama do "estado embrionário da psicologia" e declara explicitamente que espera esclarecimentos sobre as "conexões psicológicas" no domínio da psiquiatria, de "novos insights sobre a natureza das psicoses"<sup>34</sup>.

14. No entanto, a teoria psicológica que naquela época atrai principalmente a atenção de Bleuler e de seus alunos (notadamente Jung, Franz Riklin, Karl Agrabam e Alphonse Maeder) é a doutrina freudiana. A psicanálise é considerada como o método que teria, em fim, permitido abordar a esquizofrenia do "ponto de vista psicológico". Os trabalhos de Bleuler e Jung datam dos anos 1906-1911 e focam precisamente reconhecer nos sintomas psiquiátricos secundários os mesmos complexos e mecanismos que a abordagem psicanalítica havia reconhecido no funcionamento psíquico normal e particularmente na vida onírica, a saber, condensação, deslocamento e simbolismo<sup>35</sup>. A psicanálise permitia acima de tudo a Bleuler conciliar o conceito médico da causalidade do patológico com aquele de sua gênese. Bleuler o afirma claramente em sua obra de 1911:

"Naturalmente não há relação de exclusão mútua entre surtos agudos do processo cerebral e desenca-  
deamento de vivido psicológico. Assim, as duas causalidades concorrem, mais frequentemente, para a  
criação dos complexos sintomas psicóticos"<sup>36</sup>.

## As obras jaspersianas de 1913

15. É bem nesse contexto que se coloca o problema da abordagem a adotar face às psicoses funcionais, que se situa a Psicopatologia geral de Jaspers logo que é lançada em 1913<sup>37</sup>. E, de fato, Jaspers consagra por sua vez um parágrafo de sua obra ao conceito de "complexo de sintomas", (*Symptomenkomplexe*), parágrafo no qual cita por sua vez o artigo de Hoche de 1912<sup>38</sup>. A tese de Jaspers é a seguinte:

"Hoje se exige um novo estudo desses complexos: devemos estudá-los em si sem levar em conta as uni-  
dades mórbidas nem os processos, devemos descobrir as regularidades e as afinidades (*Zusammengehöri-  
gkeiten*) necessárias que nelas se encontram, e estabelecer assim unidades bem fundadas, intermediárias  
entre os fenômenos elementares de toda sorte e as unidades mórbidas"<sup>39</sup>.

16. Essa tese também prossegue com numerosas páginas dedicadas à análise do sistema nosológico de Kraepelin, nos quais Jaspers critica os princípios que o regem, da seguinte maneira: primeiro, ele sustenta que os grupos mórbidos da alienação maníaco-depressivo e da demência precoce são inteiramente desconhecidas naquilo que concerne à etiologia e à anatomopatologia<sup>40</sup>. Em segundo lugar, afirma que:

"O diagnóstico baseado no quadro geral só é possível se conhecermos antecipadamente a doença deli-  
mitada que queremos diagnosticar. O quadro geral em si não revela doenças claramente definidas, mas  
unicamente tipos que, no caso particular, apresentam "transições" em várias instâncias"<sup>41</sup>.

17. Além disso, escreve Jaspers, "um resultado idêntico não é evidência de uma doença idêntica"<sup>42</sup>. Em última análise, portanto,

"A ideia de unidade mórbida não pode ser concretizada no caso particular, porque o conhecimento da  
coincidência regular das mesmas causas e dos mesmos fenômenos, mesmos resultados e mesmos acha-  
dos anatômicos, requer um conhecimento perfeito de todas as conexões particulares, conhecimento que  
pertence a um futuro infinitamente distante"<sup>43</sup>.

18. A ideia de unidade mórbida – conclui Jaspers – seria, portanto, "uma ideia no sentido que lhe atribui Kant"<sup>44</sup>.

34 *Ibid.*, p. 37.

35 Cf. BLEULER, Eugen, "Freudsche Mechanismen in der Symptomatologie von Psychosen" (1906); Carl Gustav Jung, *Über die Psychologie der Dementia praecox* (1907); Carl Gustav Jung, *Der Inhalt der Psychose*, Deuticke (1908).

36 BLEULER, Eugen, *Dementia praecox ou Groupe des schizophrénies*, op. cit., p. 569.

37 Para um panorama histórico da obra de Jaspers e em particular de sua relação com a psicanálise, remetemos ao estudo bastante completo de BORMUTH, Matthias *Life Conduct in Modern Times. Karl Jaspers and Psicanálise*, Berlim, Springer, 2006. Sobre o período que aqui nos interessa, cf. Em particular, cap. 2: "The Critique of Psychoanalysis 1913-1920", pp. 8-35.

38 JASPERS, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, op. cit., cap. 6: "Die Synthese der Krankheitsbilder", p. 257 e seguintes. O conceito de "Symptomenkomplex" é também a base da tese que o psiquiatra Ernst Kretschmer (1888-1964) escreveu em 1914 na Universidade de Tübingen: "Wahnbildung und manisch-depressiver Symptomenkomplexe", *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, 71 (1914); Berlim, Reimer, 1914.

39 *Ibid.*, p. 268.

40 *Ibid.*, p. 261.

41 *Ibid.*, p. 262.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, p. 263.

44 Esta passagem é retomada por GAUPP, Robert, "Die Klassifikation in der Psychopathologie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 27, 1 (1915), pp. 292-314 (pág. 298).



“É o conceito de tarefa cujo objetivo é impossível de alcançar [...]; mas se trata de uma direção frutífera de pesquisa e constitui um verdadeiro parâmetro de orientação para a pesquisa empírica detalhada. [...] O erro começa desde que à ideia se interponha uma aparência de resultado, desde que em vez dos estudos dos detalhes, se apresentem descrições já prontas de demência precoce e de alienação maníaco-depressiva<sup>45</sup>.”

19. Vale a pena nos determos na insistência que Jaspers manifesta em relação ao caso particular, relações particulares, ou mesmo estudos de detalhe, embora admitindo ao mesmo tempo em seu tratado, a ideia de que é possível em psicopatologia se encontrar regularidades. É neste nível, de fato, que Binswanger identifica no método de Jaspers uma certa abertura à psicanálise, uma abertura que, no entanto, em breve será abandonada a partir das críticas que Jaspers dirige a Freud não apenas nas sucessivas edições da Psicopatologia, mas já no ensaio de 1913 sobre “As conexões causais e ‘compreensíveis’ entre destino e psicose na *dementia praecox*”, como observou Binswanger em seu artigo de 1914.

20. Na primeira edição de *Psicopatologia Geral*, aliás, Freud é considerado por Jaspers como “sem dúvida um dos mais notáveis psicólogos dedicados à compreensão entre os psiquiatras existentes”<sup>46</sup>. Esta apreciação tão explícita – que será suprimida nas sucessivas edições do tratado – se encontra no terceiro capítulo desta obra, que na edição de 1913 se intitula: “As conexões da vida psíquica: I. As conexões compreensíveis”<sup>47</sup>. Este é um capítulo em que Jaspers, depois de ter apresentado, no segundo capítulo, o ponto de vista fenomenológico enquanto análise “dos dados psíquicos subjetivos, realmente vividos”<sup>48</sup>, e no segundo – no âmbito de uma “psicopatologia objetiva” –

o estudo de “sintomas objetivos, manifestações mentais diretamente acessíveis aos sentidos”<sup>49</sup>, se pergunta sobre as relações, ou melhor, sobre as “conexões” entre os fenômenos da vida psíquica.

21. O terceiro capítulo da Psicopatologia jaspersiana analisa, portanto, “a gênese do psíquico pelo psíquico”<sup>50</sup>, e esta se trata de uma perspectiva que está inteiramente de acordo com a linhagem da psiquiatria pós-kraepeliniana da época. Lembremo-nos das posições, respectivamente, de Alfred Hoche, segundo quem “os transtornos psicológicos são agrupados por eles mesmos”, ou de Bleuler, que insistia, por meio da psicanálise, sobre a “gênese psicológica” dos complexos sintomáticos nas “psicoses reativas”.

22. No entanto, Jaspers opõe-se drasticamente à “compreensão genética” das ocorrências psíquicas – que inclui tanto a “interpenetração afetiva” (*Einfühlung*) quanto a “compreensão da filiação das relações e dos estados psíquicos”, que para Jaspers são sempre individuais<sup>51</sup> – da sua “explicação causal”, explicação que é reconhecida doravante como o principal instrumento da teoria freudiana.

23. Para o psiquiatra alemão, trata-se da compreensão genética enquanto “*einfühlende Verstehen*”, que caracteriza a psicologia como tal<sup>52</sup>. A este *einfühlende Verstehen* pode ser acrescentada, ocasionalmente, a “interpretação” (*Deuten*) “quando – escreve Jaspers – nós temos apenas alguns raros pontos de apoio que utilizamos para transpor para o caso particular que nos diz respeito, com uma certa probabilidade, das relações já constatadas em outros casos.”<sup>53</sup> Com a interpretação, no entanto, seríamos impelidos, de alguma forma, a “supor fatos extra-conscientes”<sup>54</sup> – ou seja, fatos que não conhecemos diretamente nada – o que nos forneceria uma “explicação provisória” logo que “as conexões inteligíveis diminuem, ao longo, uma doença ou apresentam-se de modo completamente anormal, por exemplo com consequências fisiológicas”<sup>55</sup>.

24. Entre esses fatos extra-conscientes, Jaspers menciona em particular os conceitos de “disposições extra-conscientes”, de “constituições psíquicas” e de “mecanismos psíquicos”. E é precisamente a partir deste último conceito que ele se detém nas pesquisas freudianas<sup>56</sup>. Porém, segundo Jaspers, os mecanismos extra-

45 *Ibid.*, p. 263.

46 *Ibid.*, p. 150.

47 JASPERS, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, op. cit., chap. 3: « Die Zusammenhänge des Seelenlebens: I. Die verständliche Zusammenhänge », p. 145 ss.

48 *Ibid.*, chap. 1: « Die subjektiven Erscheinungen des kranken Seelenlebens (Phänomenologie) », p. 25 ss.

49 *Ibid.*, chap. 2: « Die objektive Symptome und Leistungen des Seelenlebens (objective Psychopathologie) », p. 94 ss.

50 *Ibid.*, p. 146.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, p. 147.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, p. 149.

55 *Ibidem*. Deve-se notar aqui que Jaspers coloca esses fatos em jogo quando se trata de “psicoses reativas”, para cuja análise ele também utiliza certos conceitos freudianos, como “sobredeterminação”, “abreação”, “simbolismo” ou “repressão”. Cf. *ibid.*, em particular o cap. 3, § 1: “Reações patológicas”, e § 2: “O efeito de experiências psíquicas anteriores” (cap. 3: “Die Zusammenhänge des Seelenlebens: I. Die verständlichen Zusammenhänge”, Seção 2: “Verständliche Zusammenhänge bei abnormen Mechanismen”, § 1: “A morte patológica Reaktionen”, p. 159 e seguintes; § 3: “Die Nachwirkung früherer Erlebnisse”, p. 170 e segs.).

56 *Ibid.*, p. 150.



-conscientes “constituem um conceito auxiliar, puramente teórico, que serve para classificar os fatos”<sup>57</sup>. O que equivale a dizer que é impossível explorar e definir estes mecanismos quer seja de forma somática ou intelectualista. Como o afirma o psiquiatra alemão:

“Teorias que supuseram, de maneira bem detalhada, mecanismos extra-conscientes para além dos limites do seu papel como conceitos auxiliares completamente gerais não puderam jamais ser verificados e, pelo que eu sei, até agora nunca foram fecundos.”<sup>58</sup>

25. Desse ponto de vista, portanto, as pesquisas freudianas, enquanto “construção de eventos extra-conscientes” – como por exemplo a interpretação dos sonhos – estaria “submetido sem defesa à crítica”. Somente “na medida em que eles descrevem com evidência a realização de conexões inteligíveis (certas simbolizações, repressões, etc.), poderiam nos aportar luzes surpreendentes”<sup>59</sup>, a saber, quando se aprofundam no “despercebido” (“*Umbemerkte*”) da vida psíquica<sup>60</sup>. É é precisamente neste momento que ele evoca Freud como “um dos psicólogos mais notáveis entre os psiquiatras existentes.”

26. Contudo, na primeira edição da Psicopatologia geral, a crítica jaspersiana à psicanálise se detém ali. É somente no ensaio de 1913 sobre “As conexões causais e ‘compreensíveis’” que Jaspers desenvolve uma crítica muito robusta, na qual ele retomará passagens a partir da segunda edição de seu tratado. É precisamente a essa crítica que Binswanger responderá no seu relatório.

27. O artigo de Jaspers inicia com uma “Visão Geral Metodológica” que aborda esquematicamente as principais teses já expostas num artigo de 1912 sobre “A direção fenomenológica da pesquisa em psiquiatria”<sup>61</sup>, bem como nos capítulos 1 e 3 da Psicopatologia geral, concernentes respectivamente – a, como vimos – “Os fenômenos subjetivos da vida psíquica” e “As conexões compreensíveis da vida psíquica”. Portanto, trata-se aqui novamente de uma questão de distinção entre compreensão estática (ou fenomenológica) dos fenômenos, ensejando “visualizar, definir, descrever e ordenar estados psicológicos”<sup>62</sup>, e sua compreensão genética, a saber, a “*einfühlende*” psicológica, à qual Jaspers atribui o propósito de “compreender como o psíquico provem do psíquico”<sup>63</sup>.

28. No entanto, estas duas formas de compreensão – que constituem a “psicologia subjetiva” – são fundadas, segundo Jaspers, num tipo de conhecimento que se sobressai da evidência e distingue totalmente da psicologia objetiva ou fisiológica (“*Leistungspsychologie*”), que se funda num conhecimento do tipo indutivo e que tem por objetivo estabelecer conexões causais entre os fatos psíquicos e, a partir daí, formular leis destinadas a construir teorias. A tese geral deste ensaio de Jaspers é então a seguinte:

“Essas vias de pesquisa perseguem objetivos completamente diferentes. O erro ocorre quando pretendem substituir uma pela outra e transpor de forma errônea, algo de um domínio a outro.”<sup>64</sup>

29. É precisamente nesta tese que Jaspers baseia a sua crítica à abordagem e à trajetória psicanalítica, uma crítica que se organiza mais precisamente em torno de quatro pontos, cada um dos quais corresponde a uma das consequências deste erro ou confusão fundamental em que Freud teria caído ao realizar conexões compreensíveis segundo as relações causais.

30. De início, Freud atribuiria um caráter ilimitado à compreensão, um caráter que pertence apenas à explicação causal. Em segundo lugar, a partir das conexões compreensíveis, Freud desenvolveria teorias gerais. No entanto, as conexões compreensíveis advêm sempre de uma vida psíquica individual, cuja interpretação só pode ser conjetural e, portanto, nunca pode dar origem a uma teoria. Em numerosos casos, além disso – este é o terceiro ponto – Freud postularia sob a base das conexões compreensíveis, que permanecem sempre no nível do “despercebido”, a saber, no nível da consciência, conexões “extra-conscientes”. No entanto, estas conexões sendo por definição incognoscíveis, a compreensão freudiana se apresenta desse modo na forma de uma “compreensão como se” (“*als ob Verstehen*”), ou seja, uma interpretação conjetural, “imprudente” e “não convincente”<sup>65</sup>, que Freud apresenta, portanto, como uma teoria. Como resultado, por fim, a compreensão que emerge desta transformação das conexões compreensíveis na teoria se caracteriza por uma extrema

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*, p. 337.

61 JASPERS, Karl, « Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 9 (1912), pp. 391-408; *Gesammelte Schriften über Psychopathologie*, Berlin: Springer, 1963, pp. 314-328; trad. fr. par Simon Calenge, *Alter. Revue de phénoménologie*, 19 (2011), pp. 229-246.

62 JASPERS, Karl, « Kausale und “verständliche” Zusammenhänge », *op. cit.*, p. 330.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, p. 331.

65 *Ibid.*, p. 338.



simplicidade, a tal ponto que – escreve Jaspers, de modo polêmico – em muitos numerosos escritos dos alunos de Freud "sabemos sempre de antemão que encontraremos a mesma coisa"<sup>66</sup>. Pelo contrário, a verdadeira "compreensão apresenta uma variedade infinita"<sup>67</sup>.

## As observações de Binswanger.

31. O relatório com o qual Binswanger respondeu a Jaspers em 1913 se apresenta explicitamente como uma defesa da psicanálise. Trata-se de uma defesa que deve ser contextualizada, simultaneamente, histórica e cientificamente. É necessário lembrar a esse respeito que Bleuler, em 1910, já havia publicado um longo artigo precisamente dedicado a demonstrar o valor científico das teorias de Freud contra os ataques que lhe haviam sido endereçados pela psiquiatria acadêmica. Mas devemos também lembrar que 1913 é um ano crítico para o movimento psicanalítico, uma vez que foi nessa época que se deu o rompimento de Freud com o grupo de Zurich: Bleuler se recusa a entrar na "Sociedade Internacional de Psicanálise" e Jung fez o mesmo, precisamente em 1913. É a razão pela qual Binswanger – que então trabalhava na sua clínica em Kreuzlingen e preservou muito boas relações com Freud – publica seu artigo na *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*<sup>68</sup>.

32. Nas suas "Observações" de 1913, depois de ter abordado detalhadamente os quatro pontos que acabamos de mencionar, Binswanger começa por contestar a "rude oposição" entre "causal" e "compreensível" em que se baseia a crítica jaspersiana a Freud<sup>69</sup>. Segundo Binswanger, Jaspers teria se limitado a considerar toda forma de relação causal segundo o modelo da causalidade física, enquanto o principal desafio de uma psicologia que se pretende científica seria justamente não repetir a abordagem das ciências naturais, mas encontrar um método alternativo que seja tão eficaz quanto para "clarear" e "ordenar" os fatos psíquicos e organizá-los em uma teoria. Trata-se de uma abordagem que diz respeito ao problema da formulação de "leis" no campo do psíquico, e é bem isso que interessa ao psiquiatra suíço, que naquela época estava particularmente preocupado com a preocupação de elucidar "os fundamentos da psicologia enquanto ciência"<sup>70</sup>.

33. O interesse de Binswanger por Freud é, portanto, motivado não tanto pelo conteúdo da doutrina freudiana em si, mas pelo método que levou à sua formulação. Na abordagem freudiana da interpretação dos sonhos, por exemplo, o que lhe interessa não é tanto a precisão de interpretações particulares, mas sim o fato de que mostra "pelo seu exemplo, que e como mesmo no campo da psicologia é possível desenvolver regras"<sup>71</sup>. Agora, o que aos olhos de Binswanger diferenciaria essas regras a partir de leis formuladas no campo das ciências da natureza é a forma como elas são "obtidas". As regras obtidas pelo método freudiano de fato não dizem respeito apenas ao "conhecimento sensível", como é o caso das ciências naturais. Deste ponto de vista, portanto, seriam inteiramente compatíveis com a "*einfühlende Verstehen*"<sup>72</sup>, razão pela qual, no seu artigo de 1914, Binswanger chegou ao ponto de expressar a esperança de que Jaspers pudesse um dia completar "a fachada aberta de seu edifício teórico" – ou seja, as abordagens delineadas pelo seu conceito de compreensão – com a ajuda do método freudiano<sup>73</sup>.

34. O método de Freud, de fato, segundo Binswanger, não pode ser contestado, como o faz Jaspers, apenas com base em um simples "*petitio principii*" baseado na separação clara entre compreensão e explicação<sup>74</sup>, pois na verdade esse método já seria demonstrado pelos próprios fatos, ou melhor, pela maneira como os fatos se conectam entre si. O próprio Jaspers a princípio também afirmou: "o psíquico advém do físico". Segundo Binswanger, o método freudiano se caracteriza pelas seguintes traços: primeiro, parte "das experiências reais vividas por pessoas individuais, reais"<sup>75</sup>. para apreender mecanismos recorrentes, típicos. No entanto, estes

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*

68 Para mais detalhes bibliográficos sobre este assunto, gostaríamos de recorrer ao nosso artigo: "O sonho como argumento": as questões epistemológicas na origem do projeto existencial de Ludwig Binswanger", *Archives de Philosophie*, 73-4, pp. 655-686. Devemos, de facto, ter em conta o contexto da oposição entre a psiquiatria acadêmica e a psicanálise freudiana para melhor compreender o tom polêmico que caracteriza não só o relatório Binswangeriano de 1913, mas também a reação de Jaspers. Em carta datada de 7 de agosto de 1913, por exemplo, o psiquiatra alemão critica Binswanger pelo estilo de sua crítica: "Estou pronto a admitir [...] a possibilidade de que algo me tenha escapado. Estou pronto para ler, para ser instruído. Mas há uma coisa que recuso categoricamente: é que me acusem de uma "reação exagerada", que me interpretem "psicologicamente" em vez de me discutirem objetivamente; que você me censura por não poder ou não querer ver alguma coisa" (cf. HÄBERLIN, Paul – Ludwig Binswanger, *Briefwechsel 1908-1960, mit Briefen von Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Ludwig Frank und Eugen Bleuler*, op. Cit., p. 118. Traduzimos). Na sua resposta de 8 de agosto de 1913, Binswanger reconheceu a sua culpa e pediu desculpas a Jaspers: "Quando você nega que num determinado ponto estou interpretando você psicologicamente em vez de discuti-lo objetivamente, devo, em certo sentido, concordar com você. Reconheço-me aqui culpado de uma falha que eu mesmo, precisamente, desaprovo em outros freudianos. O que é fatal, creio eu, é que nas questões de pesquisa no campo da psicologia individual, a discussão objetiva acaba na verdade passando sem limites fixos para a interpretação psicológica do pesquisador. Portanto, estou inclinado a atribuir a culpa da minha responsabilidade pessoal à direção da pesquisa da psicologia individual. Este é o ponto sobre o qual só podemos concordar" (*Ibid.*, p. 119. Traduzimos).

69 BINSWANGER, Ludwig, « Bemerkungen zu der Arbeit Jaspers'... », art. cit., p. 385.

70 *Ibid.*, p. 383.

71 *Ibid.*, p. 386.

72 *Ibid.*

73 BINSWANGER, Ludwig, « Psychologische Tagesfragen innerhalb der klinischen Psychiatrie », art. cit., p. 597.

74 *Ibid.*, p. 592.

75 BINSWANGER, Ludwig, « Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse », *Imago*, 12, 2-3 (1926), pp. 223-237; *Ausgewählte Werke*, vol.



mecanismos nada mais fazem do que expressar a forma segundo as quais os próprios vividos “são ordenadas e agrupadas sistematicamente, cientificamente”<sup>76</sup>. Esta organização sistemática segue, portanto, uma ordem que é dada pela própria experiência psíquica. Para usar a linguagem que Binswanger empregará na década de 1920, poderíamos dizer que esses mecanismos são “organizadores”, “direções de sentidos” ou os indicadores das “conexões motivacionais de sentido” pelos quais “o conteúdo intrínseco de um fragmento de sonho ou de um sintoma pode ser apreendido como a resultante de uma lei”<sup>77</sup>.

35. Ou seja, as “leis”, no domínio do psíquico, possuiriam portanto um valor estrutural e, longe de se imporem pela força do exterior e de objetivarem a vida e a experiência subjetiva, corresponderiam antes à organização imanente desta experiência em si. A adoção da abordagem analítica freudiana pela psiquiatria clínica permitir-lhe-ia, portanto, renunciar à postulação abstrata de categorias, ou “tipos ideais” (*Idéaltypes*), para se orientar por “conexões e princípios estruturais” que, ao mesmo tempo, regem o psíquico e orientam o psiquiatra rumo à sua compreensão.

36. No que concerne os dois últimos pontos da crítica de Jaspers, Binswanger responde da seguinte maneira: quanto à definição jaspersiana da compreensão psicanalítica em termos de um “como se”, é verdade que no inconsciente tal como é concebido por Freud, existem elementos que permanecem extra-consciente. Contudo, os mecanismos extra-conscientes não são “supostos” por Freud, pois a análise visa justamente trazê-los ao nível da consciência<sup>78</sup>. Além disso, se é verdade que a compreensão das conexões psíquicas apresenta uma variedade infinita, o mesmo poderia ser dito dos fenômenos observados na natureza: “o singular como tal não pode ser explicado”<sup>79</sup>, e isso se aplica tanto à psicologia subjetiva quanto às ciências naturais.

37. Em seu artigo de 1914, Binswanger explica com mais detalhes o significado que atribui à noção de “lei” e “causalidade” no campo do psíquico em comparação com aqueles das ciências naturais. Ele retorna mais uma vez ao ensaio de Jaspers de 1913 e responde à questão de saber “se existe uma causalidade psíquica”<sup>80</sup> afirmando que “não se trata de um problema ao qual se possa responder empiricamente”. Na verdade, “a causalidade psíquica pode ser afirmada somente no plano metodológico”<sup>81</sup> e, neste sentido, Binswanger torna sua a perspectiva do filósofo suíço Paul Häberlin<sup>82</sup> - um dos autores entre os mais presentes nos seus primeiros escritos -, segundo o qual as leis científicas nada mais seriam do que “o relato de uma série de fatos que se repetem regularmente”, daí a conclusão de que “então a lei da causalidade, também, é apenas o relato e a estilização, ou a expressão, de séries que se repetem regularmente”<sup>83</sup>.

38. A lei que Binswanger identifica na concatenação dos acontecimentos psíquicos não é, portanto, uma fórmula geral abstrata, mas antes diz respeito a uma organização dos vividos formulada a partir da expressão dos próprios vividos devido à sua regularidade e, portanto, à sua tipicidade, tipicidade que Binswanger mais tarde reformulará em termos de “estilos de existência”. No entanto, é precisamente esta solução que permite a Binswanger caracterizar a cientificidade específica que atribui à psicologia. E é a partir daí que podemos começar a compreender quais são as questões que estão na origem da sua adesão à fenomenologia.

39. O que primeiro atrai Binswanger à abordagem de Husserl, e depois à analítica de Heidegger, é a ideia de que seria possível apreender o fenômeno singular a partir de sua essência, uma essência que Binswanger identifica com a “norma” ou “estrutura” do fato psíquico. Uma essência ou norma que, para a fenomenologia,

3: *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pp. 3-16; trad. fr. por Roger Lewinter, « Apprendre par expérience, comprendre, interpréter en psychanalyse », dans Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Paris, Gallimard, 1970, p. 163.

76 *Ibid.*, pág. 166 (tradução parcialmente modificada).

77 *Ibid.*, pp. 168-169 (tradução modificada).

78 BINSWANGER, Ludwig, « Bemerkungen », art. cit., p. 388.

79 *Ibid.*

80 BINSWANGER, Ludwig, « Psychologische Tagesfragen... », art. cit., p. 586.

81 *Ibid.*, p. 587.

82 Paul HÄBERLIN (1878-1960). Depois de estudar teologia e filosofia, em 1904 Häberlin foi nomeado diretor da Escola de Formação de Professores em Kreuzlingen. A amizade com Ludwig Binswanger remonta a este período. A partir de 1908, o filósofo suíço foi professor na Universidade de Berna e, a partir de 1922, professor de Filosofia, Psicologia e Pedagogia em Basileia.

83 *Ibid.* Numa de suas primeiras obras, *Wissenschaft und Philosophie* (em 2 vols. Basel: Kober, 1910-1912), Häberlin admitiu a possibilidade de “explicar” (*erklären*) fenômenos psicológicos, bem como de formular leis no campo da psicologia. Ao rejeitar uma visão mecanicista do biológico, o filósofo suíço postulou uma causalidade universal no campo da biologia mas também da psicologia, baseada na observação de uma “regularidade necessária” (*notwendige Gesetzmässigkeit*) do orgânico em geral, incluindo o psíquico. Num artigo de 1913, porém, ele por sua vez criticou, tal como Jaspers, a exigência da psicanálise de construir teorias, particularmente no domínio da cultura e dos valores (HÄBERLIN, Paul, “Über die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien”. *Gemeinnützigkeit*, 52, 1913, pp. 97-118). Sobre a importância de Häberlin para a atitude de Binswanger em relação às posições de Jaspers em 1913, remetemos o leitor para a muito abrangente Introdução de Jeannine Luczak à correspondência entre Häberlin e Binswanger, em particular ao §3: “Der Wettlauf um die methodologische und philosophische Begründung von Psychologie und Psychiatrie”, em Paulo Häberlin – Ludwig Binswanger, *Briefwechsel 1908-1960*, op. cit., pp. 26-48. De acordo com Luczak, “sem o apoio dessas obras [Häberlin, *Wissenschaft und Philosophie*] e o diálogo com seu autor, Binswanger não teria empreendido a guerra contra a tese metodológica programática de Jaspers sobre ‘Conexões Causais e Compreensíveis’, ‘entre destino e psicose na demência precoce (esquizofrenia)’” (*ibid.*, pp. 30-31. Traduzimos). Acrescente-se a isso que Häberlin também desempenhou o papel concreto de intermediário entre Binswanger e Jaspers, na medida em que, naquele momento, estava em Heidelberg para discutir com o psiquiatra alemão sobre a possibilidade de obter o cargo de professor de Psicologia e Pedagogia que ele aspirava. Foi nesta ocasião que discutiu as críticas de Binswanger com Jaspers (cf. *ibid.*, p. 33).





é imanente ao próprio fenômeno, e para Binswanger, coincide portanto com uma certa configuração do que seria detectável a partir de “relações de sentido” típicas que governam o comportamento, tornando possível a priori suas diferentes expressões.

40. Estas relações de sentido não existem, portanto, independentemente da experiência singular e, apesar de tudo, não se reduzem à singularidade da experiência, pois constituem antes o esquema ordenador ou a estrutura imanente desta experiência.

41. É por esta razão que Binswanger não pode aceitar a tarefa descritiva demasiado limitada da “compreensão genética” de Jaspers e a sua recusa – aos seus olhos injustificada – de qualquer gênero de explicação. É necessário, no entanto, esclarecer que esta é uma tarefa – a de Jaspers – que Binswanger muito aprecia no seu artigo de 1914, mas que, na sua opinião, “para no meio do caminho” que conduziria à edificação de uma psicologia científica. E Binswanger conclui:

“O brilhante passo à frente que Jaspers deu através da sua distinção entre psicologia e ciência natural perde enorme importância pelo facto de agora ele [...] separa por princípio o processo de explicação da compreensão genética. [...] Mas, desta forma, damos um golpe na ciência da psicologia e vemos que um fervoroso pioneiro da psicologia pura acaba se tornando seu inimigo mais contundente”<sup>84</sup>.

42. Note-se ainda que esta opinião não corresponde àquela que Binswanger expressa – ainda neste artigo de 1914 – sobre Psicopatologia geral, obra que considera muito mais “conceitualmente clara” comparativamente ao ensaio de 1913 precisamente pelo fato de que Jaspers não afirma esta “unilateralidade” de princípio que é aqui a base da sua crítica à psicanálise<sup>85</sup>.

43. Concluindo, vemos, portanto, que o ponto de ruptura entre Jaspers e Binswanger centra-se, nessa época, no estatuto “científico” da psicologia em relação às ciências naturais. A grande diferença entre as perspectivas dos dois psiquiatras neste momento reside, portanto, na forma diferente como conceberam o modelo “científico” das suas análises psicológicas, e mais precisamente na fase metodológica em que se trata de “apreender a organização” das diferentes manifestações psicopatológicas. Se Jaspers confia na evidência e na intuição do desenvolvimento daquilo que ele chama – como Max Weber – de “tipos ideais” que “são construídos não pela experiência, mas por ocasião da experiência, com meios a priori”, tipos que “não podem ter significação empírica, mas que são a escala na qual medimos casos particulares reais”<sup>86</sup>, Binswanger prefere permanecer no nível da experiência e extrair desta própria experiência, “estilos de existência” que se apresentam antes como a explicação imanente da experiência.

44. No entanto, apesar das diferenças, o que permanece comum a ambos os autores é a forte ideia de que estes tipos ou estilos já não têm mais nada a ver com o conceito de “espécie” da doença e com a tarefa puramente classificatória da psiquiatria. Pelo contrário, são – para usar as palavras da Psicopatologia de Jaspers – “construções fictícias às quais corresponde uma realidade com fronteiras móveis”, e que “dão uma estrutura a [esta] diversidade móvel para torná-la acessível à ‘inteligência’”<sup>87</sup>.

84 *Ibid.*, pp. 591-592.

85 Cf. *ibid.*, p. 592.

86 JASPERS, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, op. cit., p. 270.

87 *Ibid.*, p. 268.



## FILOSOFIA: EDUCAÇÃO, BIOÉTICA E RELIGIÃO – UMA HOMENAGEM AO PROF. DR. NEWTON AQUILES VON ZUBEN

10.62506/phs.v6i33.327

### Introdução

Com alegria e satisfação vislumbramos o legado e acadêmico deixado pelo professor doutor Newton Aquiles von Zuben, que fez sua *peshah* no dia 22/11/2024, durante uma cirurgia cardíaca, à qual foi submetido no Centro Médico de Campinas (SP). Trata-se de olhar para a vida de um *Homo magnificus* que, com o seu arcabouço filosófico, inseriu-se na Universidade e formou pessoas diversas, enviando-as para o mundo a fim de que também frutifiquem a ciência e a sabedoria. Ao ter combatido o bom combate da *sapientia*, Aquiles – assim carinhosamente queremos chama-lo – e terminando a sua corrida, pretendemos homenageá-lo, rememorando a nosso modo – até porque não ousaremos reproduzir o seu conhecimento científico –, efetivando uma hermenêutica de modo transversal para que apontemos o legado filosófico na tripartição educação, bioética e religião. Ou até mesmo por se tratar de uma de uma homenagem ao referido sempre docente já “pascalizado”, podemos pensar as três dimensões na única vertente da filosofia. E por quê? Porque à própria pergunta sobre a identidade epistemológica da filosofia, Martin Heidegger respondia: a filosofia é o filosofar (Heidegger, 2008). E o filosofar é o pensar meditado, que ultrapassa a racionalidade calculadora da ciência moderna e propicia a elevação do próprio pensamento (Heidegger, 2005). E é o filosofar concebido então filosoficamente que norteia vida de nosso homenageado, sempre estimado em sua intelectualidade e querido afetivamente por quem conviveu com ele. A despeito de ele ter-se afastado das salas de aulas, em 2022, o seu nome frequentemente tem sido recordado, seja nas posições filosóficas e científicas, seja nas expressões afetivas.

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves <sup>1</sup>  
Renato Kirchner <sup>2</sup>

### 1. Notas Biográficas

Newton Aquiles von Zuben nasceu aos 22/06/1942, em Jundiaí (SP), filho de José von Zuben – que ficou conhecido como Vô Bepo – e Maria do Carmo Ricci von Zuben – chamada pelos netos de Vô Carolina – que era irmã do “Tio padre”, o Monsenhor Arthur Ricci, considerado um dos protagonistas para a criação da Diocese de Jundiaí em 1966. Antes disso, porém, há um elo importante na história dele: a Vô Carolina, mãe do Vô Bepo, foi quem o criou até seus 10 anos, período que antecedeu sua ida ao seminário. Segundo narrativa de membros da família, desde criança, Aquiles já era dinâmico e possuía o desejo de voar com um guarda-chuva como a Mary Popins. Ao tentar realizar esse desejo, caiu do muro e ganhou vários pinos no braço direito. Aos dez anos de idade, entrou para o seminário e tinha contato com a família somente durante as férias, cujo período era aguardado por todos, principalmente pelo próprio Aquiles, que sempre aproveitava para ir à praia, em São Sebastião, acompanhado e guiado pelo “Tio Padre”. Com o “Tio Padre”, Aquiles aprendeu a pescar e desenvolveu paixão pela pesca ao longo de sua vida. A companhia do “Tio Padre” lhe fazia tanto bem, que foi dessa relação que surgiu o incentivo e o apoio para que Aquiles fosse fazer cursos universitários na Europa. Casou-se com Célia e teve três filhos: Érika, Alexei e Larissa, formando um quinteto von Zuben de singularidade própria.

A ida para a Europa realizou-se ao ingressar no *Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain*, Bélgica, tendo cursado o bacharelado (1960-1962), a licenciatura – que vale como mestrado no Brasil – (1963-1966) e o doutorado (1966-1970) em Filosofia. Tanto no mestrado quanto doutorado, debruçou-se para investigar sobre Martin Buber, tendo realizado uma dissertação intitulada “*Le dialogue como fondement ontologique de l'existence humaine d'après Martin Buber*” e a tese de doutorado denominada “*La relation chez Martin Buber*”, sempre orientado por Jacques Taminiaux (1928-2019).

Ao retornar ao Brasil, como doutor em Filosofia, ingressou na PUC-SP em 1971, no curso básico de Pós-graduação, tendo trabalhado com Joel Martins e Antonio Joaquim Severino, e ali iniciou um processo de introduzir a fenomenologia nos estudos de pós-graduação no Brasil,

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela PUG (Roma, Itália), Pós-doutor em Filosofia pela EU (Évora, Portugal) e Pós-doutor em Teologia pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). É docente-pesquisador do corpo permanente do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião e dos cursos de graduação em Teologia e em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br

<sup>2</sup> Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF), São Paulo. Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Diretor da Faculdade de Filosofia. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. E-mail: renatokirchner00@gmail.com



trazendo à tona as teses fundamentais de Edmund Husserl e Martin Heidegger, destacando os conceitos de fenômeno, fenomenologia, transcendental, consciência, *noema*, *noesis*, ser no mundo, mundo da vida (Severino, 1999). Em 1974, ingressou na Universidade Estadual de Campinas, também com a companhia de Joel Martins e Joaquim Severino, além de Antônio Rezende, Regis de Moraes, Ruben Alves, Newton Balzan. Nessa Universidade, Aquiles desenvolveu a sua filosofia fenomenológica, fundada em Husserl e, ao modo próprio, em Martin Buber, filósofo judeu, que elaborou uma filosofia da alteridade para pensar as relações Eu-Tu, seja no âmbito das relações inter-humanas seja no âmbito das relações dos seres humanos com Deus. Nesse período, Aquiles contribuiu filosoficamente com as questões de Educação, orientando teses e escrevendo trabalhos acadêmicos, e com questões de bioética, protagonizando no Departamento da Educação da Universidade Estadual de Campinas, a orientação de uma tese de doutorado sobre a alteridade na bioética, realizada por Francisco Correia (*in memoriam*) na década de 1980. Ao aposentar-se pela Universidade Estadual de Campinas, Aquiles trabalhou na Universidade de Sorocaba – UNISO – e na Universidade do Sagrado Coração de Jesus – EDUSC –, tendo desenvolvido a filosofia aplicada às questões de educação e bioética, utilizando-se da fenomenologia e da alteridade em seus trabalhos.

Em 2004, Aquiles ingressou na Pontifícia Universidade de Campinas – Universidade na qual tinha lecionado por dois anos (1984-1985) – para atuar na área de Filosofia, tanto no ensino quanto na pesquisa, principalmente no campo da ética e da bioética. Não obstante toda a sua vocação fundamental para o ensino e a pesquisa, Aquiles recebeu a confiança institucional para ser diretor da Faculdade de Filosofia (2010-2013), período em que conduziu os cursos de bacharelado e licenciatura em Filosofia. Com sua formação clássica e sua energia afetiva, aproximou-se de discentes e docentes, apresentando-se como quem se põe a pensar e contribui para que as pessoas pensem ou propriamente busquem filosofar. Nessa aproximação, encontrou-se com docentes-pesquisadores das áreas de teologia, de filosofia, de ciências sociais e história, dispondo-se dialogar academicamente com esses docentes. Desse diálogo surgiu a proposta de elaboração de um projeto de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião, cuja aprovação pela CAPES ocorreu aos 22/09/2013. Aquiles se inseriu para investigar a relação entre religião e bioética e temas correlatos tais como fé e razão, religião e ciência. Considerando toda a sua formação buberiana, também foi instigado a lançar-se na relação entre religião e espiritualidade, tendo desenvolvido trabalhos específicos sobre a espiritualidade buberiana e inserido no grupo de trabalho da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER – sobre mística e espiritualidade, liderado pela professora Ceci Mariani. Nesse Programa, Aquiles orientou alunos(as) que articularam a religião com a bioética, a ciência, a felicidade e que utilizaram as vertentes da hermenêutica, da fenomenologia e da metafísica em sua respectiva investigação científica. Em seu trabalho de orientação, também atendeu alunos de iniciação científica, levando-os ao interesse específico de aprofundar a pesquisa sobre filosofia e religião, e ajudando-os a compreender a relevância da investigação científica na formação acadêmica.

A maior contribuição de Aquiles no Programa de Pós-graduação *Stricto /Sensu* em Ciências da Religião foi transmitir a sua experiência de docência e pesquisa, levantando pontos pertinentes em relação à concepção de pós-graduação, ao conceito de pesquisa científica, à formulação de projeto de pesquisa e desenvolvimento da dissertação. Além disso, a sua presença na convivência com docentes e discentes foi de enriquecimento acadêmico e afetivo, mostrando-se inserido no Programa, participando dos eventos científicos e principalmente estimulando os colegas e amigos(as) a levarem a cabo o ensino e a pesquisa com inteligência científica e alegria.

## 2. A Filosofia

De acordo com o exposto acima, o percurso filosófico de Aquiles inicia-se no âmbito de sua experiência religiosa, ao ter ingressado no seminário, visando à formação sacerdotal. Nesse processo, Aquiles discerne o caminho a ser trilhado e mesmo decidindo por sair do seminário, continua a cursar filosofia, levando a cabo um processo formativo filosófico por completo: graduação e pós-graduação *stricto sensu*. Desse processo formativo, diante das várias vertentes possíveis, Aquiles se apropriou de quatro: metafísica, fenomenologia, hermenêutica e alteridade. Na primeira, Aquiles foi docente de disciplina homônima e da metafísica especial sobre o ser humano, denominada também de antropologia filosófica. Na segunda, o nosso homenageado foi um dos pioneiros em sua implementação no Brasil., especialmente na pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da PUC-SP. Na terceira, apropriou-se dos pensadores da filosofia hermenêutica para o seu filosofar no âmbito da escrita e das orientações de teses e dissertações. Na quarta vertente, Aquiles foi o grande estudioso e comentarista de Martin Buber, um dos pais da filosofia da alteridade.

A metafísica possui uma tradição de constituir-se como um pensamento de totalidade do mundo, do ser humano e de Deus, afirmando-se como uma “cadeia de montanhas irremovíveis” (Von Hermann, 2004, p. 15), servindo-se como nossa tradição, que ao privilegiar o “ente supremo”, esquecendo-se do ser, encontrou sua crítica veemente na sentença nietzschiana da “morte de Deus” (Nietzsche, 1983). Ainda que isso pudesse significar ateísmo substancialista e fim da religião, o que ocorreu foi um “ateísmo hermenêutico”, que requer a reconfiguração filosófica do problema de Deus e da religião (Gonçalves, 2014). Por isso, uma nova metafísica



do ser, construída pelos neotomistas, que se serviu de propedêutica da teologia, propiciou decifrar a religião como experiência do encontro de Deus, concebido como mistério santo e inefável de autocomunicação com o ser humano, conceituado como “ouvinte da palavra”, por se constituir do transcendental, que é o *a priori* infinito presente no espírito finito (Rahner, 1975). Além disso, a metafísica também assumiu a vertente “realista” desenvolvida por Xavier Zubiri (1994), possuindo proximidade com a fenomenologia, trazendo como problema fundamental o problema de Deus, concebido como a própria fundamentação do ser humano e do mundo, estando *in* e fermentando a *religación*, em que Deus se situa *in humanum* e *in mundi* (Aquiles; Gonçalves, 2015).

A vertente fenomenológica (von Zuben, 2011) encontra em Edmund Husserl a sua fonte fundamental, mas também em Martin Heidegger que desenvolveu uma fenomenologia concentrada na *faktische Lebensführung*, na analítica existencial e na *Ereignis*, em que se configura uma preocupação com a história do ser. Em Husserl, são encontrados elementos fundamentais da fenomenologia, principalmente o que chamamos *hylética* e *noética*, nas quais se situam a materialidade da experiência e a sua respectiva significação ou propriamente o sentido. Mediante a denominada “redução fenomenológica”, o fenômeno pode ser analisado no âmbito do arcaico quanto no âmbito do complexo, com um alargamento fenomenológico que remete à história, à antropologia e à psicologia. Em Heidegger, a vida é concebida como experiência fática de vida, cuja vivência fenomenal é já hermenêutica, por propiciar que a própria experiência vital seja hermenêutica à medida que se encontra o sentido da própria vida. Mas também uma experiência do *sacro* ou *divinum*, em que o ser advém ao ser humano, mediante a linguagem, a sua “casa”, propiciando que o ser humano seja o “pastor do ser” (Heidegger, 2008), há de ser realçada como experiência de elevação, do mistério que é espaço de entrega do *humanum* ao *divinum*. Resulta da fenomenologia, especialmente a heideggeriana que está identificada com a ontologia, a importância da hermenêutica, que não se reduz a mera interpretação gramatical de textos religiosos e jurídicos, mas uma filosofia denotativa de um processo de compreensão e interpretação do mundo que o ser humano constrói e habita. Em Paul Ricoeur – um dos autores preferidos de Aquiles, utilizado na disciplina de Antropologia Filosófica – a hermenêutica está tripartida em textual, simbólica e ação, de modo que o texto possui mundanidade – eis aí a importância da expressão ricoeuriana “mundo do texto” –, o símbolo “dá o que pensar” e a ação é a ética que é a própria realização da hermenêutica como filosofia da práxis e filosofia prática. Uma das contribuições relevantes no campo da filosofia hermenêutica é aquela desenvolvida por Hans-Georg Gadamer, em que a hermenêutica se desenvolve em estética, histórica e ontologia da linguagem, destacando nessa última, o *Logos* ou *Verbum* encarnado, que assume a história dos seres humanos, cuja compreensão requer que a filosofia hermenêutica desenvolva uma “fusão de horizontes”, a ser efetivada mediante o diálogo, concebido como processo comunicativo de iluminação sapiencial. O próprio sentido etimológico da palavra diálogo, remete a essa iluminação, pois é constituída de duas palavras gregas: *dien* – *logos*. A palavra *dien* está associado a *lumen* e *logos* pode ser identificado como *sapientia* (von Zuben; Medina, 2020). Então, o diálogo é a luz da sabedoria ou a iluminação sapiencial, em que os sujeitos envolvidos escutam e falam, cada qual a seu tempo, e juntos chegam ao consenso que traz à tona a verdade, que está manifestada em expressões de verdade.

A filosofia da alteridade encontra originariamente sua presença na filosofia contemporânea em Martin Buber e Emmanuel Lévinas. Esses pensadores são de tradição judaica e se põem a pensar a relação entre os seres humanos, mediante o ponto comum de que a alteridade evoca a compreensão do outro, em sua condição de *autrement* relacional, denotativa da simultaneidade entre diferença e relação. Martin Buber é autor da obra *Eu e Tu*, traduzida por nosso homenageado, com muita delicadeza e cuidado, que rendeu uma introdução de oitenta e sete páginas. A tese fundamental de Buber é que a alteridade se efetiva na relação Eu-Tu, marcada pela diferença entre ambos, provocação que evoca relação ou propriamente um chamado ao outro para a relação. A efetividade dessa relação se realiza na reciprocidade, em que o ser humano é o próprio fim e não o meio. Ao debruçar-se sobre a relação inter-humana, Buber lança o ser humano em sua relação com Deus, elaborando a reflexão sobre a relação entre o Eu e o Tu Absoluto, que não apenas se situa no âmbito das religiões, mas as transcende e enaltece um mergulho do ser humano no mistério divino (von Zuben, 1979). Para Lévinas, a alteridade denota que o outro é próprio, possui um rosto que o identifica em sua *autrement* e é provocativo para que haja a relação humana, marcada por uma proximidade que possibilita o face-a-face. Por ser provocativo, o rosto do outro evoca a ética da alteridade, em que se reconhece o outro como outro e se aceita o convite para a relação de proximidade, pela qual se efetiva a compaixão e a solidariedade (Lévinas, 2004). Nesse sentido, há um primado da ética que possibilita afirmar que a ética é o novo nome da metafísica, que supera o caráter abstrato de seus conceitos, para levar a cabo a ética da *autrement* que aponta uma nova metafísica, efetiva em relação ao ser humano (Gilbert, 2008).

### 3. A Educação, a Bioética e a Religião

A compreensão da filosofia nessas vertentes nos lança para a educação, a bioética e a religião, três grandes campos de nosso homenageado. Educar é fundamentalmente formar o ser humano em sua condição de *humanum*, cuja concepção se situa na esteira da tradição metafísica e se abre para novas possibilidades conceituais, considerando a “realidade real” (Zubiri, 2011, p. 66), a experiência de vida e a ética como instância de



norteamento do que é propriamente o *humanum*. Por isso, educar não é uma realidade estática e terminada, mas um processo histórico-existencial constante na vida humana, em que é possível começar, terminar e recomeçar. Disso resulta a importância do diálogo (von Zuben, 2003) no processo educacional, pois dialogar é entrar e situar-se em movimento comunicativo de alteridade relacional, em que o Eu e Tu se lançam na direção um do outro, para que juntos encontrem o caminho da existência do ser humano. Trata-se de um caminho, constituído de muitos caminhos, que encurta distância e que pela encarnação do Eu-Tu (von Zuben, 2012), surge da experiência vivida na concretude existencial de cada ser humano. Eis aqui um verdadeiro “existencial” emergente na educação.

A bioética é sistematicamente a área do pensamento em que assenta uma ética da vida, concebida em sua origem, desenvolvimento e final, que originariamente decorre de uma articulação entre filosofia e medicina, mas que ganhou corporação em três vertentes fundamentais: a clínica, a social e a ecológica. Por ter origem em questões clínicas, a bioética assumiu a teoria principialista, tendo o princípio como um *fundamentum* norteador das decisões a serem tomadas tanto pelo médico – e posteriormente os denominados profissionais da saúde – quanto pelo paciente ou por seus familiares ou por seus responsáveis. Assim sendo, três princípios foram sistematizados: autonomia, justiça e beneficência. A autonomia corresponde à liberdade e capacidade – eis aqui o homem capaz de Ricoeur (2016) evocado por Aquiles muitas vezes em suas aulas – dos sujeitos envolvidos em tomar decisões fundamentais sobre sua vida. Adquire importância o conceito de alteridade e o diálogo como elementos que possibilitam a fundamentação para que a decisão tomada seja justa. Por sua vez, a justiça é a *virtus in medium*, denotativa de equilíbrio nas decisões, ações respectivas e encaminhamentos de âmbito social. Na efetividade da justiça supera-se a decisão isenta de alteridade e a estrutura social marcada por injustiças. A beneficência é o resultado denotativo do bem que afeta todas as pessoas envolvidas nas decisões bioéticas. Por isso, urge conceituar filosoficamente o significado de bem, que deve fugir às estruturas teóricas que impõem conceitos, que já estão epistemologicamente fechados em si mesmos. Urge então a filosofia hermenêutica para decifrar compreensiva e interpretativamente o sentido de bem, mediante o diálogo – *luz sapiencial* – para alcançar a decisão que beneficie os sujeitos envolvidos no processo bioético. Por mais que os temas da bioética sejam diversos – como por exemplo aborto, eutanásia, distanásia, cuidados paliativos, ortotanásia – as dimensões clínica, social e ecológica possuem permanente vínculo. Ou será que as concepções de vida e morte não envolvem políticas públicas de saúde e relações entre pessoas, instituições e ambientes, que caracterizam propriamente a ecologia? Nessas dimensões, não podemos nos esquecer da incidência das tecnociências, que abrem a possibilidade de nova configuração clínica e social dos seres humanos, requerendo teoria e prática ética que defendam e promovam a vida humana em seu todo. Por isso, a bioética se debruça diante das tecnociências, para dar um norteamento ético de que elas poderão servir ao *humanum*, em seu processo de humanização (von Zuben, 2006). Nesse norteamento, evoca-se uma ética do cuidado com a vida em seu todo, em especialmente tendo atenção, zelo e solicitude pelo outro que interpela e clama por justiça em sua alteridade (von Zuben, 2012).

A religião aparece no trabalho filosófico de Aquiles, por haver correspondência ao seu “mundo da vida” – *Lebenswelt* – que é mundo de si – *Selbstwelt* –, relacionado ao mundo dos outros – *Mitwelt* – e ao mundo circundante – *Umwelt* – e, por conseguinte, é um mundo de experiência de vida, em que muitas pessoas estão presentes. Nesse tema, a religião – que é de onde parte o nosso homenageado – torna-se o espaço para a filosofia tornar-se luz para pensar a educação, a bioética e a própria religião. A religião remete à experiência do *sacro* contida nas experiências de vida, em sua condição de experiência do *numinoso*, manifestado como *mysterium*, que é o *absconditus* que se revela e quando se revela se mostra inexaurível e inefável. Ao se revelar, esse *mysterium absconditus et revelatus* é *mysterium tremendum et fascinans*, que faz tremer, propicia o movimento do temor e simultaneamente é fascinante, atraente e provocativo para que o ser humano mergulhe nesse *mysterium*, cujo *Tiefe* – Poço – é espaço da *Wharheit* – Verdade – ou ainda um *Grund* – Fundo – que remete ao *Abgrund* – o mais Fundo – da existência humana. Ao ser concebida como experiência do *sacro*, a religião se estrutura em ritos, narrativas míticas, objetos e funções assumidas por seres humanos, cuja expressão encontra força hermenêutica – e, por conseguinte, remete ao processo de compreensão e interpretação, visando encontrar o sentido das coisas – na palavra que se imbuí de vida. Nesse sentido, a palavra é *verbum* e o *verbum*, ensina a religião cristã, era Deus, estava com Deus, se fez carne e habitou no mundo. Desse modo, esse *Verbum* se identifica com a concepção judaica de *sapientia*, mediadora de toda a *creatio* e mestre da obra creacional divina. Eis que, então, a religião há de ser expressa pela palavra, que é viva, cortante e eficaz, pois ao se fazer carne e habitar o mundo, possui historicidade e faz história, marcada pela dramática do *humanum*, na qual se situam as tristezas e as angústias, as alegrias, as dádivas e as esperanças dos seres humanos.

De acordo com o exposto, a religião, em sua condição de experiência do *sacro* não se desvincula da vida humana e, propiciando que o ser humano se entregue ao *mysterium*, cuja entrega se traduz como lançar-se na mundanidade vital. Ao propiciar esse salto, a compreensão remete ao próprio filosofar, que exige a contemplação do absurdo (Kierkegaard, 1979), a ruptura com o sistema que, a despeito de se constituir como espaço de apreensão inteligente da realidade (Zubiri, 2011), não consegue alcançar aquilo que a religião doa e propicia ao ser humano. Resulta então, a pertinência e relevância que possui a espiritualidade religiosa, que Aquiles





desenvolveu apropriando-se de Martin Buber, especificamente na concepção de Eu-Tu Absoluto e Eterno. É uma relação em que o ser humano é interpelado e se entrega ao Inominável, que é um Tu Absoluto e Eterno, a quem o ser humano há de estar voltado, porque é na relação com esse Tu, que a vida adquire sentido e direção. Eis aqui a espiritualidade religiosa dando sentido à existência do *humanum* (von Zuben, 2017).

## Considerações Finais

Ao final desta homenagem ao professor Aquiles, em que ao escrever, sentimos não apenas a necessidade de nos apoiarmos na cientificidade que um texto exige e merece, mas também no afeto que nos une ao nosso homenageado. A afetividade se direciona no âmbito da amizade que tínhamos com ele, mas sobretudo pelo respeito àquele que tanto amor – *Philia* – à sabedoria – *Sophia* – nos transmitiu e testemunhou.

E seu amor à sabedoria é carregado pela busca do sentido primordial do ser, tão próprio dos filósofos clássicos, os quais viram diante de si algo *thaumaston*, marcadamente extraordinário de surpresa arrebatadora do olhar. *Thaumazein* é o verbo grego que designa admiração, uma espécie de espanto – no sentido positivo – que também é a *contemplativo* latina. Por isso, compreendiam que – e assim Aquiles interpretou o *Teeteto* de Platão (von Zuben, 2024) – o espanto conduziria a olhar, o dever ser para o que se apresenta, de modo a definir a essência da admiração. Aqui se situa o que se denomina de *teoria*, resultante do olhar espantoso que produz a admiração para definir. Dessa forma, tem-se a filosofia em sua originalidade, que se volta ao ser humano, fazendo-o olhar ainda que para o mundo circundante e o mundo dos outros, também e sobretudo para si mesmo. É a dimensão interior do olhar, que no mundo latino, especialmente com Agostinho – que afirmava “ser um problema para si mesmo” ao buscar a *beata vita* na exterioridade – emergiu como inquietação, busca e especulação.

A esse processo, denominamos o filosofar, realizado no percurso da vida, com aventuras feitas com liberdade em meio às tensões, próprias da situação hermenêutica do *humanum*, em que meio às tragédias e epopeias, surge a admiração de ser *humanum*, pensante e caminhante que caminha para abrir novos caminhos. É nessa condição de um filósofo, sapiencialmente humilde, que filosofa a vida vivida, com o seu mundo de si em relação com o mundos dos outros – esposa, filhas, filho, parentes, amigos, colegas, outrem – e mundo circundante – a família, a universidade, a religião – que visualizamos o nosso homenageado Aquiles. Um ser humano de nome grandioso, que o honrou filosofando com teor sistemático, rigoroso e criativo, para educar, trazer a ética e espiritualizar a elevação do *humanum* ao *sacro* e *divinum*, em seu modo próprio de viver, conviver e agradecer a vida.

## Referências

- Buber, M. (1979). *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez & Moraes.
- Gilbert, P. (2008). Os caminhos da metafísica: da epistemologia à ética ida-e-volta. *Síntese. Revista de Filosofia* (Belo Horizonte), v. 35, p. 157-165. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/136>
- Gonçalves, P.S.L. (2014). Qual é o *locus* de Deus: no túmulo ou no homem? A religião à luz da fenomenologia ou ontologia hermenêutica heideggeriana. *Numen. Revista de estudos e pesquisa da religião* (Juiz de Fora), 17 (2), p. 223-250. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21933>
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Kierkegaard, S. (1979). *Os Pensadores. Kierkegaard*. São Paulo: Abril Cultural.
- Lévinas, E. (2004). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- Nietzsche, F. (1983). La Gaia Scienza, in: *Nietzsche. Opere 1882/1895* (p. 51-216). Roma: Newton Compton Editori.
- Rahner, K. (1975). Missione salvifica della Chiesa e umanizzazione del mondo, in: *Nuovi Saggi*, vol. V, Roma: Paoline.
- Ricoeur, P. (2016). *Escritos e conferências 3: Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola.
- Severino, A.J. (1999). A experiência filosófica brasileira da atualidade: uma proposta de sistematização, *Anais do VI Congresso Brasileiro de Filosofia (de 06 a 11 de Setembro de 1999)*. Vol. II, Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, p. 725-734.



- Von Hermann, W. (2004). *La metafísica en el pensamiento de Heidegger*. Città del Vaticano: Urbaniana.
- Von Zuben, N. A. (2012). Vulnerabilidade e finitude. Aética do cuidado com o outro, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, p. 433-456.
- Von Zuben, N. A. (2024). O caminhar da filosofia na experiência fontal do espanto (*thaumas*), In: A. F. Carvalho; A. Mendonça; S. Mendonça & V. Aroeira Garcia (Orgs). *Silvio Gallo: Transmutações de um pensamento* (p. 43-58). São Carlos: Pedro & João Editores
- Von Zuben, N. A. (2011). A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. *Transformação*, Marília, v. 34, p. 85-101.
- Von Zuben, N. A. (2006). *Bioética e tecnociências: A saga de Prometeu e a esperança paradoxal*. Bauru: EDUSC.
- Von Zuben, N. A. (1979). Introdução, In: Martin Buber, *Eu e Tu* (p. V-LXXVIII). São Paulo: Cortez & Moraes.
- Von Zuben, N. A. (2003). *Martin Buber: Cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC.
- Von Zuben, N. A. (2015). Tu eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Belo Horizonte), v. 13, p. 941-968.
- Von Zuben, N. A. & Gonçalves, P.S.L. (2015). Pós-humanismo e o *humanum*: tensão e caminhos possíveis, *Pistis & Praxis Pastoral*, Curitiba, p. 681-704.
- Von Zuben, N. A. & C. Medina (2020). Reflexões sobre a experiência religiosa a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer. *Estudos da Religião*, São Bernardo, v. 34, p. 119-150.
- Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica Occidental*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2011). *Inteligência e realidade*. São Paulo: É Realizações e Fundação Xavier Zubiri.



**Editor – Adriano Furtado Holanda**

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