

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume VII - Nº 1
2026

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 7 – N. 1

2026

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências - Vol. 7, n. 1 (2026) - Curitiba, 2026.

128p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 7 n.1, 2026. 128p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 7 – Nº 1 – 2026

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências
ISSN 2675-4673

EXPEDIENTE

Editores

Adriano Furtado Holanda
(*Universidade Federal do Paraná*)

Yuri Ferrete
(*Universidade de Lisboa / Pontifícia Universidade Católica do Paraná*)

Editores Associados

Camila Muhl

(*FAE-Centro Universitário*)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(*Universidade Estadual do Oeste do Paraná*)

Mariana Cardoso Puchivailo
(*Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo*)

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

Leonardo Uderman
(*Universidad Complutense de Madrid*)

Erik Lind
(*Universidade de Lisboa*)

Conselho Editorial

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

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

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

Carlos Morujão (*Universidade Católica Portuguesa*)

Crisóstomo Lima do Nascimento (*Universidade Federal Fluminense*)

Daniel Guilhermino (*Universidade de São Paulo*)

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

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

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

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

Eduardo Luis Cormanich (*Universidade Federal de Roraima*)

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

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

Ileno Izidio da Costa (*Universidade de Brasília*)

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

José Olinda Braga (*Universidade Federal do Ceará*)

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

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

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

Diagramação e Arte Final
Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (*Pontifícia Universidade Católica do Paraná*)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

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

Editor

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)
E-mail: yuriferrete@gmail.com / aholanda@yahoo.com

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

SUMÁRIO

Editorial

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

Artigos

A Fenomenologia Genética de Husserl em seus Contextos Histórico e Sistemático.....	2
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)	

O Amor e a Dor da Intimidade	14
Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Tocantins, Palmas)	

A Teoria do Corpo do Subjetivo em Movimento na Filosofia de Michel Henry	31
Silvestre Grzibowski (Universidade Federal de Santa Maria, UFSM)	

A Emergência da Psicologia e o Surgimento da Fenomenologia: Relações Histórico-Institucionais e Tensões Epistemológicas	38
Eduardo Luis Cormanich (Universidade Federal de Roraima, UFRR) & Gustavo Arja Castañon (Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF)	

O Relato de Experiência do PEQUI na Atenção às Primeiras Crises do Tipo Psicóticas.....	52
Mariana Cardoso Puchivailo (Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo/Faculdades Pequeno Príncipe, Curitiba, Brasil), Nathalia Thereza Thomaz (Secretaria Municipal de Saúde de Curitiba e Fundação Estatal de Atenção à Saúde – FEAS, Paraná, Brasil), Rafaella Schmidt Vilas Boas (FAE Centro Universitário, Curitiba, Brasil), Cassandra Medeiros Siqueira (Secretaria de Estado da Saúde do Paraná, Brasil), Brenda Santos Vieira (Universidade Federal do Paraná/Defensoria Pública do Estado do Paraná, Brasil) & Rodrigo Luiz Turra (Universidade Federal do Paraná, Brasil)	

A Experiência Estética do Ensino como Superação da Neurofobia: Uma Hermenêutica da Facticidade na Educação Médica	65
Renato Faria da Gama (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Campus Macaé), Camila Castelo Branco Pupe (Universidade Federal Fluminense), Leonardo Maciel Moreira (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Campus Macaé) & Crisóstomo Lima do Nascimento (Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes).	

Minkowski no Contexto Acadêmico Brasileiro de Pós-Graduação: Análise de uma Amostra de Teses e Dissertações	76
Letícia Joana Jardim (Universidade Federal do Paraná/UniCuritiba) & Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná, Curitiba)	

Análise do Pensamento de Carl Rogers sobre o Processo Terapêutico: Pesquisa Conceitual	94
Paulo Coelho Castelo Branco (Universidade Federal do Ceará, Fortaleza), Danilo de Oliveira Sales (Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista), Letícia Silva de Souza (Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista) & Flávia Alves do Rosário (Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista)	

“Por essa não esperava!”: A Experiência de Cuidar de um Familiar em Cuidados Paliativos	104
Daniela M. Modesto (Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais) & Elizabeth B. V. Brisola (Yale University, New Haven, Estados Unidos)	

O Mito de Sísifo e a Psicologia do Suicídio: Uma Abordagem Integrativa	116
Marcelo da Silva Fabres (Universidade Federal de Pelotas) & Danielle Trindade Madono Pires (Universidade Católica de Pelotas)	

Tradução – Texto Clássico

Entrevista com Carl Rogers sobre o Uso do Self em Psicoterapia	123
Michèle Baldwin, Tradução de Mauro M. Amatuzzi e Elizabeth B. V. Brisola	



EDITORIAL

Iniciamos o ano de 2026 em meio a grandes momentos de transição, de mudanças e de perspectivas, o que impacta nos próprios modos de se conceber ciência e conhecimento. Vimos observando, ao longo dos últimos anos, um vertiginoso aumento de produtividades, de demandas por trabalho e por atividades burocráticas – no mais pleno exemplo do excesso de “positividade” a que refere Byung-Chul Han ou da “liquidez” de Bauman – e, como consequência, redefinições com respeito aos diversos modos de se compreender qualidade, competência, verdade e, mesmo, ciência.

Todo esse movimento coincide com o nascimento da nossa revista, pensada exatamente como um projeto de resistência a modelos dominantes de reflexão e pensamento que (assim acreditávamos), privilegiava muito mais as narrativas (em detrimento do conteúdo) e as apresentações gerais (em detrimento da qualidade), do que a ética de um diálogo em torno da pluralidade e dos fundamentos.

Foi com esta preocupação, e ao mesmo tempo comprometidos com o exercício de criação de um projeto novo, que alguns de nós – grupo de Editores, responsáveis por esta revista – vislumbraram, não sem certa ousadia e coragem, a criação de um periódico de cunho científico, inteiramente independente dos ditames tradicionais e, principalmente, não comprometido com o modelo dominante de avaliação de qualidade que paira sobre todos nós, acadêmicos. À época, corria o ano de 2019, os então coordenadores envolvidos com dois Grupos de Trabalho em torno da Fenomenologia – Prof. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, do GT de Fenomenologia na Anpof¹, e Prof. Adriano Holanda, coordenando o GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos na Anpepp² – decidiram encampar uma nova empreitada, que se consubstanciou no ano seguinte, em 2020, com o nascimento da *Phenomenology, Humanities and Sciences*.

Com o suporte decisivo e fundamental de Yuri Ferrete (então no apoio editorial, e atualmente Editor-Chefe da revista) e de Luís Claudio Silveira Duarte, nasce essa nova revista³. Ao longo de seus primeiros anos, mesmo marcados pela independência e não sem grandes dificuldades, os trabalhos na revista foram sendo desenvolvidos com a mesma coerência com que foram vislumbrados inicialmente, inteiramente voltados para sua qualidade, para a interlocução e o diálogo, para o respeito e abertura com a diversidade, sem perder de vista aspectos relevantes como internacionalização e avaliação criteriosa.

É envolta nesse espírito que a presente edição (n. 1, 2026) da *Phenomenology, Humanities and Sciences*, torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional e internacional no campo da fenomenologia e áreas afins. Sob esse prisma, motivos não faltam para se celebrar. É realmente um momento mais que especial: nossa revista comemora seu lustro editorial de fundação consolidando-se como um marco de ponta das pesquisas fenomenológicas e, nessa direção, uma referência hoje da produção humanística numa aliança entre a Filosofia e a Psicologia sem perder de vista sua vocação multidisciplinar. Ademais, não obstante, os seus poucos anos em curso, uma segunda motivação é digna também de celebração: nosso periódico acaba de receber o selo de qualidade de excelência internacional da plataforma Qualis da CAPES, alcançando o estrato máximo, A1.

Como avaliar tal conquista? De seu início até o momento, insistências e resistências permitiram que a revista adquirisse maior robustez, seja quantitativa seja qualitativamente, indo ao encontro à política de indexações que terminam por refletir o almejado fator de impacto conforme as métricas de bases de dados. Um trabalho hercúleo, fruto de muito esforço e busca de nosso atual Editor Yuri Ferrete, fez com que a revista conseguisse estar hoje presente em mais de vinte indexadores nacionais e internacionais.

A isso soma-se o caráter internacional da proposta: a PHS é publicada em vários idiomas, mas sempre incentivando a versão bilíngue, particularmente por respeitar o contexto histórico e cultural de seu país, marcado pelas adversidades no acesso ao conhecimento.

¹ Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia: <https://anpof.org.br/>

² Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia: <https://www.anpepp.org.br/site/capa>

³ Mais dessa história está registrado no primeiro Editorial da revista: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/issue/view/1/27>



Como todo editor bem sabe, frente à precária situação dos suportes institucionais e à ausência de fomento, o trabalho termina por assumir um esforço consideravelmente digno de nota⁴. Quer dizer, em face das inúmeras tarefas concernentes a um projeto editorial desse vulto, começou-se a construir toda uma rede de apoio envolvendo pesquisadores nacionais e internacionais evitando, na medida do possível, a sua sobrecarga descomunal.

É assim em meio a todo esse trabalho construído a tantas mãos, com muita dedicação, que a PHS se firma, portanto, como espaço editorial fenomenologicamente encampado. Vale ressaltar, sob tal aspecto, a importância estratégica dos *Congressos Internacionais de Fenomenologia e Psicologia* que **justo, neste ano**, terá sua quinta edição no mês de julho⁵. Tal evento se tornou o solo fértil para a construção de uma reflexividade e desenvolvimento de um extenso grupo de colaboradores, marcando o cenário brasileiro, e se tornando o verdadeiro húmus para a criação e solidificação da revista.

Os Congressos puderam aclimatar, desde então, uma cultura sólida de intercâmbio congregando expressivo número de pesquisadores, de diferentes níveis de formação e atuação, que têm contribuído substancialmente com seus estudos. É assim também que as palestras, conferências e debates em mesas redondas terminam por subsidiar artigos, resenhas e traduções, por exemplo; material esse cujo registro acaba se incorporando à revista. A PHS, a exemplo de tantos outros periódicos, tem promovido dossiês temáticos: trata-se, nessa perspectiva, de fomentar e preservar significativas investigações voltadas seja para a obra de um autor mais diretamente afeto à tradição fenomenológica, seja a um interesse temático mais imediato. Nesse sentido, a revista acompanha tal tendência já embebida na fonte dos clássicos, e consolidada em tantas estratégias editoriais.

Com isso, ao celebrar não só cinco anos de existência, como o mais novo fruto maduro no celeiro das produções acadêmicas de cariz fenomenológico e multidisciplinar; mas, com imensa alegria e satisfação, seu salto avaliativo no estrato A1 do Qualis/CAPES, a PHS convida cada leitor(a), cada autor(a) a tomar parte dessa festividade. São vocês os artífices também desse empreendimento, sem os quais jamais se atingiria um patamar tão elevado.

Apresentamos, pois, inicialmente, nesse número, três importantes reflexões filosóficas, principiando com a prestigiosa colaboração do Prof. Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal), com o texto intitulado “A Fenomenologia Genética de Husserl em seus Contextos Histórico e Sistemático”, no qual o autor destaca que a fenomenologia genética husserliana não é uma simples extensão e aprofundamento da sua formulação estática, mas uma autotransformação de áreas que tinham sido expressamente excluídas para que a Fenomenologia inicial pudesse delimitar.

Na sequência, em “O Amor e a Dor da Intimidade”, Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Tocantins, Palmas) exercita um esclarecimento sobre o amor a partir de uma questão fundamental do pensamento tardio de Heidegger, o *Ereignis*. O artigo “A Teoria do Corpo Subjetivo em Movimento na Filosofia de Michel Henry”, de autoria de Silvestre Grzybowski (Universidade Federal de Santa Maria, UFSM), busca apresentar, a partir da experiência interna transcendental, a questão da subjetividade em Henry.

No entrelaçamento dos estudos de Fenomenologia e Psicologia, Eduardo Luis Cormanich (Universidade Federal de Roraima, UFRR) & Gustavo Arja Castañon (Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF) trazem, no texto “A Emergência da Psicologia e o Surgimento da Fenomenologia: Relações Histórico-Institucionais e Tensões Epistemológicas”, uma análise das relações históricas, epistemológicas e institucionais entre a emergência da Psicologia como disciplina científica autônoma e o surgimento da Fenomenologia, sobretudo a partir da obra inicial de Edmund Husserl.

O artigo na sequência, “O relato de experiência do PEQUI na atenção às primeiras crises do tipo psicóticas”, traz o relato de uma proposição inédita e inovadora no cuidado à Saúde Mental. O trabalho, que vem assinado por uma equipe diversificada, tem sua coordenadora Mariana Cardoso Puchivailo (Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo/Faculdades Pequeno Príncipe, Curitiba, Brasil), como primeira autora, seguida por Nathalia Thereza Thomaz (Secretaria Municipal de Saúde de Curitiba, Paraná, Brasil), Rafaella Schmidt Vilas Boas (FAE Centro Universitário, Curitiba, Brasil), Cassandra Medeiros Siqueira (Secretaria de Estado da Saúde do Paraná, Brasil), Brenda Santos Vieira (Universidade Federal do Paraná/Defensoria Pública do Estado do Paraná, Brasil) & Rodrigo Luiz Turra (Universidade Federal do Paraná, Brasil).

Ainda no contexto dos estudos em psicopatologia fenomenológica, um de seus promotores vem a ser lembrado, na pesquisa “Minkowski no Contexto Acadêmico Brasileiro de Pós-Graduação: Análise de uma Amostra de Teses e Dissertações”, de Letícia Joana Jardim (Universidade Federal do Paraná/UniCuritiba) &

⁴ Não podemos deixar de destacar que o projeto aqui realizado somente se tornou possível graças à dedicação e ao “amor à arte” daqueles que se desdobraaram como editores ao longo desses anos, sem esquecer a colaboração inestimável de todos aqueles que se dedicaram como pareceristas; bem como ao apoio de todo um grupo que construiu o LabFeno (Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade, na Universidade Federal do Paraná), e que – juntos – criaram outro projeto, hoje consubstanciado na Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno), que é responsável por dar suporte logístico e financeiro à revista (www.apfeno.com.br).

⁵ V Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia e VII Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia: https://www.even3.com.br/vcifp-671592?even3_orig=events_eventlist



Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná, Curitiba).

Posteriormente, quatro textos de cunho psicológico formam o conjunto desse número, a começar com o artigo de Paulo Coelho Castelo Branco (Universidade Federal do Ceará, Fortaleza), Danilo de Oliveira Sales (Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista), Letícia Silva de Souza (Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista) & Flávia Alves do Rosário (Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista), intitulado “Análise do Pensamento de Carl Rogers sobre o Processo Terapêutico: Pesquisa Conceitual”. Em seguida, Daniela M. Modesto (Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais) & Elizabeth B. V. Brisola (Yale University, New Haven, Estados Unidos), no artigo ““Por essa não esperava!”: A Experiência de Cuidar de um Familiar em Cuidados Paliativos”, buscam a compreensão da experiência de cuidadores, sob o modelo metodológico da investigação heurística de Moustakas.

Albert Camus, e sua clássica ideia sobre o Sísifo aparecem num debate com o suicídio no artigo assinado por Marcelo da Silva Fabres (Universidade Federal de Pelotas) & Danielle Trindade Madono Pires (Universidade Católica de Pelotas), intitulado “O Mito de Sísifo e a Psicologia do Suicídio: Uma Abordagem Integrativa”. Por fim, Renato Faria da Gama (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Campus Macaé), Camila Castelo Branco Pupe (Universidade Federal Fluminense), Leonardo Maciel Moreira (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Campus Macaé) & Crisóstomo Lima do Nascimento (Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes) discutem a neurofobia, frequentemente reduzida a uma dificuldade cognitiva frente às neurociências, reinterpretada com base na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, no artigo intitulado “A Experiência Estética do Ensino como Superação da Neurofobia: Uma Hermenêutica da Facticidade na Educação Médica”.

Esse número traz ainda, em texto clássico, a tradução de importante entrevista de Carl Rogers sobre o uso do Self em psicoterapia.

Brindemos, pois, e tenhamos todos, ótimas reflexões!

Yuri Ferrete
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Adriano Furtado Holanda
(Editores)

Número finalizado em 18.03.2026



EDITORIAL

We begin the year of 2026 amidst great moments of transition, change, and perspective, which impacts the ways in which science and knowledge are conceived. Over the past few years, we have observed a dizzying increase in productivity, demands for work, and bureaucratic activities – a prime example of the excess of “positivity” referred to by Byung-Chul Han or Bauman’s “liquidity” – and, consequently, redefinitions regarding the various ways of understanding quality, competence, truth, and even science.

All this movement coincides with the birth of our magazine, conceived precisely as a project of resistance to dominant models of reflection and thought that, in a way (or so we believed), privileged narratives (to the detriment of content) and general presentations (to the detriment of quality) much more than the ethics of a dialogue around plurality and fundamentals.

It was with this concern, and at the same time committed to the exercise of creating a new project, that some of us – the group of Editors responsible for this journal – envisioned, not without a certain audacity and courage, the creation of a scientific journal, entirely independent of traditional dictates and, above all, not compromised by the dominant model of quality assessment that hangs over all of us academics. At the time, in 2019, the then coordinators involved with two Working Groups on Phenomenology – Prof. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, coordinator of the Phenomenology Working Group at Anpof¹, and Prof. Adriano Holanda, coordinating the Phenomenology, Health and Psychological Processes Working Group at Anpepp² – decided to undertake a new endeavor, which materialized the following year, in 2020, with the birth of *Phenomenology, Humanities and Sciences*.

With the decisive and fundamental support, of Yuri Ferrete (then in editorial support, and currently Editor-in-Chief of the journal) and Luís Claudio Silveira Duarte, this new journal³ was born. Throughout its first years, even marked by independence and not without great difficulties, the work on the journal was developed with the same coherence with which it was initially envisioned, entirely focused on its quality, on dialogue and interaction, on respect and openness to diversity, without losing sight of relevant aspects such as internationalization and rigorous evaluation.

It is in this spirit that the present edition (no. 1, 2026) of *Phenomenology, Humanities and Sciences* publishes another issue distinguished by rigor and originality, significantly marking a qualified position in terms of research productivity in the national and international context in the field of phenomenology and related areas. From this perspective, there are many reasons to celebrate. It is truly a very special moment: our journal celebrates its founding editorial milestone, consolidating itself as a leading landmark in phenomenological research and, in this direction, a reference today in humanistic production in an alliance between Philosophy and Psychology without losing sight of its multidisciplinary vocation. Furthermore, despite its few years in operation, a second motivation is also worthy of celebration: our journal has just received the seal of international excellence from the CAPES Qualis platform, reaching the highest stratum, A1.

How to assess such an achievement? From its inception to the present, persistence and resistance have allowed the journal to acquire greater robustness, both quantitatively and qualitatively, aligning with indexing policies that ultimately reflect the desired impact factor according to database metrics. A herculean effort, the result of much hard work and dedication from our current Editor, Yuri Ferrete, has enabled the journal to be present today in more than twenty national and international indexing services.

Added to this is the international nature of the proposal: PHS is published in several languages, but always encouraging a bilingual version, particularly out of respect for the historical and cultural context of its country, marked by adversities in access to knowledge.

As every editor knows, given the precarious state of institutional support and the lack of funding, the work ends up requiring a considerably noteworthy effort⁴. That is to say, in the face of the numerous

¹ Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia: <https://anpof.org.br/>

² Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia: <https://www.anpepp.org.br/site/capa>

³ Mais dessa história está registrado no primeiro Editorial da revista: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/issue/view/1/27>

⁴ Não podemos deixar de destacar que o projeto aqui realizado somente se tornou possível graças à dedicação e ao “amor à arte” daqueles que se desdobraram como editores ao longo desses anos, sem esquecer a colaboração inestimável de todos aqueles que se dedicaram como pareceristas; bem como ao apoio de todo um grupo que construiu o LabFeno (Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade, na Universidade Federal do



tasks involved in an editorial project of this magnitude, an entire support network was built involving national and international researchers, avoiding, as far as possible, an enormous burden on them.

It is amidst all this work, built by so many hands with great dedication, that PHS establishes itself as a phenomenologically grounded editorial space. In this respect, it is worth highlighting the strategic importance of the *International Congresses of Phenomenology and Psychology*, which will hold its fifth edition this year in July julho⁵. This event has become fertile ground for the development of reflexivity and a large group of collaborators, marking the Brazilian scene and becoming the true humus for the creation and solidification of the journal.

Since then, the Congresses have fostered a solid culture of exchange, bringing together a significant number of researchers from different levels of training and expertise, who have contributed substantially with their studies. This is also how lectures, conferences, and roundtable discussions end up providing material for articles, reviews, and translations, for example; material whose record ends up being incorporated into the journal. PHS, like so many other periodicals, has promoted thematic dossiers: in this perspective, it is about fostering and preserving significant research focused either on the work of an author more directly related to the phenomenological tradition, or on a more immediate thematic interest. In this sense, the journal follows this trend already embedded in the source of the classics, and consolidated in so many editorial strategies.

Thus, in celebrating not only five years of existence, as the newest ripe fruit in the granary of phenomenological and multidisciplinary academic productions; but, with immense joy and satisfaction, its evaluative leap to the A1 stratum of Qualis/CAPEs, PHS invites each reader, each author, to take part in this celebration. You are also the architects of this undertaking, without whom such a high level would never have been reached.

Therefore, in this issue, we initially present three important philosophical reflections, beginning with the prestigious collaboration of Professor Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), with the text entitled "Husserl's Genetic Phenomenology in its Historical and Systematic Contexts," in which the author highlights that Husserlian genetic phenomenology is not a simple extension and deepening of its static formulation, but a self-transformation of areas that had been expressly excluded so that the initial Phenomenology could be delimited.

Following this, in "The Love and Pain of Intimacy," Daniel Rodrigues Ramos (Federal University of Tocantins, Palmas) offers an explanation of love based on a fundamental question in Heidegger's later thought, the Ereignis. The article "The Theory of the Subjective Body in Motion in the Philosophy of Michel Henry," authored by Silvestre Grzybowski (Federal University of Santa Maria, UFSM), seeks to present, from the perspective of transcendental internal experience, the question of subjectivity in Henry.

In the intertwining of studies in Phenomenology and Psychology, Eduardo Luis Cormanich (Federal University of Roraima, UFRR) and Gustavo Arja Castañón (Federal University of Juiz de Fora, UFJF) present, in the text "The Emergence of Psychology and the Rise of Phenomenology: Historical-Institutional Relations and Epistemological Tensions", an analysis of the historical, epistemological, and institutional relations between the emergence of Psychology as an autonomous scientific discipline and the rise of Phenomenology, especially from the initial work of Edmund Husserl.

The following article, "An experience report on PEQUI in the care of first psychotic-type crises," presents an unprecedented and innovative proposition in mental health care. The work, authored by a diverse team, has Mariana Cardoso Puchivailo (Faculty of Medical Sciences of Santa Casa de São Paulo/Faculdades Pequeno Príncipe, Curitiba, Brazil) as the first author, followed by Nathalia Thereza Thomaz (Municipal Health Secretariat of Curitiba, Paraná, Brazil), Rafaella Schmidt Vilas Boas (FAE Centro Universitário, Curitiba, Brazil), Cassandra Medeiros Siqueira (State Health Secretariat of Paraná, Brazil), Brenda Santos Vieira (Federal University of Paraná/Public Defender's Office of the State of Paraná, Brazil) and Rodrigo Luiz Turra (Federal University of Paraná, Brazil).

Still within the context of studies in phenomenological psychopathology, one of its promoters is remembered in the research "Minkowski in the Brazilian Academic Context of Postgraduate Studies: Analysis of a Sample of Theses and Dissertations", by Letícia Joana Jardim (Federal University of Paraná/UniCuritiba) & Adriano Furtado Holanda (Federal University of Paraná, Curitiba).

Subsequently, four texts of a psychological nature form the set of this issue, beginning with the article by Paulo Coelho Castelo Branco (Federal University of Ceará, Fortaleza), Danilo de Oliveira Sales (Federal University of Bahia, Vitória da Conquista), Letícia Silva de Souza (Federal University of Bahia, Vitória da Conquista) & Flávia Alves do Rosário (Federal University of Bahia, Vitória da Conquista), entitled "Analysis of Carl Rogers' Thought on the Therapeutic Process: Conceptual Research". Following this, Daniela M. Modesto (Faculty of Medical Sciences of Minas Gerais) & Elizabeth B. V. Brisola (Yale University, New Haven, United States), in the article "'I wasn't expecting this!': the experience of taking care of a family member in Palliative Care", seek to understand the experience of caregivers, under the methodological model of Moustakas' heuristic investigation.

Albert Camus and his classic idea of Sisyphus appears in the article signed by Marcelo da Silva Fabres

Paraná), e que – juntos – criaram outro projeto, hoje consubstanciado na Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno), que é responsável por dar suporte logístico e financeiro à revista (www.apfeno.com.br).

⁵ V Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia e VII Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia: https://www.even3.com.br/vcifp-671592?even3_orig=events_eventlist



(Federal University of Pelotas) & Danielle Trindade Madono Pires (Catholic University of Pelotas), entitled “The Myth of Sisyphus and the Psychology of Suicide: An Integrative Approach”. Finally, Renato Faria da Gama (Federal University of Rio de Janeiro, Macaé Campus), Camila Castelo Branco Pupe (Federal Fluminense University), Leonardo Maciel Moreira (Federal University of Rio de Janeiro, Macaé Campus) & Crisóstomo Lima do Nascimento (Federal Fluminense University, Campos dos Goytacazes) discuss neurophobia, frequently reduced to a cognitive difficulty in the face of neuroscience, reinterpreted based on Martin Heidegger’s hermeneutic phenomenology, in the article entitled “The Aesthetic Experience of Teaching as Overcoming Neurophobia: A Hermeneutics of Facticity in Medical Education”.

This issue also includes a classic text, a translation of an important interview with Carl Rogers about the use of the Self in psychotherapy.

Let’s raise a toast and may we all have wonderful reflections!

Yuri Ferrete
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Adriano Furtado Holanda
(Editors)

Issue finalized on March, 2026

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenología, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



A FENOMENOLOGIA GENÉTICA DE HUSSERL NOS SEUS CONTEXTOS HISTÓRICO E SISTEMÁTICO *

Husserl's Genetic Phenomenology in its Historical and Systematic Contexts

PEDRO M. S. ALVES**

La Fenomenología Genética de Husserl en sus Contextos Histórico y Sistemático

Resumo: Neste ensaio, analiso a relação entre as versões estática e genética da Fenomenologia. Ao arrepio de certas importantes interpretações, que discuto, defendo a tese de que a fenomenologia genética não é uma simples extensão e aprofundamento do sua "estática" formulação inicial. Assim, defendo que se trata de uma absorção por auto-transformação de áreas que tinham sido expressamente excluídas para a que a Fenomenologia inicial, "estática", se pudesse delimitar. Em particular, destaco dois temas. O primeiro é o da dimensão psicológica genético-causal, que, na esteira de Brentano, havia sido excluída. A versão genética da Fenomenologia assimila esta dimensão, não já como gênese causal mas como gênese transcendental ao abrir as portas para as análises da passividade e da gênese activa. Quanto ao segundo, trata-se da vida concreta da subjectividade e da sua inserção comunitária e histórica, que havia sido metodicamente posta de lado para delimitar o campo da Fenomenologia transcendental nascente. Agora, indo mais além de Brentano em direcção ao projecto de Dilthey de uma fundamentação "psicológica" das Ciências do espírito, Husserl incorpora o tema da vida subjectiva concreta e da sua interna historicidade num projecto, apenas esboçado, de uma fenomenologia genética e explicativa da singularidade e interna historicidade da vida subjectiva.

Palavras-chave: Husserl, Fenomenologia estática, Fenomenologia genética, Subjectividade, Historicidade.

Abstract: In this essay, I analyze the relationship between the static and genetic versions of Phenomenology. Contrary to certain important interpretations, which I discuss, I defend the thesis that genetic phenomenology is not a simple extension and deepening of its initial "static" formulation. Thus, I argue that it is an absorption by self-transformation of areas that had been expressly excluded so that the initial, "static" Phenomenology could be delimited. In particular, I highlight two themes. The first is that of the genetic-causal psychological dimension, which, in the wake of Brentano, had been excluded. The genetic version of Phenomenology assimilates this dimension, no longer as causal genesis but as transcendental genesis, opening the door to analyses of passivity and active genesis. The second theme concerns the concrete life of subjectivity and its community and historical insertion, which had been methodically set aside in order to delimit the field of nascent transcendental Phenomenology. Now, going beyond Brentano towards Dilthey's project of a "psychological" foundation of the sciences of the spirit, Husserl incorporates the theme of concrete subjective experience and its internal historicity into a project, only sketched out, of a genetic and explanatory phenomenology of the singularity and internal historicity of subjective life.

Keywords: Husserl, Static Phenomenology, Genetic Phenomenology, Subjectivity, Historicity.

Resumen: En este ensayo, analizo la relación entre las versiones estática y genética de la fenomenología. Contrariamente a ciertas interpretaciones importantes, que discuto, defiendo la tesis de que la fenomenología genética no es una simple extensión y profundización de su formulación «estática» inicial. Por lo tanto, sostengo que se trata de una absorción por autotransformación de áreas que habían sido expresamente excluidas para que la fenomenología «estática» inicial pudiera delimitarse. En particular, destaco dos temas. El primero es el de la dimensión psicológica genético-causal, que, siguiendo a Brentano, había sido excluida. La versión genética de la fenomenología asimila esta dimensión, ya no como génesis causal, sino como génesis transcendental, abriendo la puerta a análisis de la pasividad y la génesis activa. El segundo tema se refiere a la vida concreta de la subjetividad y su inserción comunitaria e histórica, que había sido metódicamente dejada de lado para delimitar el campo de la fenomenología transcendental nascente. Ahora, yendo más allá de Brentano hacia el proyecto de Dilthey de una base «psicológica» de las ciencias del espíritu, Husserl incorpora el tema de la experiencia subjetiva concreta y su historicidad interna en un proyecto, solo esbozado, de una fenomenología genética y explicativa de la singularidad y la historicidad interna de la vida subjetiva.

Palabras clave: Husserl, fenomenología estática, fenomenología genética, subjetividad, historicidad.

* Versão traduzida para o Português de um artigo originalmente escrito em Inglês para o *Handbook of Phenomenology*, Routledge.

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



1. A Primeira Caracterização da Fenomenologia: Psicologia Descritiva e Filosofia Transcendental

Como é consabido, no seu desenvolvimento, a fenomenologia sofreu várias metamorfoses. Começou como uma “psicologia (eidética) descritiva”, para se tornar mais tarde uma “fenomenologia transcendental”.¹ O termo “descritivo”, usado por Husserl em 1901 para caracterizar o tipo de psicologia que estava em questão, tinha uma clara ressonância brentaniana. Para Brentano, a psicologia descritiva, ou psicognosia, opunha-se à psicologia “genética”, a qual teria uma base fisiológica e intentaria explicar as leis de geração, “coexistência e sucessão” dos fenómenos psíquicos (Brentano 1995, 9). Em contraposição ao carácter hipotético da psicologia genética e à sua dependência de uma fisiologia ainda embrionária, a primeira parte de um sistema completo de psicologia seria uma descrição, baseada na percepção interna, dos fenómenos psíquicos tal como se apresentam ao próprio sujeito que os vive. A psicologia descritiva “faz isto por meio de um rol completo dos elementos básicos a partir dos quais se compõe tudo o que é internamente percebido pelos humanos, e por meio de uma enumeração dos modos pelos quais esses elementos podem ser conectados” (Brentano 2002, 4). Para Brentano, este procedimento puramente descritivo não está dependente da pesquisa genética; haverá apenas uma relação de ajuda mútua, embora esteja convencido que, nessa entrelaçada entre psicologia genética e descritiva, “os serviços que a psicognosia presta à psicologia genética são incomparavelmente mais valiosos” (Brentano 2002, 10). De facto, para Brentano, “a psicognosia é primeira segundo a ordem natural” (Brentano 2002, 8), de modo que a explicação da ocorrência, coexistência e sucessão dos fenómenos psíquicos na corrente da vida de consciência não entra nem na pura classificação desses fenómenos psíquicos, nem também na determinação das leis internas da sua conexão (por exemplo, como uma representação motiva um juízo, etc.). Na verdade, enquanto *descritiva*, a psicologia deveria preparar o terreno para uma teoria explicativa futura do domínio psíquico. Enquanto, porém, os resultados da psicologia descritiva são exactos, porque baseados na evidência da percepção interna, os resultados da psicologia genética serão, para sempre, de carácter hipotético e provisório.

Agora, do lado de Husserl, esta independência brentaniana da descrição relativamente à explicação causal terá uma consequência ainda mais radical. De facto, para ele, esta independência irá permitir a emergência de uma teoria descritiva pura que estará livre de qualquer conexão com uma investigação naturalística a respeito das origens genética, física e fisiológica dos fenómenos psíquicos.² Num certo sentido, do título brentaniano “psicologia descritiva”, Husserl reteve a ideia de descrição, desembaraçando-a do contexto de uma plena psicologia científica, na qual a descrição precede, prepara e, de seguida, dá o seu lugar à explicação.³ A primeira dívida brentaniana de Husserl seria, pois, a recusa da “gênese” e da “explicação”, a favor de uma abordagem descritiva, independente e pura, fosse ela ou não compreendida como uma variedade de psicologia.

O ponto de viragem nesta algo instável caracterização da fenomenologia foi a grande descoberta de que a ciência radical da consciência não era uma espécie de ou uma modificação da psicologia, mas antes uma

¹ O contraste entre as notas na secção 6 de *Investigações Lógicas* é uma expressão clara das mudanças de Husserl na caracterização da fenomenologia. Em 1901, Husserl escreveu: «A fenomenologia é psicologia descritiva. A crítica epistemológica é, portanto, em essência, psicologia, ou, pelo menos, só pode ser construída sobre uma base psicológica.» No entanto, em 1913, o texto foi substituído pelo seguinte: “Se o nosso sentido de fenomenologia foi compreendido, e se não lhe foi dada a interpretação actual de uma ‘psicologia descritiva’ comum, uma parte da ciência natural, então uma objecção, de outra forma justificável, cairá por terra, uma objecção no sentido de que toda a teoria do conhecimento concebida como um esclarecimento fenomenológico sistemático do conhecimento é construída sobre a psicologia. Respondemos naturalmente que [...] a fenomenologia [...] não é descrição empírica, científica.” (Hua XIX/1, 23)

² Na mesma nota da secção 6 citada acima, Husserl chega ao ponto de recusar o título de ‘psicologia’ para a sua abordagem descritiva. O texto diz o seguinte: “Não é a ciência completa da psicologia que serve de base para a lógica pura, mas certas classes de descrições, que são o passo preparatório para a investigação teórica da psicologia. Estas, na medida em que descrevem os objetos empíricos cujas conexões genéticas a ciência deseja perseguir, também formam o substrato para aquelas abstrações fundamentais nas quais a lógica apreende a essência dos objetos ideais [...] Uma vez que é epistemologicamente de importância única que separemos o exame puramente descritivo da experiência do conhecimento, desprovido de todos os interesses psicológicos teóricos, das pesquisas verdadeiramente psicológicas dirigidas à explicação empírica e às origens, será bom que falemos de ‘fenomenologia’ em vez de psicologia descritiva.” (Hua XIX/1, 24, sublinhados meus).

³ Essa diferença, tanto em relação ao papel da descrição como etapa preparatória de Brentano, quanto em relação à descrição *qua* psicológica e *qua* fenomenológica (eidética), é claramente afirmada por Husserl na sua *Urteilstheorie*, de 1905. (Hua Mat V, 43–46).



filosofia *transcendental*. Em 1906, Husserl esboçou uma carta a Cornelius, onde declara que “eu interpretei-me grosseiramente mal quando identifiquei fenomenologia e psicologia descritiva (imane)”. E continua, então: “Desde há cinco ou seis anos, tenho constantemente advertido os meus alunos para este erro” (Hua XXIV, 441). A introdução da redução transcendental nas *Cinco Lições*, de 1907, e depois nas *Ideias-I*, de 1913, iriam clarificar o assunto no seu todo. Por meio do método redutivo, a fenomenologia irá considerar os “fenómenos purificados”, agora liberados de qualquer apercepção mundana, e irá desenvolver uma teoria eidética da região não-natural “consciência pura e suas vivências”, em conexão com os seus correlatos noemáticos. A correlação noético-noemática será, a partir de agora, o campo da fenomenologia. Relações de fundação entre os actos intencionais e seus objectos correlativos serão exibidas. Conceitos descritivos chave, como “horizonte”, “actualidade” e “potencialidade”, “polarização egológica”, “modo de doação”, “caracteres dóxicos” e suas modificações, serão introduzidos. Por fim, o inteiro empreendimento irá assumir a forma de uma doutrina da constituição objectual, embora a autoconstituição da consciência como um fluxo temporal seja anunciada, não directamente tratada. Como Husserl escreve em *Ideias-I*, “Felizmente, nas nossas análises preparatórias, podemos dispensar o enigma da consciência do tempo sem pôr em risco a sua adequação” (Hua III-1, 182).

Olhando retrospectivamente para os começos brentianos, a fenomenologia não é nem uma psicologia, mas antes uma filosofia transcendental, nem uma pesquisa empírica imane, mas antes uma ciência eidética. Por grosso, escolhendo o lado de uma psicologia *descritiva*, Husserl rejeitou desde o início qualquer abordagem genética e explicativa; recusando mais tarde o título de *psicologia*, Husserl pôs o seu programa descritivo num plano inteiramente novo: a região não-natural da consciência pura e seus correlatos intencionais.

2. O Movimento em Direcção a uma Fenomenologia Genética: O Conceito e o Programa

Uma fenomenologia *genética* (*genetische*), *dinâmica* (*dynamische*) e *explicativa* (*erklärende*) é a última versão do projecto teórico de Husserl. *Grosso modo*, ele foi empreendido nos anos de Friburgo, especialmente a partir dos anos vinte.

Como poderemos compreender este súbito retorno de conceitos como “explicação” e “gênese”, conceitos contra os quais a fenomenologia se definira a si própria? Na verdade, o que uma fenomenologia *genética* (ou talvez a descrição de uma gênese, assumida como tendo um impacto explicativo) irá acrescentar ao domínio, aparentemente fechado e auto-suficiente, que emerge de *Ideias-I*, enquanto domínio de “ser absoluto”? Onde localizar a gênese no domínio da consciência pura? Como pode ser ela rastreada e trazida à evidência? Não estará o sistema fenomenológico completo já com uma taxonomia dos actos intencionais e das várias regiões ontológicas, com as suas relações de fundação, e uma doutrina da constituição objectual? Que faltará ainda? Numa palavra, surgem dúvidas sobre se a fenomenologia genética é um complemento necessário do sistema ou a expressão de um novo ponto de vista e de uma nova abordagem do domínio da consciência pura.

Algumas das asserções mais gerais de Husserl dão algumas guias acerca da natureza e do âmbito da fenomenologia genética. Nomeadamente,

1. Que a primeira versão da fenomenologia transcendental era meramente “estática”;⁴
2. Que a forma mais universal da fenomenologia estática é o tipo *ego-cogito-cogitatum*, onde a unidade do objecto visado funcionava como um “fio-condutor” ontológico;⁵
3. Que, pelo contrário, a forma mais universal de uma gênese fenomenológica é a autoconstituição da temporalidade imane;⁶
4. Que a gênese intencional diz respeito à autoconstituição do ego concreto como “mónada” na “unidade de uma história”;⁷
5. Que os conceitos-chave para a autoconstituição da mónada são os de motivação, instituição original de sentido e sedimentação (habitualidade);⁸
6. Que a fenomenologia genética é uma fenomenologia das várias formas de “apercepções”, ou dos vários processos de acordo com os quais “a consciência surge a partir da consciência”;⁹

⁴ “A fenomenologia desenvolvida inicialmente é meramente ‘estática’; as suas descrições são análogas às da história natural, que se referem a tipos específicos e, na melhor das hipóteses, os organizam numa ordem sistemática.” (Hua I, 110)

⁵ “O tipo mais universal, no qual, como forma, tudo o que é particular está incluído, é indicado pelo nosso primeiro esquema universal: *ego-cogito-cogitatum*. As descrições mais universais [...], que tentámos de forma aproximada em relação à intencionalidade, à sua síntese peculiar, etc., referem-se a esse tipo. Na particularização desse tipo e da sua descrição, o objecto intencional (do lado pertencente ao *cogitatum*) desempenha, por razões facilmente compreensíveis, o papel de ‘guia transcendental’ para as multiplicidades infinitas típicas de possíveis *cogitationes* que, numa síntese possível, contêm o objecto intencional dentro de si (da maneira peculiar à consciência) como o mesmo objecto significado.” (Hua I, 87)

⁶ “A forma essencial universal da gênese intencional, à qual todas as outras se referem, é a constituição da temporalidade imane.” (Hua XVII, 318)

⁷ “O *ego* constitui a si mesmo, por assim dizer, na unidade de uma ‘história.’” (Hua I, 109)

⁸ “As leis eidéticas da compossibilidade (regras que regem a existência simultânea ou sucessiva e a existência possível em conjunto, na facticidade) são leis [...] de motivação na esfera transcendental. (Hua I, 109). “Em todas as fases, temos também a história sedimentada dessas respectivas fases, em cada uma delas, a mónada tinha o seu ‘conhecimento’ oculto, a sua estrutura habitual.” (Hua XIV, 36). “A *experiência* é a instituição primordial do ser-para-nós dos objectos como tendo o seu sentido objectivo.” (Hua XVII, 173)

⁹ “Assim, é necessário estabelecer as leis universais e primitivas sob as quais se baseia a formação de uma apercepção decorrente de uma apercepção primordial e derivar sistematicamente as formações possíveis, ou seja, esclarecer cada estrutura dada de acordo com a sua origem. Essa “história” da consciência (a história de todas as apercepções possíveis) não se refere a trazer à luz uma gênese factual para apercepções factuais ou tipos factuais em um fluxo factual de consciência [...]. Em vez disso, cada forma de apercepção é uma forma essencial e tem a sua gênese de acordo com leis essenciais; consequentemente, incluída nessa ideia de apercepção está a necessidade de ela ser submetida a uma



7. Que, para a forma mais elevada de uma fenomenologia genética, não há objectualidades de qualquer tipo (natural, intersubjectivo, social, cultural, em resumo: um mundo) dado de antemão (portanto, não há “fios-condutores” transcendentais): a autoconstituição de *uma* mónada num espaço de possibilidades variantes do *ego* é ao mesmo tempo a constituição do mundo correspondente com os seus vários tipos de objectualidades;¹⁰
8. Que, aqui, há apenas sistemas de tipos possíveis ou impossíveis de formações conscientes, os quais são eideticamente ordenados enquanto conjuntos de puras possibilidades conectadas por relações de motivação, na sua ordem de “coexistência e sucessão”; sendo, no entanto, o problema *transcendental* capital no quadro genético o problema da constituição da *individualidade* da própria mónada (ou daquilo que Husserl também designa como a sua “facticidade”);¹¹
9. Que, por fim, uma génese fenomenológica, assim entendida, é uma fenomenologia *explicativa*, em contraposição a uma mera fenomenologia *estática* e *descritiva*, de tal modo que, doravante, haverá três níveis numa teoria universal da consciência: 1. A teoria geral das estruturas da consciência; 2. A fenomenologia constitutiva; 3. A fenomenologia da génese.¹²

Que há de verdadeiramente novo neste projecto? Há simultaneamente linhas de continuidade e linhas de clivagem, de tal maneira que as dúvidas sobre a relação entre as duas versões da fenomenologia transcendental não são imediatamente decidíveis. Nomeadamente, se a última simplesmente dá continuidade ao projecto inicial, ou se ela deve ser entendida como uma espécie de retomada transcendental e reformulação da abordagem que a fenomenologia incipiente deixou de lado no processo da sua própria formação. Numa palavra: uma teoria *explicativa* transcendental da própria *génese* da consciência na sua corrente fáctica de vivências, rerepresentada, agora, como uma doutrina fenomenológica da autoconstituição.

De facto, o tema central será, a partir de agora, a subjectividade transcendental que constituiu a si própria, por um processo de instituições originárias de sentido e sedimentações, como uma mónada concreta “na unidade de uma história”. A génese é, doravante, um conceito *transcendental*, que aponta para a parte mais fundamental (ou “concreta”) da própria fenomenologia. Como surpreendentemente Husserl declara a Paul Natorp em 1918 (*surpreendentemente*, de facto, se tomarmos em consideração a longa recusa de Husserl da própria ideia de génese, desde as *Investigações* até *Ideias*¹³), “Há mais de uma década [*sic*] que já ultrapassei o estádio do platonismo estático e formulei a ideia de génese transcendental como tema central da própria fenomenologia” (*Briefwechsel* 5, 137).¹⁴ Para Husserl, e contrariamente ao conceito de Natorp de uma “teoria genética” tal como fora exposta no seu livro *Allgemeine Psychologie*, a autoconstituição genética da subjectividade transcendental é compreensível apenas como tendo a sua base numa autotemporalização última, de tal modo que a mónada é entendida como uma “unidade de um devir”. Num sentido forte, a descrição anterior das estruturas noético-noemáticas cede o seu lugar a um desmantelamento (*abbauen*) da experiência nos seus elementos formadores de sentido, e, de seguida, a uma sua reconstrução *post hoc*. Em vez de relações de *fundação* entre estratos de sentido de um modo “estático”, a nova questão consiste em trazer à luz relações de *derivação* ligadas por uma conexão de motivação. Agora, os estratos mais básicos não são apenas uma fundação última de validade (*Geltung*), mas antes uma efectiva origem, de acordo com leis essenciais genéticas que devem ser aclaradas. De certo modo, como Steinbock sublinhou (Steinbock 1998, 133), com suas descrições de

‘análise genética’. [...] Assim, a teoria da consciência é directamente a teoria das apercepções.” (Hua XI, 339)

¹⁰ “Transcendentalmente, ele encontra-se como o *ego*, depois como um *ego* genérico, que já possui (de forma consciente) um mundo do nosso tipo ontológico universalmente familiar, com a Natureza, com a cultura (ciências, artes plásticas, artes mecânicas, etc.), com personalidades de ordem superior (Estado, Igreja) e o restante. [...] Além disso, este é um nível necessário; somente ao revelar as formas legais da génese pertencentes a este nível se podem ver as possibilidades de uma fenomenologia eidética maximamente universal. Nesta última, o *ego* varia-se tão livremente que não mantém nem mesmo a pressuposição restritiva ideal de que um mundo com a estrutura ontológica que aceitamos como óbvia seja essencialmente constituído para ele.” (Hua I, 110-111)

¹¹ “A redução eidética fenomenológica coloca-me na posição de uma possível mónada em geral - mas precisamente não de uma mónada pensada individual e identicamente - e sob a responsabilidade de circunscrever a identidade individual de acordo com as suas possibilidades e necessidades. Mas também posso definir esta nova tarefa e, naturalmente, fazê-lo utilizando a doutrina da essência dos actos, das estruturas em constituição, etc. Pode-se até dizer que também posso descrever géneses individualizadas e as leis da génese sem abordar sistematicamente o problema da génese universal de uma mónada e a natureza da sua individualidade. [...] Finalmente, temos a fenomenologia da individualidade monádica e, incluída nela, a fenomenologia de uma sua génese integral, uma génese na qual surge a unidade da mónada, na qual a mónada é pelo devir.” (Hua XIV, 37-38)

¹² “Fenomenologia: a) Fenomenologia universal das estruturas gerais da consciência, b) Fenomenologia constitutiva, c) Fenomenologia da génese. [...] De certa forma, podemos distinguir a fenomenologia “explicativa”, como uma fenomenologia da génese regulada, e a fenomenologia “descritiva”, como uma fenomenologia das formas possíveis e essenciais [...] na consciência pura e na sua ordenação teleológica, no domínio da razão possível, sob os títulos “objeto” e “sentido”. Nas minhas palestras, não utilizei o termo ‘fenomenologia descritiva’, mas sim ‘estática.’” (Hua XI, 340)

¹³ Para uma visão geral dos sentidos inadequados de *génese* utilizados por Husserl na época de *Ideias-I*, consulte-se Bernet, Kern, Marbach, 1996, 182-184.

¹⁴ Na sua resposta à carta de Husserl, Natorp comenta, talvez ironicamente, que está satisfeito com o cumprimento da sua “previsão” (*Briefwechsel* V, 139). Natorp refere-se à sua declaração anterior (na sua resenha de *Ideias*, de Husserl, publicada na revista *Logos*, 1917/18) de que a eidética de Husserl em *Ideias* é apenas uma “classificação” estática, em um estilo no tanto aristotélico, das ciências de acordo com “ontologias regionais” separadas. Em vez disso, afirma que o que deve ser promovido são as suas “genealogias lógicas” (Natorp 1973, 45). Em seguida, Natorp expressa o desejo de que “os defeitos de Husserl sejam corrigidos, no todo ou em parte, numa posterior implementação” (*Briefwechsel* V, 139). A declaração que citei na carta de Husserl é uma resposta directa à crítica de Natorp sobre uma compreensão estática da “doutrina das ideias” platónica em *Ideias-I*. Não posso desenvolver aqui o profundo impacto que Natorp teve no programa de uma teoria genética e reconstrutiva, de Husserl. Esta é uma questão complexa que merece tratamento independente. Ver Kern 1964, 321-374; Welton 2003, 266-270; Staiti 2013, 71-90; Luft 2016, 326-370.



estruturas guiadas por fios-condutores ontológicos, a fenomenologia estática é agora o próprio fio-condutor para a própria fenomenologia genética. Isto é assim porque esta última abre uma questionação regressiva sistemática (*Rückfrage*) sobre a origem (*Ursprung*) das estruturas que a fenomenologia estática encontrava simplesmente como já dadas e acabadas. Como Husserl observa, a tarefa geral da inquirição genética é iluminar (*aufzuklären*) “toda e qualquer formação dada, de acordo com a sua origem” (Hua XI, 339).

A reconstrução de um tal processo genético teria um real significado explicativo, não simplesmente descritivo, do ponto de vista dos processos cognitivos. De facto, essa reconstrução não descreveria simplesmente aquilo que é, mas mostraria *por quê e como* isso é assim. Estando tanto as pesquisas descritivas como genéticas direccionadas para a descoberta de leis eidéticas, segue-se que leis de fundação, relativas à validade e à constituição estática, seriam sobredeterminadas por leis de derivação, relativas à origem e à constituição genética. O próprio conceito de *constituição* seria, então, dividido em dois estratos. A este respeito, a posterior reelaboração do conceito de constituição – uma estática e outra genética, ou melhor, o movimento para uma constituição genética, enquanto “a constituição desta [ou seja, da estática] constituição” (Hua XXXV, 407)¹⁵ – seria o ponto de junção das dimensões estática e genética da fenomenologia transcendental. Na verdade, tão cedo quanto 1916 ou 17, ao determinar os vários sentidos do conceito fenomenológico de *origem* (*Ursprung*), Husserl esboçou esta pesquisa constitutiva duplamente orientada. Escreve:

Sentido das questões acerca da origem: 1. Aquilo que eu, em outros lugares, designei como *fenomenologia estática* (impropriamente): o objecto no modo das suas formas originárias de doação, enquanto unidade noemática de multiplicidades originárias noéticas. O necessário *a priori* do sistema de aparições, no qual consiste a sua percepção desenvolvida. 2. Uma primeira partida para a doutrina da *gênese* de acordo com princípios gerais. *Constituição genética*. (Hua XIV, 346)

4. Ponderando as Novidades: A Referência a Brentano

Está aberto a debate saber se esta transição da fenomenologia estática para a genética é equivalente a uma adição sem rupturas de novos elementos que estariam já pré-contidos (mas que teriam sido provisoriamente deixados à margem) na primeira abordagem transcendental do campo da consciência pura. Mais ainda, cada uma das palavras que caracterizam esta última versão da fenomenologia – explicação *versus* descrição, o ponto de vista da *gênese versus* o ponto de vista do ser, o dinâmico *versus* o estático – invoca autores que pertencem ao meio filosófico de Husserl e os correspondentes debates teóricos que com eles teve. Isto sugere um movimento complexo que combina, em simultâneo, o desenvolvimento interno do primeiro ponto de vista com a inclusão de temas novos, ou melhor, um desenvolvimento por inclusão que não deixa intacto o ponto de partida. De facto, quando colocamos esses conceitos no contexto propriamente husserliano, Natorp e mesmo Dilthey, para não mencionar Brentano mais uma vez, aparecem como referências incontornáveis. Assim, o conceito husserliano de uma fenomenologia genética será mais bem entendido quando é posto neste horizonte de autores e doutrinas. Certamente, a coerência das teses husserliana e o seu interno desenvolvimento podem ser compreendidos por si mesmos. No entanto, é útil prestar atenção às oposições, debates, críticas pelos quais conceitos como *gênese*, *explicação* e *dinamismo* foram trazidos para o primeiro plano no pensamento de Husserl. Este ziguezague entre elementos contextuais e sistemáticos é o melhor caminho para lançar luz sobre o projecto husserliano de uma dimensão genética, dinâmica e explicativa da ciência da subjectividade transcendental.

Tomando, por ora, Brentano em consideração, podemos interrogar-nos a respeito das conexões que este novo ponto de vista tem, quer com a versão anterior da fenomenologia, quer com o programa de uma “psicologia explicativa e genética”. Quando vista sob o pano de fundo inicial de Brentano, não será uma *fenomenologia* genética a recuperação, em sede transcendental, de uma *psicologia* genética, ou seja, de uma inquirição sobre as leis que subjazem à “geração, coexistência e sucessão” dos fenómenos psíquicos? Uma recuperação que, ousadamente, institui uma concepção não-naturalista da *gênese* (não-fisiológica, mas antes transcendentalmente constitutiva do próprio domínio de uma fisiologia), depois de ter já instituído uma concepção não-naturalista de descrição.

O primeiríssimo sintoma de que este último movimento de Husserl era mais do que uma simples continuação do programa das *Ideias-I*, mas antes a adição de algo novo e uma assimilação autotransformadora da própria fenomenologia está no facto de que é difícil ver uma estrita continuidade no tema central da fenomenologia. Primeiramente, as estruturas intencionais eram *abstraidas* da complexidade do fluxo de consciência para serem de seguida descritas enquanto *tipos morfológicos essenciais* (os *eide* “percepção”,

¹⁵ “O estático aqui é que o presente é descrito como aquilo que se tornou um habitual na “história” do *ego*, uma habitualidade firmemente formada e um tipo de percepção associado a ela, um tipo de percepção. A análise genética é a elucidação abrangente da constituição genética, ou seja, a constituição dessa constituição.” (minha tradução). Husserl caracteriza as questões de origem psicológica da seguinte forma: “A questão relativa à origem psicológica refere-se a actos mentais, estados, vivências, capacidades e outras propriedades reais, em suma, a eventos mentais reais de todos os tipos e níveis de complexidade, especialmente, portanto, a “presentações”, vivências conscientes nas quais os “objetos” estão conscientes. É para ela que se levanta a questão de como, na “vida da mente” [*Leben der Seele*], ou seja, no seu devir real, que se integra no devir do mundo, eles surgiram e, especialmente, a questão de a partir de quais factores do devir [...] eles surgiram. [...] A ideia de uma origem psicológica tem o seu sentido determinado: é uma questão causal referida à “realidade” do psíquico” (Hua XIV, 346, tradução minha).



“juízo”, etc.). Agora, é o próprio *Strom*, ou seja, a própria corrente de consciência na sua complexidade e no processo da sua devenida, que é trazido para o primeiro plano. Em conformidade, em vez de *Bewusstsein-von*, consciência-de, Husserl falará crescentemente de *subjektives Leben*, de vida subjectiva.

Pode-se argumentar que esta transição pode ser interpretada como a passagem de uma abordagem abstractiva e isolativa para uma abordagem mais concreta, ou como uma passagem de temas descritivos “mais simples” para temas “mais complexos”. Contudo, o movimento de Husserl envolve uma inversão da relação entre a fenomenologia estática e a genética. Agora, são as análises genéticas que dão um fio-condutor para a formação e, de seguida, a descrição das estruturas da consciência. Esse movimento envolve também uma mutação do centro focal da análise fenomenológica. A “abstracção” em que a fenomenologia permaneceu no início não era provisória. Ela era necessária para a circunscrição do seu próprio tema. Tal como o psicólogo descritivo abstrai da vida concreta, da génese natural-causal e do devir dos fenómenos psíquicos, o fenomenólogo descritivo põe também entre parênteses a corrente concreta da vida subjectiva na sua inserção causal na natureza, para descrever puramente a estrutura eidética da consciência de objectos e os seus modos respectivos de doação. Adicionalmente, abstrair da complexidade do fluxo concreto na sua facticidade não é incompatível com uma descrição da constituição do tempo imanente. Na verdade, uma coisa é a descrição da consciência do tempo – e ela foi feita por Husserl de um modo “estático” –, outra seria a pesquisa da concreção material do fluxo de consciência, regredindo até os seus elementos supostamente mais elementares, que já não são *dados* por si mesmos, e reconstruir, de seguida, o processo interno de formação e de crescimento da complexidade da vida subjectiva. Ora, este campo de pesquisa sobre fenómenos-limite que não são dados por si mesmos, mas apenas acessíveis por um método de desmantelamento (*Abbau*), um campo que fora deixado de fora, retorna agora, na etapa genética, para assumir a posição de tema director. Certamente, numa posição transcendental, a dependência do fluxo de uma subjectividade concreta das suas bases físicas e fisiológicas é posta entre parênteses, em vez de fornecer uma via de passagem, como na atitude científico-psicológica, da pesquisa descritiva para a pesquisa genético-causal. No entanto, do meu ponto de vista, este movimento não é suspenso. Ele é simplesmente reformulado numa base transcendental. Agora, a recolocação da pesquisa naturalisticamente orientada numa teoria transcendental irá assumir a forma de uma inquirição regressiva apontada à reconstrução dos processos complexos através dos quais a subjectividade “se constitui em e para si própria” enquanto mónada individual a partir das profundidades da sua vida inconsciente e passiva. De facto, se olharmos, por exemplo, para os conceitos fundamentais da constituição genética passiva e receptiva, veremos Husserl ir mais além da oposição estrutural entre *morphe* intencional e *hyle* sensual. Ele fala agora de despertares, proeminências sensíveis, estímulos, afecções, etc. Ele descreve-os *do lado da consciência transcendental*, enquanto processos noéticos pré-objectuais, pondo metodologicamente entre parênteses os mecanismos natural-causais que seriam determinantes para uma abordagem genética fisiológica. O que está em questão de ora em diante será uma descrição fenomenológica do autodespontar e do autodesenvolvimento da consciência de acordo com leis *materiais*, internas, que sustentam a unidade concreta do fluxo e o aumento da sua complexidade, com a correspondente constituição de objectualidades de ordens superiores. A exibição destas leis básicas internas da auto-unidade do fluxo, pelas quais “a consciência brota da consciência” (por exemplo, que uma afecção motiva uma outra afecção, ou recorda associativamente uma anterior, etc.), no lugar mesmo onde a abordagem psicológica só via o ponto de junção entre o psíquico e o fisiológico, será uma das grandes descobertas do ponto de vista genético elaborado por Husserl. Há um “por quê” *interno* (*Weil*) para o ser fáctico do fluxo de consciência, o qual estava ocultado pela pesquisa das suas bases fisiológicas sob o título de uma psicologia genética e causal.

Na verdade, num manuscrito de pesquisa sobre os sentidos do conceito fenomenológico de origem, Husserl distingue entre origem “psicológica” e “fenomenológica”. A origem psicológica é concebida em termos dos antigos problemas da psicologia genética.¹⁶ De seguida, Husserl analisa a conexão entre ambos e, numa versão posterior, sintomaticamente substitui o termo “origem psicológica” pelo termo “origem genética”. Então, a oposição inicial entre os conceitos psicológico e fenomenológico de origem transforma-se na oposição entre “origem genética e origem fenomenológica estática”,¹⁷ uma distinção que é, agora, interna à fenomenologia transcendental na medida em que ela absorve o tema (mas não o método) da pesquisa genético-psicológica: a pesquisa do que Husserl designa como *Werdenfaktoren*, factores do devir, do fluxo da vida subjectiva. O último parágrafo do manuscrito, inicialmente intitulado “Origem psicológica e fenomenológica”, será consequentemente emendado para “Pensamentos para uma Fenomenologia Genética” (Hua XIII, 354).¹⁸ O ponto candente é que Husserl começou aí a entender que “as leis *a priori* da génese, a retro-referência de cada motivação vivencial presente para uma consciência passada, à qual está referida como a sua origem-de-ser [*Seinsursprung*], estão coligadas com a *razão*”, de tal modo que “a consciência não é um fluxo arbitrário de factos, que poderiam ser arbitrariamente diferentes: a consciência anterior motiva possibilidades para a consciência posterior, *a priori*, de tal modo que a última [...], na sua facticidade, está necessariamente motivada pela anterior

¹⁷ O título „Zusammengang zwischen psychologischem Ursprung und phänomenologischem Ursprung“ foi reescrito da seguinte forma: „Zusammenhang zwischen genetischem Ursprung und phänomenologisch-statischem Ursprung“ (see Hua XIV, 351-352, nota).

¹⁸ „Gedanken zu einer genetischen Phänomenologie“, em vez de „Psychologischer und phänomenologischer Ursprung“.



consciência correspondente” (hua XIII, 357).

Isto tem duas consequências importantes:

1. De um ponto de vista naturalista, o estrato da sensibilidade já não poderá ser interpretado como uma simples interacção causal entre uma realidade física e uma psique. A psique tem as suas leis internas de organização, mesmo no nível passivo, que são quase todas leis associativas e também padrões para a configuração interna dos campos sensíveis (fusão, proeminência e contraste estão no nível mais básico).
2. O princípio de uma conexão forte entre vivências expande-se para todos os estratos da constituição objectiva, quer horizontalmente, ou seja, entre vivências pertencentes ao mesmo estrato, quer verticalmente, ou seja, como motivações que vão dos estratos mais baixos para os superiores (ou vice-versa: por exemplo, um interesse prático ou cognitivo motiva uma selecção das afecções do campo receptivo).

Portanto, ao lado de um processo de desenvolvimento do programa anterior (“o preenchimento de uma grande lacuna”; Hua I, 100), o movimento de Husserl para uma fenomenologia genética centrada na auto-unidade do fluxo pode ser também interpretado como uma *absorção* mais complexa de um conjunto de problemas que a fenomenologia (e também a psicologia descritiva de Brentano) deixou necessariamente de lado para se apresentar como uma teoria *descritiva, eidética*, da região “consciência pura e seus correlatos intencionais”. A absorção implica mais do que uma simples extensão. Ela é equivalente a uma redefinição do tema director da fenomenologia transcendental: a autoconstituição da mónada na sua unidade autárcaica. Como Husserl sublinha:

Também há leis que descrevem positivamente o que pertence necessariamente à estrutura formal da mónada, e que, além disso, prescrevem o que deve surgir quando um certo conteúdo individual está já aí. Assim, as leis primitivas da gênese são a lei da constituição original do tempo, as leis da associação e reprodução, as leis através das quais a mónada se constitui em si e para si mesma como uma unidade, etc. (Hua XIV, 39)

5. Continuando a ponderar as novidades: a mónada tem “janelas”

Como outro sintoma da complexidade da transição, deve ser observado que as leis eidéticas de fundação e as leis eidéticas de originação não coincidem necessariamente, formando um sistema coerente de complementação e reforço mútuo.

Como Husserl a apresenta, a fenomenologia constitutiva estática é a procura da validade (*Geltung*) das formações objectuais. Isto implica a procura do seu modo originário de auto-doação como estando aí presentes (*leibhaft da*), a procura das correspondentes modificações e das relações de fundação nos outros estratos de formações objectuais. Os vectores directores são as pesquisas sobre a origem e a fundação: a validade da origem (*Geltungsursprung*) e a validade da fundação (*Geltungsfundierung*). Aqui, o protótipo da auto-doação é a apodicticidade da auto-presença do *ego* no presente vivo. A questão global consiste na clarificação da estrutura de conjunto da experiência de um mundo. Tal como Lee sublinhou, a estrutura de validade é *não-temporal* (Lee 1993, 24).¹⁹ Os estratos fundantes não são anteriores aos estratos fundados. Eles não podem ser distribuídos no tempo como um processo em devir, como se pudessem dar conta da história de uma mónada vivente. Pelo contrário, eles constituem uma arquitectura ideal de estratos de sentido na constituição objectual. Husserl sublinha este mesmo ponto com grande clareza quando escreve que “com a verificação da validade de fundação, não é a gênese dos sentidos mais elevados que está em questão, nomeadamente, como se os estratos fundantes na temporalidade subjectiva imanente tivessem despertado os estratos fundados” (Hua XV, 615); “seguir a pista da constituição não é seguir a pista da gênese” (Hua XIV, 41).

A procura pela *validade* não é abandonada na constituição genética. Também não o é o princípio director de acordo com o qual a *experiência (Erfahrung)*, no sentido lato de doação original, tem um estatuto privilegiado (Husserl escreve que este princípio abarca tanto a constituição estática como a genética; Hua XVII, 317). No entanto, eles são postos num contexto diferente. Agora, procurar pela origem é equivalente a procurar por um primeiro princípio (*Anfang*). Procurar pela fundação, neste novo âmbito, é equivalente a estabelecer relações de anterioridade e posterioridade, e uma relação de consequência (mais precisamente, de *motivação*, como a causalidade própria da vida consciente) na constituição das formações objectuais. O novo contexto é a vida subjectiva como uma unidade em devir, ou o da autoconstituição temporal da mónada na sua vida concreta. A experiência, como forma directora, é agora rastreável numa *vida subjectiva concreta*, enquanto *instituição original* de sentido (*Urstiftung*). A validade retro-refere-se a *motivações* de acordo com as quais, na *vida subjectiva*, qualquer coisa é posta *porque* qualquer coisa fora posta no presente ou no passado da corrente de consciência. Assim, a fundação genética (*Genesisfundierung*) e a origem genética (*Genesisursprung*) serão diferentes da fundação e da origem na fenomenologia estática. Elas apontam numa outra direcção. A primeira tende a absorver a segunda por via de uma transferência dos problemas de validade e da doação originária para um

¹⁹ Mais fortemente, Lee (1993) fala da “estrutura *supra-temporal* da fundação de validade”.



novo contexto problemático.

Para avaliar a medida em que a abordagem genética é um desenvolvimento interno, ordenado, da abordagem estática ou o estabelecimento de uma nova formulação, uma tese tradicional deve ser brevemente examinada. Nomeadamente, a concepção segundo a qual, para passar da fenomenologia estática para a genética, basta a adição de uma variável temporal.

No seu estudo clássico, Antônio Almeida escreve que “o tema da fenomenologia genética é, *materialiter*, o mesmo que o da fenomenologia estática” (Almeida 1972, 7). De acordo com ele, o tema da fenomenologia, *simpliciter*, seria o fluxo das vivências, e isto forneceria, então, o *objectum materiale*, por assim dizer, tanto da versão estática como da versão genética da fenomenologia. Elas seriam distinguíveis por meio da “formalidade” sob a qual o seu objecto material único seria considerado. Como Almeida refere, a fenomenologia estática seria como que um corte longitudinal (*Querschnitt*) do fluxo, enquanto a fenomenologia genética seria como que um corte longitudinal (*Längsschnitt*) do mesmo fluxo. Todavia, concentrada somente num momento pontual do fluxo, a fenomenologia estática não estaria em condições de dar conta do “carácter processual” da intencionalidade, e seria, por isso, conduzida a uma oposição final entre conteúdo sensual (*Inhalt*) e sentido (*Sinn*). Pelo contrário, a fenomenologia genética consideraria a própria legalidade (*Gesetzmässigkeit*) que subjaz à produção de conteúdo, nomeadamente, as profundidades da constituição temporal e, nessa base, estaria em condições de dar conta da instituição de sentido como um “poder subjectivo” dinâmico de um “sujeito activo e produtivo”. Sokolowski vai mais ou menos na mesma direcção quando diz que “assim que [Husserl] adopta a sua teoria da análise genética, a reconciliação da temporalidade com a constituição objectual torna-se possível” (Sokolowski 1970, 183).

Mais recentemente, Donn Welton usou um modelo explicativo mais ou menos semelhante, se bem que mais complexo, para capturar a diferença entre as análises estática e genética (ver Welton 2005, 263). O seu ponto é que “a diferença entre as análises estática e genética não pode ser interpretada simplesmente como um contraste entre análises sincrónicas e diacrónicas” (Welton 2005, 263-4). No entanto, ele conclui que a transição da abordagem estática para a genética se baseia num aprofundamento da análise do tempo. Essas análises do tempo evoluíram de uma preocupação (estática) com a “forma-temporal” na constituição objectual até uma investigação da *fluência* interna do presente vivo, a qual englobaria a produção de conteúdo.

No entanto, *pace* Almeida, argumentámos anteriormente que a autotemporalização do fluxo, enquanto tema fundamental, é um resultado da fenomenologia genética. A transição não pode ser tratada por meio da diferença demasiado simples entre análises pontuais e processuais. Como Welton observou, a “forma-temporal” e as “sínteses-temporais” também fazem parte das análises estáticas. Em segundo lugar, baseando-nos também nas explicações de Welton, o ponto crucial é que a direcção da pesquisa fenomenológica sofreu uma mudança substantiva. Como ele diz, “a análise genética não lida com o distinto carácter temporal que sofrem as várias modalizações dos diferentes tipos de experiência, pois isso é trabalhado na análise constitutiva, mas antes como o devir do próprio horizonte. Em análise final, ela dá conta da *historicidade* da vida intencional” (Welton 2005, 277, sublinhados meus). Acredito que este é o ponto crucial. Husserl caracteriza com acribia a especificidade da inquirição genética. Vale a pena citá-lo aqui:

A análise intencional genética está dirigida para o inteiro nexu [*Zusammenhang*] no qual está cada consciência particular, juntamente com o seu objecto intencional enquanto intencional. Imediatamente, o problema estende-se para incluir as outras referências intencionais, as que pertencem à *situação* na qual, por exemplo, o sujeito exercendo uma actividade judicativa está, e para incluir também, portanto, a *unidade imanente da temporalidade* da vida que tem a sua “história” por essa via, de um tal modo que cada vivência singular, enquanto temporalmente ocorrente, tem a sua própria “história”, isto é, a sua *gênese temporal*. (Hua XVII, 316)

Mais do que o próprio tempo, o ponto de vista genético envolve:

1. A consideração do *inteiro nexu* em que cada vivência está inserida;
2. A consideração de todas as referências intencionais que pertencem à *situação* na qual o sujeito está;
3. A consideração da *unidade temporal da vida*, a cujo desenvolvimento interno a situação se retro-refere;
4. De tal modo que cada vivência singular é agora *explicada* na sua *ocorrência* como portadora de um sentido que tem uma *densidade histórica*;
5. Seguir a pista desta história é o que significa questionar *geneticamente*.

Onde conduz esta questionação regressiva? A chave para a multifacetada unidade da inquirição genética de Husserl, não obstante a sua dispersão aparente por temas díspares, depende de uma resposta clara e cabal a esta pergunta. Primeiramente, ela conduz do acto intencional até suas dimensões receptivas e, em última instância, passivas e pré-objectuais. Esta inquirição descendente dá origem ao projecto de uma “estética transcendental”. O jogo entre actos e suas fundações na experiência pré-predicativa abre a pesquisa fenomenológica sobre as sínteses activas e passivas. Em segundo lugar, ela conduz aos horizontes de vida progressivamente menos clara e finalmente completamente obscura, horizontes que envolvem os actos da



forma-*cogito*. Estes horizontes estão contidos na situação presente do sujeito e apontam quer para a sua vida passada, seja ela produtiva sob a forma obscura da habitualidade e da sedimentação, seja ela expressamente convocada numa recordação clara, ou sejam as instituições de sentido originárias algo completamente perdido num passado para sempre esquecido. Isto prepara o caminho para uma teoria fenomenológica da vida “inconsciente”. Em terceiro lugar, dando um passo em frente, ela conduz às questões últimas do nascimento e da morte, a que Husserl chama “problemas generativos” (ver Hua XV, 171; Hua XLII, *passim*). Por último, mas não menos importante, essa questionação regressiva conduz até os horizontes transcendentais da intersubjectividade, da comunidade, e à história da mónada na sua vida com as outras.²⁰ Subitamente, mas não incompreensivelmente, a investigação da *história do sentido* dentro da vida monádica conduz também a instituições originárias que transcendem a própria vida monádica e que só são explicáveis nos horizontes mais vastos da comunidade (*Gemeinschaft*) e da historicidade (*Geschichtlichkeit*), com os seus modos de instituição, transmissão e reinstituição de sentido (*Urstiftung, Nachstiftung*, Hua IX, 212). Como Husserl escreve, “todo e qualquer presente da vida está no seu nexa histórico, o qual está parcialmente aberto, parcialmente ocultado. Ele tem “pressupostos históricos” que poderemos perseguir numa questionação regressiva, num puro voltar-se-para, numa pura direcção reflexiva do olhar para a vida concreta e para aquilo que tem sentido e validade a partir da tradição” (Hua XXIX, 344). Estas últimas instituições originárias de sentido devem ser retomadas por meio de uma anamnese histórica. Esta não tem um significado empírico e factual. Tal como na teoria da génese em geral, a história genética factual e a história genética fenomenológica têm certamente relações complexas, mas não são de todo a mesma coisa. A história do sentido desenvolve-se no domínio das idealidades e é captada por meio de leis eidéticas; deste ponto de vista, os factos empíricos, por si mesmos, são apenas exemplificações de possibilidades eidéticas.²¹ Husserl ofereceu três aplicações esplêndidas deste método nos seus ensaios sobre as origens de sentido da ciência galileana, da geometria e da Europa, enquanto fenómeno espiritual (Hua VI, 20-59, 365-386, 314-348).

Agora, será esta última parte da inquirição histórico-genética, explicitando os horizontes intermonádicos da comunidade e da historicidade, simplesmente um desenvolvimento interno da fenomenologia das *Ideias-I*?

A respeito deste horizonte último da teoria transcendental da comunidade intermonádica e da historicidade, creio que se trata, antes, de uma assimilação complexa – e de uma autotransformação ordenada da própria fenomenologia – do projecto de Dilthey de uma psicologia analítica e descritiva enquanto fundamento das ciências do espírito, tal como ele o apresentou no seu ensaio *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, de 1894. Na verdade, creio que isto foi uma tentativa feita por Husserl para cobrir um domínio que ficou nas margens da fenomenologia transcendental, tanto quanto ela se desenvolveu como uma teoria “cartesiana” de uma subjectividade isolada. O duplo passo em frente consistiu em chegar até a intersubjectividade enquanto sujeito absoluto para a constituição do mundo e, de seguida, pelo tema da historicidade da vida intermonádica, em substituir a insuficiente fundação psicológica de Dilthey por uma abordagem transcendental do mundo histórico.

De facto, Husserl sublinha expressamente que, quando comparada com a psicologia descritiva de Brentano, a maior vantagem da de Dilthey consiste “em ter, desde o início, o olhar estendido para lá do simples sujeito da vida histórica, e em estar dirigida para a vida histórica ela própria, [a qual é], em cada homem, internamente unitária, e, porém, supra-individual”. Isto põe em primeiro plano “o sujeito pessoal na vida comunitária, e esta última na sua história unitária, a qual é, naturalmente, uma história comunitária” (Hua IX 355). Num contraste ulterior, Husserl sublinha que, contrariamente à ocupação de Brentano com as vivências isoladas, Dilthey sempre olhou para “a totalidade da corrente de vivências e, em geral, para o todo concreto do sujeito psíquico puro” (Hua IX, 355). O conceito diltheyniano de *Erlebniszusammenhang*, e não a mera, abstracta *vivência*, tem simultaneamente uma dimensão individual, comunitária e histórica, de modo que a auto-recordação da mónada, a sua anamnese, é como uma janela aberta para dimensões que a transcendem, se bem que sejam constituintes da sua própria individualidade. Assim, para Husserl, a atenção prestada à “esfera interior-exterior” (*Innen-Aussen Sphäre*, Hua IX, 361), ao cruzamento entre subjectividade e intersubjectividade, comunitária e histórica, marca a superioridade da psicologia descritiva de Dilthey sobre a de Brentano.

No entanto, a fundamentação psicológica, por parte de Dilthey, do mundo histórico era apenas uma primeira tentativa. Ele permaneceu ao nível da oposição não-resolvida entre uma psicologia explicativa e uma psicologia descritiva, oposição tributária de um dualismo naturalista. Para Dilthey, os métodos explicativos são apenas “possíveis na psicofísica”, ao passo que a psicologia descritiva, baseada na percepção interna, não atinge nada mais do que a compreensão de tipos individuais no contexto dos seus horizontes comunitários e históricos. Assim, “de acordo com Dilthey, uma psicologia descritivo-analítica não é diferente, não deve e não pode ser mais do que uma história natural descritiva da vida psíquica humana, do ser humano típico desenvolvido” (Hua IX, 16). Para Husserl, porém, o ponto está em, por meio de uma abordagem eidética das leis internas da vida

²⁰ Não concordo com a tese de Seinbock, segundo a qual essas questões não são concebíveis como genéticas, porque as questões genéticas, diz ele, restringem-se, por si só, à vida monádica individual e a uma intersubjectividade sincrónica. Assim, ele isola-as sob o título de «fenomenologia generativa». Por exemplo: «Em contraste com uma análise genética que se restringe ao devir da subjectividade individual como fundamentada numa egologia, a fenomenologia generativa trata de fenómenos históricos, geológicos, culturais, intersubjetivos e normativos desde o início» (Steinbock 1995, 178).

²¹ Para uma discussão detalhada desta “viragem histórica” na fenomenologia genética, veja-se Frerenz-Flatz 2016.



histórica fluente, chegar a *necessidades essenciais* que superem o nível das generalidades empíricas e das induções. Isto fora a “lacuna radical” de Dilthey (Hua IX, 13). E isto é, para Husserl, o ponto onde a psicologia de Dilthey deverá ser absorvida e transformada por uma fenomenologia transcendental que se transformou ela própria para receber o seu legado teórico. No nível transcendental de uma abordagem fenomenológica genética da vida intermonádica histórica, a compreensão reconstrutiva da vida individual sob leis de essência equivale à plena e cabal compreensão do seu ser, e esta compreensão completa é equivalente a uma plena *explicação* de uma tal vida. Portanto, no final, uma consumada fenomenologia transcendental assume a forma de uma teoria explicativa. Nada mais é deixado de fora como um resíduo de opacidade, porque “*compreender* um nexó histórico é a sua única *explicação* significativa” (Hua IX, 10). Num manuscrito onde trata da oposição entre mundo-próprio e mundo-estranho, Husserl vai tão longe quanto a arriscar o termo “*compreensão* histórico-genética” (Hua XV, 214).

Eis como a fenomenologia da génese assume uma dimensão explicativa e não simplesmente descritiva, como era ainda a da fenomenologia incipiente.

6. Em Jeito de Conclusão: A Contribuição de Husserl

Pondo as coisas em conjunto, diria que o projecto inicial de uma fenomenologia transcendental, tal como fora apresentado nas *Ideias-I*, sofreu duas reformulações decisivas. Estas duas mutações foram movimentos estratégicos para absorver questões que a fenomenologia inicial – agora considerada como “estática” – deveria necessariamente deixar de lado para delimitar o seu próprio campo de investigação. Estas mutações não podem ser concebidas como uma simples extensão ordenada do projecto inicial.

Em primeiro lugar, havia a questão a respeito do fluxo fáctico da vida subjectiva. Segundo a divisão de caminhos de Brentano, isso seria uma inquirição sobre a génese, existência e sucessão das vivências. Era o tema de uma abordagem genético-causal, de uma psicofísica, e deveria ser posta de lado numa pura psicologia descritiva. A grande descoberta de Husserl foi que o fluxo tinha leis internas de unificação, de tal modo que uma abordagem fenomenológica dos processos através dos quais ele se constitui como uma unidade será, agora, um novo horizonte da pesquisa fenomenológica. O seu primeiro estrato é o próprio processo de autotemporalização. Ora, este estrato não é simplesmente formal. Ele está intimamente conectado com a constituição de conteúdos primários por meio de processos noéticos básicos como as configurações dos campos sensíveis, os estímulos e as afecções. Partindo fenomenologicamente no próprio nível onde a partição antiga localizava o campo da psicologia genética, o novo esforço teórico para uma restituição transcendental desse domínio assumiu a forma de uma fenomenologia *genética*. Ela desenvolveu-se como uma investigação das sínteses passivas e activas. Este foi o próprio núcleo inicial da fenomenologia genética. Tal implicou uma extensão e uma reorganização do projecto inicial.

Em segundo lugar, desde a sua crítica demolidora ao “historicismo” como variedade de relativismo no artigo de *Logos*, em 1911, a história era, para Husserl, um continente esquecido. No entanto, o projecto de Dilthey de uma psicologia descritiva oposta à psicofísica emergente, a que ele chamou “explicativa”, era a promessa de fundamentação das dimensões sobre-individuais da subjectividade, tais como as várias formas do “espírito objectivo” e, derradeiramente, a própria historicidade da vida. O tratamento de Husserl do tema da intersubjectividade tinha os braços demasiado curtos para abraçar este domínio. O fio-condutor para uma extensão da fenomenologia a este inteiro domínio era o conceito da historicidade do sentido e a sua retro-referência a uma instituição originária. Os processos de instituição, tradição, e reinstituição do sentido apareceram, agora, sob esta nova luz, como a forma básica do “*a priori* da historicidade”, e como a chave para pesquisar as dimensões generativa, comunitária e histórica da vida monádica. Se bem que proposta, esta nova dimensão foi apenas esboçada nos trabalhos de Husserl, em contraste com a pesquisa genética sobre as sínteses passivas e activas no quadro do projecto de uma lógica transcendental. No entanto, se bem que sendo uma tese controversa, acredito que esta derradeira dimensão cai ainda dentro do âmbito e do conceito de uma teoria fenomenológica da génese, ou seja, de uma fenomenologia genética e não exclusivamente generativa.

Referências

- Albertazzi, L. (2013) – *Handbook of Experimental Phenomenology. Visual Perception of Shape, Space and Appearance*. Wiley-Blackwell: New Jersey.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. (2016) – *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner Verlag: Hamburg.
- Brentano, F. (1995) – *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge: London.



- Brentano, F. (2002) – *Descriptive Psychology*. Routledge: London.
- Dilthey, W. (1990) – “Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“. *Gesammelte Schriften*. Band V – *Die Geistige Welt*. B. G. Teubner: Stuttgart, pp. 139-240.
- Ferencz-Flatz, C. (2016) – „Zur geschichtlichen Wende der genetischen Phänomenologie. Eine Interpretation der Beilage III der *Krisis*“. *Husserl Studies*. Published online: 23 November 2016.
- Guido, A. (1972) – *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Martinus Nijhoff: Den Haag.
- Husserl, E. (Hua I) – *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. [Cartesian meditations and the Paris lectures.] Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. (Hua III-1) – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, E. (Hua VI) – *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E. (Hua IX) – *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.
- Husserl, E. (Hua XI) – *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. Edited by Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.
- Husserl, E. (Hua XIV) – *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. (Hua XV) – *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. (Hua XVII) – *Formale and transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Edited by Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
- Husserl, E. (Hua XIX/1) – *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserl, E. (Hua XXIX) – *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Edited by Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserl, E. (Hua XLII) – *Grenzprobleme der Phänomenologie*. *Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte*. *Metaphysik*. *Späte Ethik* (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937). Edited by Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York: Springer, 2014.
- Husserl, E. (Mat V) – *Urteilstheorie*. Vorlesung 1905. Edited by Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserl, E. (*Briefwechsel* V) – *Die Neukantianer*. Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Kern, I. (1964) – *Husserl und Kant*. Martinus Nijhoff: Den Haag.
- Lee, Nam-In (1993) – *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Springer: Dordrecht.
- Luft, S. (2016) – “Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity“. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. Vol. VIII, No. 2 / December 2016, pp. 326-370,
- Natorp, P. (1965) – *Allgemeine Psychologie*. E. J. Bonset: Amsterdam.
- Natorp, P. (1973) – „Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘“. *Husserl*. Wissenschaftliche



Buchgesellschaft: Darmstadt, pp. 37-60.

Welton, Donn (2003) – “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Phenomenology”. *The New Husserl*. Indiana University Press: Bloomington, pp. 255-279.

Sokolowski, R. (1970) – *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*. Martinus Nijhoff: The Hague.

Staiti, A. (2013) – “The *Ideen* and Neo-Kantianism”. *Husserl’s Ideen*. Springer: Dordrecht, pp. 71-90.

Steinbock, A. (1995) – *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press: Evanston.

Steinbock, A. (1998) – “Husserl’s static and genetic phenomenology: Translator’s introduction to two essays”. *Continental Philosophy Review* 31: 127–134, 1998.

Recebido em 28.02.2025 – Aceito em 14.10.2025



O AMOR E A DOR DA INTIMIDADE¹

10.62506/phs.v7i1.273

The Love and Pain of Intimacy

DANIEL RODRIGUES RAMOS ²

El Amor y el Dolor de la Intimidad

Resumo: O artigo é um exercício fenomenológico de esclarecimento do amor a partir da questão fundamental do pensamento tardio de Heidegger, o *Ereignis*. Nessa direção, o amor aparece como o âmbito do pertencimento entre homem e Ser (*Seyn*) desde o vínculo de mútuo favorecimento. No primeiro momento, indica-se o amor como núcleo do acontecer histórico. O ponto de partida é a definição de amor como o “querer” liberador de cada ente para perdurar conforme o poder de sua própria possibilidade de ser. Então, é aclarado como o cuidado que propicia tudo e cada coisa viger desde si mesma. Nisso, a essência da dor é de início apenas acenada como necessária para a superação da definição metafísica do ser humano enquanto sujeito. No segundo, evidencia-se com mais precisão o sentido do amor a partir da unidade e intimidade entre Ser e homem. Para tanto, a noção de referência se torna central. No terceiro, caracteriza-se a dor enquanto correspondência e guarda da despedida do ser, já que a unidade da intimidade é mantida às custas da diferenciação do Ser, a qual promove o dilaceramento de uma cisão e afastamento. A dor, ao final, surge como traço ontológico da humanidade que há de vir.

Palavras-chave: Acontecimento apropriador (*Ereignis*), História do Ser (*Seyn*), Amor, Dor, Despedida.

Abstract: The article is a phenomenological exercise in clarifying love based on the fundamental question of Heidegger's late thought, *Ereignis*. In this sense, love appears as the realm of belonging between human being and being (*Seyn*) from the point of view of the bond of mutual favor. In the first moment, love is indicated as the core of the historical event. The starting point is the definition of love as the liberating “will” of each entity to endure according to the power of its own possibility of being. It is then clarified as the care that enables everything and each thing to exist from itself. In this, the essence of pain is initially only pointed out as necessary for overcoming the metaphysical definition of the human being as a subject. In the second section, the meaning of love becomes clearer, starting from the unity and intimacy between being and human being. To this end, the notion of reference becomes central. In the third, pain is characterized as the correspondence and guardian of the departure to being, since the unity of intimacy is maintained at the expense of the differentiation of being, which promotes the tearing apart of a split and distancing. In the end, pain emerges as an ontological trait of humanity that is to come.

Keywords: Event (*Ereignis*), History of being (*Seyn*), Love, Pain, Departure.

Resumen: El artículo es un ejercicio fenomenológico de clarificación del amor a partir de la cuestión fundamental del pensamiento tardío de Heidegger, el *Ereignis*. En este sentido, el amor aparece como el ámbito de pertenencia entre el hombre y el Ser (*Seyn*) desde el vínculo de favor mutuo. En un primer momento, se señala el amor como núcleo del acontecimiento histórico. El punto de partida es la definición del amor como el «querer» liberador de cada ente para perdurar según el poder de su propia posibilidad de ser. Entonces, se aclara como el cuidado que propicia que todo y cada cosa prevalezca desde sí mismo. En esto, la esencia del dolor se insinúa inicialmente solo como necesaria para superar la definición metafísica del ser humano como sujeto. En segundo lugar, se evidencia con mayor precisión el sentido del amor a partir de la unidad y la intimidad entre el Ser y el hombre. Para ello, la noción de referencia se vuelve central. En el tercero, se caracteriza el dolor como correspondencia y guardián de la despedida del Ser, ya que la unidad de la intimidad se mantiene a costa de la diferenciación del Ser, lo que promueve el desgarro de una escisión y un alejamiento. El dolor, al final, surge como rasgo ontológico de la humanidad que está por venir.

Palabras-Clave: Evento (*Ereignis*), Historia del Ser (*Seyn*), Amor, Dolor, Despedida.

¹ Artigo resultado de projeto de pesquisa (Pós-Doutorado) apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

² Universidade Federal do Tocantins, Palmas, Tocantins (UFT). Email: danielrr@mail.uft.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6059-4400>



Introdução

*Onde o sujeito se quebra, a dor desperta.
Ou a dor dilacera a interioridade subjetiva.
(Byung-Chul Han, “O Coração de Heidegger”)*

A exposição, apenas esboçada nas linhas abaixo, não considera o amor, a dor e a intimidade sob perspectiva antropológica e/ou psicológica. De partida, a essência do ser humano não é estabelecida como vida e, em continuidade à essa admissão, determinado como vivente cuja excelência é a posse da faculdade do pensar ou do sentir, do intuir ou, ainda, do querer. Noutra direção em relação à tradição metafísica, não se concebe o homem enquanto animal humanizado por meio da afirmação elogiosa de uma capacidade, alçada ao posto daquela responsável por distingui-lo em meio aos demais animais. Por conseguinte, não é feito nenhum cálculo em torno da hierarquia de tais faculdades, recaindo na defesa se, por exemplo, a inteira vida afetiva antecipa a qualquer atividade da vida intelectual ou se esta última se sobrepõe em dignidade à primeira. Não há ainda a pretensão de propor uma colaboração de múltiplas faculdades nem de jogar uma contra as outras na reconstrução da integralidade perdida do homem que se percebe atualmente fragmentado frente à determinação, vigente há alguns séculos, de sujeito universal de razão, como o “eu” alheado de sua carne e situação. E isso em razão de que categoricamente não está em questão, como dito, o homem enquanto vivente. Pois só na base dessa admissão seria possível lançar mão de certas faculdades já prontas, à disposição para a definir, por meio de acréscimo à condição de vivente, a parte melhor do humano, sua excelência.

Em decorrência disso, amor e dor também não são tomados como coisas da alma e a intimidade, um espaço interno da ocorrência delas. Intimidade não pode ser admitida *per se* como sinônimo de interioridade subjetiva. Desse modo, nada é dito em torno de uma vivência a se manifestar “dentro” de um sujeito qualquer, se a subjetividade for interpretada psicologicamente. Nem ainda serão esses fenômenos tratados como vivências ou atos dirigidos para “fora”, se compreendidos segundo a estrutura *a priori* e intencional da consciência transcendental. Nem ainda procurar-se-á iluminar os referidos fenômenos em conformidade com a interpretação dos sentimentos e emoções, que também considera a intencionalidade da vida afetiva, porém, antepondo-se à impositação teórico-cognitiva da tendência anterior.

Deve-se, no entanto, fazer outra ressalva, para que essas primeiras palavras não se configurem em uma apresentação meramente negativa, de modo que não apareçam apenas como uma advertência desalentadora ao leitor desejoso de encontrar nas linhas a seguir algo iluminador a respeito do amor e da dor como fatos da vida interior. No esboço abaixo, eles são considerados desde a experiência do homem escutar a sua humanidade enquanto existência histórica. Se ainda temos ouvidos para isso, esta não consiste apenas na tentativa do humano em ouvir o seu ser e realizar-se segundo sua mais íntima possibilidade e concretizá-la em vista de seu singular apelo de ser, a tarefa inalienável de cada ser humano de vir a ser si mesmo como ente singular. Antes, o desafio histórico é auscultar nessa escuta transformadora o mistério da proveniência de si e tudo que comparece em seu mundo a partir de uma recepção participativa e grata do que o favorece ser si mesmo. Porém, é uma escuta ainda por ser aprendida, porque dá-se na passagem e com a transição mesma para outra margem da história. Nesta, o ser do homem não é mais subjetividade e a proveniência misteriosa, não mais a vagueza e o vazio da universalidade que a metafísica se acostumou chamar “ser”, “essência”. Portanto, a experiência está também por ser percorrida tanto quanto a passagem e será ela a dicção do inaudito, pela qual o Ser ele mesmo (*Sein*) e o homem com o seu mundo serão trazidos à palavra em uma verdade até agora desconhecida desde o acontecer histórico.

No que se segue, amor e dor e a localidade em que eles se pertencem um a outro, a intimidade, são determinados a partir da história da manifestação e retraimento da verdade arcaica do Ser. Para dizer com a nomenclatura pertencente ao horizonte de pensamento em que se move a exposição, o pensamento tardio de Heidegger, o que se diz é uma fala provisória acerca de nós mesmos a partir do *Ereignis*, o acontecer apropriador como fonte e cerne da historicidade nossa e da proveniência de qualquer ente. A princípio, é importante destacar que “o acontecimento-apropriação (*Er-eignis*) é o âmbito dinâmico em que o homem e o Ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (Heidegger, 1999, p. 181; 2006, p. 46). Em tal âmbito, oscilam o destino da humanidade e o sentido da verdade do Ser numa “reciprocidade” amorosa. A ele somos íntimos, ao ponto de ser possível a nós experimentar o pertencimento a tal âmbito de modo distintivo – poder-se-ia também dizer amoroso –, caracterizador de nossa mais antiga essência e, ao mesmo tempo, porvindoura, na medida em que dizemos adeus às formas com que nos concebemos até o presente momento histórico, fundamentalmente, como viventes. É a intimidade do humano com o mais profundo e fundamental de si, porém, do qual se extraviou e de cuja aproximação supõe a dor comum às transformações mais radicais. Mas é preciso ressaltar novamente que tal profundidade também não é subjetiva, mas o âmago da detença demorada da abertura da existência junto à amplidão e da vastidão do



ente no seu todo. Como tal, aquela profundidade é aquém, assim como também pode ser admitida como além e acima do homem. Pois é a origem retraída de tudo que se mostra. Ela é como um clarão livre que deixa viger tudo que é na sua particularidade de ser. Desse modo, em questão está a intimidade que nos ultrapassa e antecipa e, assim, propicia nossa identidade humana em meio a um evento histórico.

Amor e dor, bem como a intimidade, são, então, determinações do acontecimento pelo qual o ser humano se apropria de si. Porém, não em vista da potenciação de si mesmo em uma constante autorreferência, como acontece com a subjetividade, mas em favor da guarda e da proteção da proveniência misteriosa da vida e da morte do homem, do apresentar e perecer das coisas, do revelar e se resguardar dos deuses, enfim, do manifestar e ausentar de qualquer ente. Em deixar cada ente se manifestar em seu modo específico de ser, o amor move a história e o homem experimenta uma dor que não resulta da incapacidade de reter e apoderar o que se manifesta. Pois, se devolvidos para o mistério da proveniência, os entes, inclusive aquele que somos, são marcados pelo retraimento e a ausência.

Do Amor que move a História e da Dor como Experiência do Acontecer Histórico

O amor move a história em suas vicissitudes e êxitos. Não a move porque os homens, como destemidos senhores de seu destino, determinam seus caminhos afim de alcançar aquilo que amaram de antemão. Move-a por haver um amor que quer a nós como nós mesmos, isto é, o querer que não nos aprisiona, mas nos liberta e nos preserva na nossa verdade. Para uma primeira e geral aproximação a esse amor, serve a seguinte caracterização: “Tomar diligência por uma ‘coisa’ ou por uma ‘pessoa’, em sua essência (*Wesen*), significa amá-la, querê-la. Pensado de modo originário, esse querer significa: presentear o ser (*Wesen*)” (Heidegger, 1976, p. 316; 2008, p. 329). O amor, nesse sentido, é possibilitador. Assim, independente se o amado seja o humano ou outro ente que não tenha o modo de ser do homem, é ele sempre o empenho diligente de deixar o amado viger em sua mais própria possibilidade de ser. Ao pensá-lo historicamente, não se nega esse elemento que enobrece os mais vulgares dos amores humanos, os já idos e os ainda por vir. Porém, pensa-o como o amor permanece na sua essência e a partir de sua essência, como a interioridade do mistério que o Ocidente nomeou há muito como a palavra “ser”, a vigência do ser mesmo em sua verdade. O amor pertence, sobretudo, à proveniência misteriosa (*Sein*) em sua ação doadora de ser (enquanto a entidade do ente). Cuida-se, entretanto, que a transitoriedade de nossa finita existência não seja perdida. Por isso, o amor movente da história só nos quer como mortais, deseja-nos em nossa contínua passagem e não denega nossa pobreza. Assim, é aquele capaz de fazer surgir, suscitar e também ocasionar os mundos por meio dos quais nossa essência é liberada e traduzimos quem somos ao longo das épocas.

Nosso empenho e desempenhos em construir mundos, do qual a história dá testemunho, são a tradução da busca de saber de nós mesmos em meio a este amor. Esta é nossa obra de amor, de recepção ou resposta à doação de ser, enquanto existentes. Somos, portanto, amantes amados. Somos os amantes porque já amados, isto é, favorecidos a existir – o que não se confunde a mero ocorrer, mas a uma decisão insistente de abrir-se a partir do dom recebido, então, provocados a ek-sistir mediante aquela doação. Como tais, a nossa humana participação e responsabilidade com os destinos históricos já são sempre correspondências ao que nos envia para a conquista de nós mesmos e nos guia na figuração de nosso mundo espiritual. A história, nesse sentido, não é vista como um campo da pesquisa científica. Ela é o destinar de um envio ou, se preferir, de um sentido pertencente ao acontecimento desde o qual são predefinidos todas “as metas, critérios, impulsos, possibilidades de irrupções e poderes” (Heidegger, 1984, p. 36; 2017, p. 50) relativos ao surgimento e cultivo dos entes nos limites de certa época. Ela é o campo aberto das definições no sentido das determinações ontológicas, o reino das realizações porvindouras. Ela o é, porque é a história do Ser, pertence a este último. Por isso, o sentido da verdade do Ser – que não é um problema da lógica, mas de manifestação da singularidade de um envio singular a cada época ou das modulações de único envio ao longo das épocas do desdobramento do Ocidente – é o vetor direcionador das definições ontológicas. Na proximidade ou na distância a tal sentido, o humano delinea os contornos de seu mundo e os modos, específicas potencialidades de cultivo dos entes em cada época.

Propriamente dito, o ser humano é o ente capaz de definir seu ser na estrada do percurso orientado pelo sentido. Todos os demais entes são definidos por intermédio dessa decisão tipicamente humana. Por isso, só os homens são os entes históricos por excelência. Dito de outro modo, o homem, considerado na sua estrutura profunda e fundamental (o *Da-sein*), é o espaço e o tempo do abrir-se da existência, mas porque esse ek-sistir consiste, na intimidade dessa abertura, na acolhida da proveniência misteriosa, recepção agradecida à sua doação de ser (Heidegger, 2009, p. 221-222). Desse modo, na história, somos de alguma maneira movidos. Porém, sem poder sermos somente padecentes dos envios. O enigma da história é que, para que ela aconteça desde a sua interioridade, não podemos nos colocarmos como os agentes responsáveis pelos seus caminhos e descaminhos nem nos termos exclusivamente como pacientes de seus efeitos. Tanto na primeira possibilidade quanto na outra nos alienamos da história em seu acontecer. Cogitamo-la, em ambos os casos, como um suceder de fatos objetivos do passado que não mais nos dizem respeito e, em seguida, decaímos na falsa pergunta se dos efeitos



históricos somos vítimas ou autores.

Entretanto, estamos nós a todo tempo interiormente situados no acontecer enigmático da história. Tomamos parte nos seus envios, mesmo quando não realizamos de modo originário o ente histórico que somos, ainda que nos arroguemos o título de senhores da história. Do paradoxo do humano, pois, nenhuma figura epocal de nossa humanidade ainda não pode se subtrair: tornamo-nos aquilo que já somos; é daquilo que já temos que sempre tomamos posse. Temos história, porque somos históricos. Resta, porém, como um enigma de cada época se essa tomada de posse se concretiza como domínio de um senhorio destruidor ou como cuidado ao dom de uma possibilidade histórica de realização de nossa essência, de nossa mundana existência. Todavia, por estarmos existencialmente situados no *medium* de seus desdobramentos, “dentro” e “fora”, condução e sujeição ao histórico são categorias caducas. Desse modo, a nossa relação com o histórico, a essência mesma da história, não possui o sentido da causação eficiente, uma efetivação, de tal modo que não seria justo nem rigoroso perguntar o que seria anterior ou subsequente, isto é, se nós e as nossas ações ou os feitos históricos que nos antecedem. Nem mesmo uma mutualidade de coefetivação ou retribuição aqui é possível. Nossa relação com coracão da história não resulta da causalidade, nem da contabilidade das permutas ou trocas com que avaliamos e vivenciamos a reciprocidade ou a ausência de equivalência de retribuição nas relações ancoradas na coexistência dos homens no mundo. Antes, dimana, por mais estranho que seja, do amor que a põe em marcha. Pois só o amor reside na intimidade de seu acontecer. O caráter caduco de nossas categorias com que medimos nossa participação na essência da história precisa ser superado por uma experiência da intimidade amorosa entre nós e os envios que destinam a nós com os nossos mundos em cada época. Por certo, uma intimidade ainda por nós desconhecida, apesar dos imensos conhecimentos sobre a história da humanidade e mundial, a despeito desde sempre morarmos na casa da história.

Ora, a realização de nossa essência como ente históricos depende do quão íntimo é nosso pertencimento aos envios históricos, do quanto penetramos no interior do acontecimento que propicia, em cada época, certa concreção do humano existir no mundo. De que modo se pode caracterizar essa intimidade? Ela é a experiência histórica da dor. Aliás, uma dor que é mais intensa quanto mais decididos forem o acolhimento e a recepção da doação da possibilidade de sermos nós mesmos. Tal amor não é uma proteção contra a dor; nem mesmo ele a cura, no sentido de saná-la. Antes, ele a agrava e isto, paradoxalmente, porque também dela toma diligência, isto é, possibilita que aquilo que nos suscita a dor vigore na sua verdade originária. O poder de suscitar a dor pertence à vigência do Ser enquanto proveniência misteriosa e, portanto, não pode ser eliminada por nós, nem aniquilada em nós. Talvez, o existir do homem atual, cujo sentido é a maquinação do ente e a fuga do mistério, do estranho – positivamente, a decisão de entregar-se exclusivamente ao familiar e, com isso, de medir as coisas e a si mesmo mediante os “esquemas de explicabilidade do inteiramente calculável” (Heidegger, 2003, p. 132; 2015, p. 131), enfim, por meio da violência do cálculo (Heidegger, 1997, p. 16) -, impeça ilusoriamente de não sentir essa dor, mas não a aniquilar. Na verdade, somente as coisas são reduzidas a nada, pois essa maquinação as ameaça de modo substancial, ao despi-las de sua coisalidade e, então, transformando-as em estranhas peças de uma rede de dispositivos retrorreferenciados (Heidegger, 2003, p. 132). É bizarra a decisão de favorecer só o que é familiar em nome da dignificação do ente, do estritamente real, desvinculando-o do mistério e construindo um mundo artificial, segurável e certo, enfim, sem dores. Na realidade, isso é a inescência do favorecimento, é o seu mais dissimulado disfarce, porque é de fato a violência deliberada de tudo submeter arbitrariamente aos imperativos do fazer e controlar típicos do domínio técnico em vista do crescimento ilimitado do poder humano. Assim, uma postura irreconciliável com o amor.

Mas o que é essa estranha dor aguçada e suportada no amor? Para lançar alguma luz nessa última interrogação é necessário antes perguntar sobre o sentido da experiência da intimidade. Esta experiência nada possui de intrassubjetivo nem de intersubjetivo, como já dito. Desse modo, ela é a despedida de nós mesmos enquanto sujeitos. Este tem a si, presente para si numa autorreferência: o pôr a si para si mesmo. E tem os demais entes no re-presentar que é a objetivação: o posicionamento do ente enquanto presente diante de si e para si a partir de certeza asseguradora de seu ser. A subjetividade vive de presenças e da antropomorfação do ente no seu todo (Heidegger, 1997, p. 136, 159); precisamente, do presentificar enquanto um feito e um posicionar humanos que antecipa e calcula o ente no seu ser, enfim, explica-o a partir de si mesmo. Despedimo-nos do ser-sujeito se desistimos dessa centração em nós mesmos ou de impormo-nos como a medida com a qual relacionamos objetivamente com o ente, inclusive aquele que somos; então, dessa tendência dominante de nos referenciarmos ao ser (enquanto a entidade do ente) exclusivamente a partir de nós, suprimindo assim os espaços e as ocasiões para o inesperado agraciamento dos dons e a revelação do mistério. Ao mesmo tempo, se abandonamos o reino onde as presenças imperam e nada mais, até o ponto em que a constância da presença se torna a única medida para calcular o ser do ente e colocá-lo à inteira disposição das manipulações maquinadoras da técnica. Então, se recusamos aquele pôr pelo qual o homem antepõe o ente para si e segundo a sua imagem; aquele que decai ne-



cessariamente no dispor abusivo e despuadorado.

A dor, porém, nasce da autorrecusa das presenças. Enquanto fenômeno cunhador do histórico existir humano, ela é capaz de suportar as ausências cujo sentido está ainda por ser aclarado, pulsa de modo sereno quando consegue experimentar nas ausências especiais formas de presença. Por isso, a referida despedida é a recusa de habitar a terra dos homens, debaixo dos céus, sob a medida do cálculo assegurado. Trata-se de encontrar outra medida para dimensionar a terra e os céus. “É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos quando nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos de correspondências à medida que aqui se deve tomar. Isso acontece num tomar que nunca extrai de si a medida [...]”. (Heidegger, 2000c, p. 201-202; 2001b, p. 174). Um tomar nas mãos, portanto, que é recusa de nós mesmos enquanto sujeitos. E, em consonância a isso, negar-se ao domínio técnico-planitário a qual foi conduzida a humanidade moderna por meio de sua decisão de dar-se por sujeito. Se a esta humanidade resultante dessa aposta ama organizar e administrar os entes em vista da exploração e se para isso necessita-se “cultivar” tão somente o que é constância na sua presença, a sua decisão implica uma essencial aversão a qualquer forma de ausência.

É, portanto, uma medida de outro tomar nas mãos, mas que não quer manipular. São mãos que cuidam das coisas em seu crescimento, o que significa resguardá-las no vigor de sua essência (Heidegger, 2000b, p. 153). Quem dessa maneira cultiva, eleva uma morada na vizinhança do todo, proveniente de um habitar mais originário. Desse modo, é um morar que nasce de outro dimensionamento de terras e céus. Ora, ao seguir a medida dada pelas coisas, as mãos constroem mundos históricos mais densos, cheios de sombras e deixam a possibilidade de a dor imperar. São, assim, mãos benevolentes. Elas favorecem que as coisas acenem para um todo que as envolve e lhes doa significado; deixa-as vigorar como gestos de mundo. Porém, as mãos são, também elas, gestos do modo de ser cuidadoso-amoroso. As mãos são metonímias para a possibilidade de o humano existir de modo mais próprio. Elas são partes que remete para o todo, a saber, o modo de ser do humano que se sabe experimentar quem é desde a tarefa de compreender o mistério do Ser como abertura e revelação do seu esconimento, de suportá-la como tal; em resumo, ser o aí do Ser (*Da-sein*). Tal modo de ser também dimensiona as coisas, porém, com um padrão mais genuíno que o do cálculo: deixa-as aparecer, fazerem-se presentes desde si mesmas. Por conseguinte, não as arranca do mistério de sua proveniência, que é justamente o que se encobre, ausenta-se (Heidegger, 2000c, p. 201). O modo de ser cuidadoso-amoroso, então, é uma abertura do existir que sustenta uma ausência irrevogável e nela resguarda todas as coisas, isto é, deixa-as serem presentes no e a partir do âmbito de desvelamento, mas que se retira no seu encobrimento. Esse modo de ser, então, jamais poderá fugir da dor que a habita na sua intimidade.

Esse breve volteio em torno das mãos e do modo de ser para o qual elas gesticulam nos diz o seguinte: para despedir do ser-sujeito é preciso sofrer a necessidade de entrar como mais decisão no espaço-entre da dor: o inter-médio que é a abertura. Isso significa entrar na intimidade de nossa essência ou, melhor, da estrutura fundamental e profunda da existência humana (*Da-sein*, o aí do ser). Ora, o que está em jogo nessa experiência? A essência de nós mesmos e, ao mesmo tempo, a verdade daquilo que propicia a ek-sistência e, no intermédio dessa abertura, a entidade de tudo mais. No abrir-se dessa abertura está em jogo o sítio da salvação das essências ou da cura do vigor das coisas, do humano, dos deuses e, sobretudo, da salvaguarda do mistério do Ser. Para isto, o humano precisa transformar-se. De outro modo, necessita tomar sob cuidado também a si, no sentido de reconquistar a posse de sua estrutura fundamental. Cuidado de si que não é fechamento autorreferencial, mas abertura ao estranhíssimo da história do Ser, diferente de toda presença ótica. Somente mediante dessa abertura ao inusitado que se é enviado a uma edificação mais genuína da morada dos homens sobre a terra e sob os céus. Portanto, é dado dizer: trata-se do cuidado que funda a história em outro princípio. A dor, portanto, não impera na existência se antes o espaço da abertura não é tomado pelo acontecimento que a apropria como o espaço da intimidade entre o homem e o Ser como proveniência oculta e retraída. Nesse sentido, historicamente concebido, “o aí significa o aberto que foi apropriado em meio ao acontecimento – a clareira do ser (*Lichtung des Seins*) apropriada em meio ao acontecimento” (Heidegger, 2009, p. 211; 2013, p. 209).

Estas últimas palavras dizem: quem somos e a determinação que o ente no seu todo adquire mediante nós depende de um acontecimento histórico de apropriação de nossa essência. A experiência que, então, buscamos é a da apropriação pelo dom amoroso, isto é, propiciador, proveniente do acontecimento enquanto história do Ser – o *Ereignis*. Trata-se do *concurso* de consumação do envio no qual tanto o Ser quanto o homem se mostram tomados pelo que possuem de mais próprio. A essência do Ser e do homem afluem e defluem em único acontecimento. Nesse sentido, é um acontecer uno e dual. É uno em razão do mútuo pertencer, graças ao qual a verdade de um não se revela sem a realização da essência do outro. Vigora o duplo, porque dá-se a primeiramente a intimidade de ambos. Não está em caso, portanto, qualquer vínculo que os uniria após cada um se doar como subsistência em si e só então iniciarem uma relação. Na mútua referência de copertinência, o homem e o Ser já sempre se encontram. Nela, não há um antes e um depois cuja linha divisória é o início da relação entre dois subsistentes. Nem esse marco divisório está no fato de antes um subsistente referir a si, como é a relação reflexiva do eu consigo (Heidegger, 2003, p. 319), para somente depois a se relacionar com outrem. O pertencimento com o Ser não resulta de uma ligação representadora de eu-subsistente consigo mesmo. Ademais, o Ser não é um objeto ou conceito com qual o homem escolhe relacionar-se ou não; nem o homem é uma espécie ou exemplar desse conceito, de tal modo que sua relação primordial com o Ser seria a derivação lógica. Como proveniência misteriosa, o Ser é para o homem uma situação ou uma circun-stância temporal e espacial na qual ele



está sempre imerso, inevitavelmente. Se o homem, historicamente, tem que circunstanciar o seu espaço e transformá-lo em mundo espiritual, sítio habitável por sua natureza, seja por meio da criação de suas obras, seja pela livre elevação de seu espírito, ele o faz a partir da assunção dessa inserção. Enquanto um ente histórico-mundano, o homem é um sitiante já previamente situado. Desse modo, dá-se originariamente a proximidade íntima enquanto o acontecer uno que tem o sentido de concretização de uma inalienável interdependência. No entanto, deve-se recordar, é a dependência de um mútuo favorecimento, que acima definimos previamente como o querer que o outro se apresente e vigore no vigor de sua essência. Sem essa interdependência benevolente, nenhum do duplo é liberado.

Essa liberação se dá por meio do aberto da circunstância. Enquanto pertencente à proveniência misteriosa, o aberto se chama a clareira do Ser (*Seyn*, ser enquanto princípio e, como tal, diferente do ser – *Sein* - a entidade do ente) e ela libera o espaço e o tempo originários no qual a existência humana se assenta. Nesse assentamento que é o situar da abertura da existência na clareira circunstante do Ser, o humano pode *ser* ao modo da transcendência do *ek-*, o aí da manifestação histórica da sua verdade. Fundado nela, o homem está em poder de abrir a sua existência e ser esse ente essencialmente transitivo, direcionado aos demais entes. Por graça do fundo da aberta do Ser, o homem se apropria de sua possibilidade: constitui-se no intermédio do apresentar e ausentar dos entes. Permanece, no entanto, a questão se tal autoconstituição se consuma no querer ou não-quer que eles sejam ou, ainda, ambos; historicamente, há os indícios de que o homem prefere abrir-se desde aquele não-querer que, na verdade, é o querer estar situado fora de sua essência, não radicalmente situado na clareira do *Seyn* ou, como se verá, no cuidado dessa aberta. Pois é o querer do sujeito arraigado em si mesmo como vontade de poder sempre mais intenso e amplo. Visto de outra parte, sem o mesmo assentamento, também essa clareira não estaria em poder de revelar o que nela se encontra. Então, não poderia ser o mistério que é: o encobrimento ou retraimento que deixa aparecer o que se desvela no seu interior. A clareira também se apropria. Nisso tudo, a apropriação é uma noção unissonante, unívoca, já que diz respeito a um mesmo acontecer de inauguração e de desdobramento histórico da essência do humano e do Ser ou na fundação do pertencimento íntimo entre eles.

Contudo, a apropriação é também por se realizar na dissonância. Assim, necessita ser apreendida como noção ambígua, porque o mesmo do único acontecer, diferentemente da mera igualação, admite a diversidade. De igual modo, divergente da submissão, a (inter)dependência é a condição de diferenciação. Essa não é só incontornável, mas, sobretudo, liberadora. Desse modo, o concurso histórico também é a experiência pela qual a dualidade se impõe e o modo específicos dos dois vigerem, cada qual no seu próprio, se distinguem. A intimidade só pode ser consumada se ambos se distanciam, caso se cindam um de outro, porém, para aprofundar essa proximidade como a revelação de uma essencial distância. Intimidade é a proximidade com que é o mais distante. Pois a apropriação quer dizer cisão, diferenciação. Esta, porém, não rompe, mas os une na distância. Assim, só há apropriação se no seio do acontecer se instaura uma fenda. Esta rasga e dilacera a superfície, mas também abre uma fresta que faz ver e libera o profundo e oculto. Assim, a apropriação é um jogo de vir para superfície e extasiar (no sentido do *ek-sistência*) e de aprofundar e afundar (no sentido do ocultar da ocultação da clareira do Ser) que enreda a existência humano no oculto.

Disso, a apropriação diz, em sentido primeiríssimo, a revelação da verdade do Ser como uma ação inaugural, enquanto força primeva e incoativa, que rege de modo ininterrupto a história da liberação e iluminação do ente no seu todo, em especial, governa a experiência humana de tomada de posse da sua possibilidade de ser. Em uma só palavra: princípio. Enquanto principiator, o Ser é o *Ereignis* propriamente dito (Heidegger, 2009, p. 147). Como tal, ele é radicalmente diferente do que mediante ele é começado, da totalidade ôntica que dele surge e se consuma com significados históricos ao longo do tempo. O ente na sua totalidade, nesse curso, ilumina-se, mas a partir de uma luz que não é ele mesmo. Desse modo, o *Ereignis* é, primordialmente, o clarear da clareira, a qual vigora como a aberta despercebida frente a presença do ente, o livre da liberação desse último. Desse modo, o ser emerge e principia, mas como aquilo que se esconde. Ocultar-se não é desaparecer, mas adensar-se, recolher-se. É abrir-se desde e como o recolhimento de si, é o iluminar do próprio obscurecimento como o diferencial da vigência do Ser enquanto princípio. O mistério da proveniência! Em termos da fundação do ente no seu todo, é o aprofundar e o afundar do *Seyn* na sua verdade enquanto o que o permite dar-se como o fundo originariamente fundante. O que se aprofunda, ocultando o fundo e o próprio afundar, é abissal. Então, a circunstância em que o homem deve situar a abertura de sua existência para ser o intermédio da presença e ausência dos entes, sendo abissal, é radicalmente diverso daquilo que nela ganha aparência. Tal diferença diz o Ser vige ao modo daquele que vai ao fundo para fundar a circunstância que envolve a presença e ausência de qualquer ente, o princípio que se oculta no seu principiar, para que os entes comecem e apareçam segundo significados históricos. Nisso, ele se separa do fundado, cinde-se, ausenta-se para permanecer presente como o fundo de profundidade abissal. Noutra palavra, a diferenciação do Ser é a despedida ou a presença do que se despediu e há sempre de se despedir para resguardar a sua essência. A despedida mais primitiva e condição daquela outra despedida do homem da figuração histórica de sua essência como sujeito é a diferenciação do Ser como fundamento abissal. Enfim, a retração/ocultação e despedida do Ser, diferenciando-se como princípio e fundamento abissal, é a apropriação (*Er-eignung*) no sentido todo próprio. Em termos de luz: iluminação da luz densa, escura



do abismo. Ou na linguagem da separação: o aceno da despedida:

O acontecimento apropriativo (*Ereignis*) é diferenciável, mas ele se *mantém veladas a diferença e sua essência*. O acontecimento apropriativo inicial da diferença, porém, a despedida, *mantém-se completamente no velado*. No acontecimento apropriativo que se clareia, contudo, a diferença em relação ao ente ganha a clareira e acontece sobretudo a *clareira da despedida* em meio ao ocaso do início (Heidegger, 2009, p. 148; 2013, p. 150, grifos meus).

A diferenciação enquanto o acontecimento do intermédio da dor indica a apropriação em outro e segundo sentido, que já é ressonância do primeiro. Nesse caso, ela possui, o sentido de entrega (*Über-eignung*) e de atribuição (*Zu-eignung*) ao homem a sua propriedade por parte do Ser como *Ereignis* e enquanto se dá a sua *Er-eignung* (Heidegger, 2003, p. 317). O que acontece nessa entrega? O tempo-espaco da abertura da existência humana à medida que é assentada no fundo abissal. Sinteticamente, o aí do ser (*Da-sein*). Não é, porém, uma mera entrega, pois não é um cálculo de fornecimento nem de reciprocidades, como se dá nas relações entre subsistentes. Ela distingue o homem frente a todos os demais entes. É uma distinção de essência. Por isso, trata-se de uma atribuição, ademais, ao tocar a essência humana, que concede ser, viger. Quem é atribuído aqui, portanto, é destinado a um modo de ser, é enviado à realização de si. Não somente encarregado de alguns afazeres por outro que possui a função de ordenar. Atribuição é assinalação: *propium facere*. Assinalado para quê? Para a custódia (*Behütung*) e a vigilância (*Wächterschaft*) da vigência do Ser como o abismo e, na sua “função” de intermediário, conservar nesse fundo “a verdade de todo ente” (Heidegger, 2009, p. 151; 2013, p. 153). Somente na assunção dessa atribuição apropriativa, o homem é radicalmente histórico, porquê enviado à realização de si no cuidado que libera tanto o Ser como o ente no seu todo para a manifestação segundo a particularidade de cada um. Heidegger (2003, p. 317; 2015, p. 310) o diz de outro modo: “O pertencimento ao seer (*Seyn*), contudo, só se essencial porque o ser (*Sein*) em sua unicidade precisa do ser-aí (*Da-sein*) e se funda nele, fundando ao mesmo tempo o homem”.

Nos subterrâneos de dada figuração epocal da totalidade do ente e sob a forma de tal cuidado que conserva e vigia, o amor entra em cena como o movente da história. Mas também a dor. Ora, o que o Ser concede nessa assinalação não é algo, mas a si mesmo como a clareira da despedida. Na despedida (*Abschied*), o ser é não é apenas o corte da diferenciação (*Unterscheidung*), mas também da separação e do afastamento (*Abscheidung*). A experiência humana da diferenciação do Ser, essencialmente histórica, é a correspondência à dilaceração de uma partida. Nessa correspondência, porém o homem ganha a si mesmo. Pois é também fundado no *Da-sein*. Ele recebe, assim, o modo de ser segundo o qual nenhum outro ente pode viger, a saber, *ek-stasiar* desde e em favor do mistério da proveniência de tudo que é. Porém, ao mesmo tempo, como este ente histórico, somos assinalados como intermédio da dor. Nós nos perfazemos somente na experiência da intimidade da dor. Pois a custódia e a vigilância do mistério é a re-cordação do que se despediu.

O Amor e a Experiência Histórica de Apropriação

Antes da dor, há o amor. Ela incide de modo cortante na existência humana, porque o amor prevalece. Não o contrário, ou seja, por carência de amor. Ora, como acenado, o *Ereignis* deixa-se pensar como a experiência de apropriação, na sua unicidade e dualidade, de um dom amoroso. Doar e receber o dom é uma ação medial, semelhante ao pertencimento ao Ser. A rigor, não há sujeito nem objeto dessa ação. Há o surgir do doador e do receptor segundo o sentido da vigência de ambos na imanência de um único acontecimento. Porém, o Ser surge como despedida. No despedir-se, doa a sua ausência, precisamente, oferta-se como ausência. A princípio, o homem nada recebe. Porém, ao receber o nada de ente, ele é destinado para a recepção mais originária. Ele recebe o próprio nada como o dom do Ser, o que quer dizer: ele ganha a possibilidade de receber e a mais fundamental. Nessa recepção, o Ser faz do homem próprio, adequado para o seu mistério; dito com os termos da primeira aproximação ao amor, ele quer que o homem seja e esse querer é capacitador: doa o poder de realizar a possibilidade humana de ser. O Ser mesmo é o elemento que favorece, agracia. Não um favorecimento qualquer, mas para o modo único do humano viger. E sendo recepção privada de objetos e em vista de nada, não é carente de nenhuma retribuição e “correspondência” no sentido usual de troca de dons. Portanto, por puro agraciamento, simplesmente tão só pelo fato do humano participar do mistério da proveniência. O radical favorecimento não pede retribuição. É aquele que do nada surge e em vista de nada se mantém. É em favor do nada. Sendo este o modo do Ser viger como despedida, é o mesmo dizer: em prol da vigência. É recepção do Ser e por ele mesmo. Mas nisto a recepção é também favorecedora; por natureza, ela é também agraciamento. Em sendo assim tão favorável com o nada, o homem não só é quem recebe, mas aquele que essencialmente doa. Quem recebe doa ao outro a possibilidade de doar. No acontecimento em questão, esta doação também se dá por meio de oferta. Ao Ser, o homem oferece o curso e o âmbito em que ele pode viger em si mesmo. Ele doa a abertura da *ek-sistência*, o suporte da despedida. No entanto, essa oferta é a resposta possibilitada pelo Ser em meio à sua doação abissal por meio de sua despedida. Então, é nesse jogo medial de apropriação e mútuo favorecimento,



que o amor se traduz.

Se considerado como resposta *agradecida*, o favorecimento que acontece mediante a responsabilização do homem, isto é, por meio da entrega da abertura da sua existência enquanto tempo-espço da despedida, então, o jogo é a oscilação entre favorecimento e agradecimento. Nesta direção, o pensamento abaixo, escrito em versos, ajuda-nos a pensar essa tradução do amor enquanto *Ereignis*:

Wir haben, was wir sind.
Wir sind die, als welche wir gebraucht werden.
Wir werden gebraucht als jene, die einst geeignet werden.
Wir sind geeignet im Ereignis.
Ereignet sind wir Ihm zum Dank.
Wir sind der Dank der Huld.
Der Dank ist verfügt in die Fuge der Huld.
Die Fuge der Huld.
Die Fügsame des Dankes.

Temos o que somos.

Somos estes: como aqueles que são usados.

Nós somos usados como estes que uma só vez se tornam próprios.

Nós somos apropriados no acontecimento apropriador.

Apropriados pelo acontecimento somos nós para agradecê-lo.

Nós somos o agradecimento ao favorecimento.

O agradecimento é disposto na junção fugidia do favorecimento.

A junção fugidia do favorecimento.

A conveniência à fuga do agradecimento.

(Heidegger, 2000a, p. 301-302, tradução minha)

Em poucas palavras, os primeiros versos retomam o exposto anteriormente. Introduzem-se elementos novos, entretanto. Entre estes, o agradecer como inerente ao acontecimento da apropriação, para não dizer como gesto de amor. No pensamento da história do ser, agradecer é associado ao pensamento enquanto traço fundamental da essência humana. Isso facilmente se apreende do verso construído em torno de um jogo entre as palavras agradecer (*danken*) e pensar (*denken*), ressaltando a semelhança morfológica entre esses verbos: *Lerne danken und du kannst denken*, “Aprende a agradecer e tu podereis pensar” (Heidegger, 2002, p. 30; 2009, p. 314; 2013, p. 313). Precisamente e de modo mais coeso, deve-se dizer: “O pensamento da história do seer é o agradecer [...]” (Heidegger, 2009, p. 278; 2013, p. 275, grifos do autor). No entanto, digno de ressalva que o agradecer deve ser reconduzido ao pertencer e, desse modo, não é um elemento assaz inusitado no contexto dessa discussão e estranho entre as noções que nela estão constantemente à baila: “Agradecer: doar-se para o pertencimento ao seer (*Seyn*) e, nesse caso, precisamente um manter-se no interior do ser-aí – apossar-se de si mesmo sob a posse da essência” (Heidegger, 2009, p. 314; 2013, p. 312). Noutra perspectiva em verso: “*Danken ist: Gehören lassen*”, “Agradecer é: deixar pertencer” (Heidegger, 2007, p. 130, tradução minha).

Na perspectiva histórico-essencial, o agradecimento é uma permissão, aquela pela qual o homem concede a si mesmo para o pertencimento ao Ser. É, portanto, admissão para enredar-se no mistério do Ser. No entanto, não é só aceitação, mas também ingresso na estruturação do aparecimento/escondimento do mistério. Porém, ingressa-se à medida que o favorecimento do Ser o prende por meio do aprofundamento em suas profundezas abissais e arrasta o ser humano consigo; mais precisamente, enquanto captura o aí do ser do humano e, assim, (re)situa o homem ou as figuras epocais da humanidade no *Da-sein*. Desse modo, o agradecer é o saber da experiência da despedida (Heidegger, 2009, p. 278-279, 314; 2013, p. 275, 313). Portanto, agradecer é igualmente um saber da dor. Desse gesto de admissão e pôr-se no sítio do mistério nasce o pensar, pois somente desde essa aderência pode ser dita pelo homem uma palavra essencial acerca do Ser, proveniente das cercanias dele (não apenas sobre ele). Tal palavra é a existência humana e o mundo que daí se abre. Por conseguinte, é preciso reter que agradecer é elemento distintivo da essência humana quando o seu ek-sistir está assentado na circunstância abissal da clareira do Ser. Como o nosso modo de ser, é a resposta mais própria com que podemos corresponder ao seu favorecimento, que é o dar-se de si, ao longo da estruturação de sua verdade e mistério. Por isso, o verso, que se encontra ao meio do poema-pensamento acima, resume com força expressiva: “Nós somos o agradeci-



mento ao favorecimento”.

A este verso segue outro que ressalta em outros termos o agradecimento como a resposta e responsabilização humana à doação favorecedora do ser: “O agradecimento é disposto na junção fugidia do favorecimento”. A resposta agora é a estruturação temporal-espacial, advinda e constituída ao longo da experiência de apropriação e recebe o nome de *Fuge*, junção fugidia ou, simplesmente, fuga. A partir desse momento, sobressai-se a nomeação da estruturação como fuga, evidenciando-a como o acontecimento que conjungindo o favorecer e o agradecer, adaptando um ao outro. Ao se tornarem reciprocamente aptos, a existência humana se habitua ao sítio da clareia do Ser, expandindo e aprofundando a sua abertura nas dimensões dela. Em outras palavras, assenta-se na circun-stância do Ser e nela faz morada. Na junção fugidia, pode-se ler a unidade do mútuo pertencimento entre homem e Ser. Nesse sentido, os dois últimos versos permitem ser lidos como dois movimentos de uma única fuga, variantes de um único tema, se recordamos o significado artístico-musical que o termo *Fuge* também evoca. O primeiro deles ressalta que o princípio da estruturação se encontra no favorecimento e, pertence, sobretudo, ao Ser. Não apenas isso, se o último de todos é considerado. A estruturação, por também vincular-se ao agradecimento e ser dependente dele para se consumir, desdobra-se se o tom gratuito do favorecer é mantido. Não apenas parte-se do favorecer, mas volta-se a ele para manter o mútuo agraciamento como o tema fundamental da obra da apropriação do homem e do Ser enquanto recíproca (ad)aptar.

A estruturação em caso, porém, não diz respeito à construção de um esquema rígido de sustentação. Ela cria uma estrutura (*Gefüge*), mas esta não é o resultado de encaixes, fixações, amarrações, soldaduras de diversos elementos estruturais antes isolados. Antes, ela é a unidade de reunião presente nos diferentes momentos ou, mais precisamente, disposições pelas quais o pertencer mútuo se configura em aspectos e exigências particulares em cada passo da experiência histórica de apropriação. Com tal, em cada parte ela está presente como o todo ou, se preferir a linguagem musical, em cada movimento soa diversamente o mesmo e único tema. Porém, não deve ser descartada a ideia de juntar e, com isso, formar uma conjuntura cada vez mais densa e de aderência mais intensa. Pois, a fuga diz que homem e Ser são uma conjunção íntima que se desdobra unitariamente no encaminhamento da diferenciação deles, de tal modo que o enigmático é a vigência conjunta de ambos e não a mera anexação da qual formaria uma comunidade, não obstante as cisões e a separação. O essencial está no pertencimento do comum-*pertencer*, nem tanto a comunidade originada desse pertencimento comum. Por essa razão, junção fugidia permanece não apenas uma estrutura que cada vez se figura, mas também como disposição (*Verfügung*) (Heidegger, 2003, p. 81). Dispor é enviar, lançar no rumo de aparecimento, liberando aquilo que é disposto segundo a sua essência. A clareira do Ser dispõe a existência humana, à medida que lhe doa o sítio de sua abertura e assentamento. Para arrumá-la nesse sentido, precisa viger como próxima do ser do humano, permanecer intimamente junto a ele por meio da sua despedida. Ao despedir, arrasta consigo aquele de quem se despede; ele o prende a si. Então, doando-se como a proximidade de uma irrevogável distância, o Ser favorece, porque o atrai e clama o homem para assentar a abertura de sua existência na sua clareira, o que é o mesmo que adentrar na sua estrutura fundamental (o *Da-sein*). Ao mesmo tempo, o homem tem que dispor a sua existência para o mistério do Ser, aderindo-se à clareira. Então, o agradecimento dirige-se para a direção da abertura de si, mas também é uma correspondência centrípeta. É adjunção à clareira do Ser, na forma de uma insistência que penetra o centro do acontecimento e intensifica a intimidade entre a abertura do aí do ser (o *Da* do *Da-sein*) e o fundo vasto e profundamente abissal que o sustenta. Assim, o juntar que fuga é, ao mesmo tempo, o acontecimento que abre para uma “exteriorização”, extasiar da existência humana e elevação como mundo, mas também envolve a decisão de permanecer junto ao solo retraído, oculto, o coração da ek-sistência, mesmo que isso seja uma resolução em favor do dolente. O fugidio da junção é unidade dessas duas direções: inserção no recolhimento e exsurgir da existência humana no e a partir do Ser. Ambas dispõem as estruturas do mútuo pertencimento, constringindo o homem ao mistério, bem como cingindo a clareira da despedida à existência humana. À maneira de resposta e acolhida, ao agradecer enquanto disposição fugidia – não caracterizada pela qualidade do que é acostumado ao escape ou à deserção, mas sim pela docilidade pronta para a adesão estruturante - cabe a tarefa de desdobrar benevolmente essa contiguidade (na diferença) entre Ser e homem.

Sob o signo da mutualidade ou da recíproca propiciação, doação, gratuidade e adesão caracterizam a experiência histórica de apropriação. Todavia, algo aparentemente desconexo se insere no interior do conjunto destas “positivas” determinações: o uso. “Nós somos usados como estes que uma só vez se tornam próprios”, afirma-se no terceiro verso. O uso parece ser contrário ao deixar viger no vigor da essência. No entanto, o dispor que libera é também dispor daquilo que é enviado para a estruturação de sua essência; é tê-lo à disposição para..., isto é, tomar posse de... com o fim de... Nesse sentido, o homem é usado pelo Ser, embora nisso aquele que vige como princípio desse uso se mostre pertencente e necessitado do ser do homem. Para afastar as falsas aparências, é necessário perguntar: Usado para quê? Seria esse uso um demérito ou deterioração da referência de propiciação em meio à reciprocidade do favorecimento? As respostas podem ser entrevistadas no seguinte: “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer (*Seyn*) para a suportação da essencialização da verdade do seer. Usado assim, contudo, o homem só ‘é’ homem, na medida em que ele está fundado no ser-aí (*Da-sein*), isto é, na medida em que ele mesmo se torna de maneira criativa o fundador do ser-aí (*Da-sein*)” (Heidegger, 2003, p. 318; 2015, p. 310, grifos do autor). No uso, o Ser doa ao homem o *Da*, que é o fundamento da abertura de sua existência. O Ser é fundador. Para viger com tal, o uso é imprescindível. Contudo, tal uso é também a doação ao homem da tarefa inalienável de penetrar no interior desse fundamento. Essa tarefa é o ser do homem: ele é o



ente que insiste em ser a abertura que sustenta a despedida do ser. O ser usado, portanto, não o desobriga, mas volta-o para a necessidade de também tomar parte nessa fundação. A ausência que advém da despedida forja a necessidade. Assim, o uso torna o homem responsável pela projeção da sua possibilidade de ser, aquela que o identifica e o distingue de todos os demais entes. Desse modo, ele também é fundador de seu existir. Contudo, como projeto, o homem é lance daquilo em que já está lançado e que é o fundo de sua existência. O uso possibilita o homem criar-se, isto é, erguer-se como o espaço-tempo em que a despedida do Ser é guardada, trazida sempre ao coração do existir. O criar-se é, então, conciliar junto ao Ser, dar-lhe o espaço e o tempo da manifestação histórica de sua verdade. Nesse sentido, o ser humano, ao (con)criar-se, dá fundamento ao acontecer da verdade do último. Em relação ao modo de ser do homem, esse último significado de fundar é mais originário que o primeiro, não obstante os dois significados se interpenetrem. Em todo o caso, na ideia de uso reina o mesmo caráter medial prevalente entre doação-recepção. Em síntese, o uso é uma referência de recíproca fundação¹ em meio à participação no acontecer que deixa o outro alcançar o vigor da própria essência. O uso em questão não tem o outro fim senão a fundação do mútuo pertencimento e, portanto, não ultrapassa, como na utilização ou na instrumentalização, o usado nem o usador. Antes, o uso principia e permanece em favor da vigência de ambos. Tal uso é essencialmente benevolente. Mostra-se como outra expressão do favorecimento.

E o amor? Parece que dele nos perdemos em meio a tantos volteios. Dá-nos a impressão que o poemamento nos distanciou ainda mais daquilo que procurávamos. Na verdade, porém, rastreávamos os gestos em que o *Ereignis* se mostra como apropriação mútua e amorosa. Procurávamos como se traduzia o amor que está na base da história e, então, veio à tona: doação-recepção, favorecer-agradecer, junção-adjunção. E mais: são estes binômios de termos, um duplo não isolável de “coisas”, de tal modo que, graças ao íntimo pertencimento delas, o receber já é também ato de oferta; o agradecer também é um modo específico de favorecer; a adesão da adjunção é tão vinculante e fundante quanto da junção. São três formas, portanto, de nos concedermos ao uso que nos envia para nós mesmos. Contudo, faltou-nos nomear o *medium* onde o medial se apresenta na forma desses binômios. Por certo, o amor está no meio ou, melhor, é o reino do meio. Nesse sentido, o amor é o que interliga as suas expressões, mas como aquilo que as antecipa, envolve-as e as sustenta conquanto as rege do início ao fim. De maneira muito deficiente, indicamo-lo com um sinal gráfico (-), um pobre hífen. Grafias são acenos. O amor não se reduz a esse pequeno traço que une as palavras dos binômios, as quais são também elas indícios, a saber, dos gestos tradutores do amor.

Em todo caso, o que está sendo acenado mediante tais gestos tradutores do amor? Se atentarmos bem a tudo que até foi exposto, o que sempre esteve em questão foi o modo pelo qual o Ser como proveniência misteriosa e o homem enquanto assentado no *Da-sein* se portam um para com outro a partir do mútuo pertencimento. Amor diz, então, aquilo a partir do qual eles se comportam um para com outro e desde o outro, portanto, não meramente se reportam, no sentido de remeter-se a algo ou alguém. Aqui, amar não é apenas relacionar-se ao outro como o “objeto” de desejo, mas um portar-se junto ao outro, retendo-se e detendo-se em longa demora no cuidado, cujo zelo propicia o próprio em meio ao recíproco favorecimento. Cuidado, nesse sentido, é modo de ser ou de vigor que se põe a favor da essência daquilo que está sob a proteção e zelo de quem cuida. Cuidar é, então, *importar-se* com o outro, o portar-se que se põe dentro de específica referência com ele, aquela que o reconduz para o poder de sua própria possibilidade de ser.

Em alemão, *Verhältnis*, referência, é a palavra que indica esse portar-se que detém e demora em favor do crescimento do vigor do referenciado. No caso, os referenciados são o homem e o Ser e, por intermédio do homem, o ente na sua totalidade. O amor, assim, é a referência entre Ser e o homem, é o que os interliga a partir da guarda da verdade e na conservação mútua. Referência, como dito, não é sinônimo de relação (*Beziehung*). Porém, consideremos esse ponto de partida usual da determinação do portar-se junto e intimamente com o outro, que iguala referência e relação, para mostrar que essa interpretação já pressupõe o caráter primordial da primeira em relação à segunda. Ora, qualquer relação é o movimento de direcionar-se para outro ente, à medida em que este atrai e arranca de si aquele que para ele tende. Desse modo, relacionar é certo dirigir-se para algum ente cuja orientação é dada pelo último. Esse direcionamento é comumente operado com certo interesse específico. Entre outros, são possíveis os seguintes interesses: o de tomar-conhecimento, a elaboração produtiva, as várias formas de (re)configuração do ente (as artes e tantas outras), a sua consideração teórico-científica em vista de seu domínio e, por fim, a sua contemplação.

Tomemos um exemplo: a relação amorosa, compreendia ainda na esfera subjetivo-afetiva. Os amantes se inclinam um para o outro e se buscam, como se diz na linguagem vulgar, em vista de se conhecerem. Visam, nesse movimento, estabelecer certo vínculo. Entretanto, o vínculo resultante da mútua referência não precisa acontecer antes para que se relacionem com tal fim? Não é necessário antes que o amado se desvele diante do amante enquanto o ente ao qual o último se dirige e, mais, como digno de ser amado *como* outro ser humano? Em geral, a causa digna de amor necessita se abrir em sua propriedade para ser amada na maneira que lhe convém. Nessa abertura da “coisa” amada, ela já orienta a relação não só se pondo como o fim ou destino dela, bem como predefine a qualidade da relação. E o amante? Não é preciso que igualmente ele esteja desvelado e dado para si mesmo como tal ente em cujo modo de ser está inscrita a possibilidade de amar, de buscar afetivamente o outro ente e querê-lo como ele mesmo? Não é necessário, de igual modo, a abertura do campo relacional, no qual se dariam múltiplas formas de relação: a amorosa, a amizade, as relações de trabalho, de exploração e domínio e inúmeras outras? Nesse campo, pode-se distinguir o ente com o qual se relaciona como humano ou



não. Essa última condição, então, não aponta que é preciso dar-se como aberto o homem enquanto coexistente e, então já essencialmente referido a outro ser humano? E isto enquanto condição de possibilidade das relações inter-humanas e, entre elas, algumas específicas que são amorosas.

Disso tudo, é por suspeitar que a referência não é o mesmo que relação. Pois, para que esta se efetue é necessário a abertura de um quádruplo que possibilita a constituição das múltiplas formas de relações: “1. A coisa; 2. do âmbito entre a coisa e o homem; 3. do homem mesmo para a coisa; 4. do homem para o homem” (Heidegger, 1984, p. 19, 2017, p. 28). Contudo, somos habituados a pensar as referências a partir das relações e, assim, restringimo-las às remissões, aos relatos por meio dos quais nos reportamos às coisas. Desse modo, tratamo-las, de um modo generalíssimo, sobrevoando-as como comportamentos de diversas classes entre os relacionados, tal como a relação de proporção em dois números ou grandezas. As “coisas”, porém, necessitam estar originariamente referenciadas, isto é, reunidas em um âmbito que as desvelem com tais, para permitirem, *a posteriori*, serem relacionadas. De outro modo, é condição imprescindível que impere a abertura com tal - a clareira do *Seyn* -, para que os entes possam ser iluminados. Sob a luz dessa iluminação, podem ser alcançados e permanecer acessíveis, para serem em seguida relacionados segundo diferentes interesses (Heidegger, 1984, p. 209-210). Somente a partir dessa iluminação estaria dado pensar a referência de modo originário. Então, o que significa referência em um sentido mais fundamental?

Nós pensamos a referência enquanto o vigente no portar-se (*Verhalten*). No entanto, isso nos diz o seguinte: o deter junto a si (*Ansichhalten*) aquilo que contém no seu interior, na medida em que, ao portar-se, salvaguarda tudo na sua essência, isto é, guarda aquilo que nele aquietada (*beruhen*). Em salvaguardando, portanto, o portar-se da referência recolhe tudo na suavidade da custódia que quietada. A referência não se porta em direção a algo, mas sim porta tudo para si enquanto aquilo que a-quietada (o que a tudo com sua quietude torna próprio - *be-eignet*), o que consente a quietude. A referência é o acontecimento apropriador (*Ereignis*) do deter junto a si, o salvaguardar recolhedor daquilo que encontra proteção na suavidade. A referência é o que liberta (*das Befreiende*), porque é o que liberador (*das Freiende*). Este libera enquanto o livre (*das Freie*). O “livre” (*fry*) é, segundo o dizer que pressagia de nossa antiga língua, o não deteriorado, o salvaguardado, aquilo que não foi tomada pelo uso. Liberar significa: consentir aquietar em sua própria essência por meio da custódia. (Heidegger, 2013, p. 704, tradução minha)

Antes de mais nada, a descrição acima situa a referência na vigência como tal, o *Seyn*; faz coincidi-la com o modo dela de portar junto e em meio ao ente. O Ser sobrevém ao ente ao abarcá-lo ao modo de um âmbito de fundação oculto que tudo reúne. Por graça dessa reunião, uma coisa tem a ver com tudo e se avizinha o todo de cada coisa. Por causa dela, a coisa gesticula o mundo e este cerca-a com sua totalidade, oferecendo-lhe abrigo. Desse modo, a referência pertence ao Ser enquanto esse se mostra como a circunstância, a instância que circunda aquilo tudo que nela repousa. De modo semelhante, repousado é o viajante que se abrigou ou, como se diz, encontrou pouso e, enquanto nele está assentado, é resguardado dos perigos noturnos. Em vez de repousado, diz-se o aquietado na quietude da instância. Deve-se lembrar que, no contexto, aquietar, repousar não tem o significado usual de acalmar-se, isto é, a contenção de uma agitação motora ou psíquica, mas sim de encontrar apoio numa base, ser fundado em um assento. Aquilo pois que está assentado ou pousado na sua própria essência está em paz, apaziguado com seu modo de ser. Este assento vem por meio da custódia que tudo protege e, assim, salvaguarda dos perigos, por exemplo, do poder cujo afã é reduzir as coisas em mero dispositivo para a rede de processamentos técnicos.

A referência, isto é, a custódia do Ser enquanto o manter junto a si por meio da (salva)guarda da essência dos entes – entre eles, o homem – é recolhedora de tudo no seu âmbito custodial. Ela é essencialmente circunstancial. Desse modo, referenciar é o portar-se que traz para si, para o centro de uma vastidão e profundidade abarcadora. O referente se comporta, portanto, como aquilo que originariamente é capaz da reunificação do disperso numa unidade primordial. No mistério da proveniência, tudo é reunido. Referência, então, é o acontecimento do que detém e retém as coisas em conjunto, porém, reconduzindo, retroagindo tudo em direção ao âmbito de desvelamento. Por isso, a referência somente se dá graças ao *locus* livre da clareira da Ser, à sua liberdade interior, pois nela cada ente está liberado para se apresentar e ausentar-se segundo a própria essência. Referenciar é o mesmo que viger e este se ilumina como o livre que libera, deixa o ente viger como aquilo que é.

A clareira do *Seyn* é o livre em que todas as coisas estão en-amor-adas, isto é, lançadas e protegidas no âmbito do amor enquanto *Ereignis*. Se experimentada como *Verhältnis*, a clareira é a localidade em que todas as coisas, abraçadas pelo livre de sua aberta, pertencem-se mutuamente a partir desse amor enquanto *Ereignis*. No entanto, ele não expressa sua essência somente no êxtase que, sob sua base, coincide com o alargamento incommensurável da vastidão do ente na sua totalidade. O amor perdura não apenas mediante a liberação dos entes, não reside apenas na guarda que zela pela essência deles. O amor encontra a sua profundidade no centro da clareira. Na sua intimidade mais densa, o amor reside em si mesmo. Porém para estar em si mesmo ele se rasga, extrapola sem sair de si. Silenciosamente, ele gera, guarda e protege a própria clareira e, em consonância com ela, aquele ente cujo modo de ser consiste em sustentá-la e recordá-la. Pois na mesma liberação do ente no seu todo se encontra em curso, ao longo da diferenciação, a experiência amorosa de apropriação de Ser e homem a partir do comum-*pertencimento*. Mas o que quer dizer essa apropriação a partir do seu princípio? Significa viger



tão somente como o propiciar, o conceder (*Gewähren*), um perdurar em si que não pode viger fora do ato de concessão.

Desse modo, o *Ereignis* não é processo, nem resultado de um processo, porque assim se admitiria um antes e um depois na sucessão de fases exteriormente encadeadas, bem como um dentro e um fora do processo. Igualmente, não é a efetivação nem um fundamento que seria a causa da efetivação (fundamento em sentido metafísico), pois para isso é necessário termos separados e, por terem perdido seu vínculo com a origem, são carentes de serem relacionados em uma circularidade para tomar algo de empréstimo do outro e, em seguida, para serem explicados, ordenados em planos diferentes de originariedade. Com o *Ereignis* não está em questão uma explicação, uma causação, uma fundamentação do que é. Antes, enquanto o mistério que conduz ao próprio, não está em jogo o dar mesmo de um dom, de um favorecimento; o dar-se retraído do próprio como concessão, doação. Nesse sentido, é o acontecimento fontal de tudo que é, mas que não pode ser aclarado por algo fora dele senão por sua própria luz, por sua propiciação. Por conseguinte, “tornar próprio trazendo cada um, apropriar (*Ereignen*), é mais propiciador (*gewährender*) do que qualquer efetivar, fazer e fundamentar. O que se apropria (*Ereignende*) é o acontecimento apropriador ele mesmo - e nada além disso” (Heidegger, 1985, p. 247; 2003, p. 207). O *Er-eignis* – o acontecimento em seu caráter *Ereignende*, apropriador - é como um querer muito mais antigo que qualquer subjetividade, sujeito, substância, mas que a tudo se sujeita como um deixar-ser. Desse modo, prevalece suave e discretamente enquanto o propiciar que faz cada coisa alcançar sua propriedade. Um reinar e reger que se dá ao modo de amor primordialíssimo: “A vigência mesma de todas as essências é o amor” (Heidegger, 2013, p. 705, tradução minha)

Há o homem histórico, há o Ser na sua unicidade, porque dá-se o amor. Não o contrário. De outro modo, há antes o puro acontecer daquele livre que tudo conserva e protege: “No livre repousa a essência do amor” (Heidegger, 2013, p. 705, tradução minha). Isto pode ser dito de dois modos, claro, no rigor que cuida em não perder a unidade primordial do *Ereignis* em seu anunciar-se como doação, oferecimento que apropria. No primeiro e mais fundamental, é o dar-se da clareira do Ser no modo de uma iluminação de seu próprio enquanto o hesitante retraimento ou, em termos do esponsalício¹ entre homem e Ser, o amar mesmo. Enquanto hesitante retraimento, a clareira é a da despedida. Ao viger como tal despedir-se, que não é o mero ausentar-se, ela cria a circunstância da custódia e recolhimento dos entes. E, nisso, mostra-se como o amar: “o guardar das essências, que apropria radicalmente (*vereignen*), salvaguarda (*schonen*) e poupa (*sparen*) [da deterioração da essência], é a essência do amor e do amar” (Heidegger, 2013, p. 705, tradução minha). Assim, o amor, enquanto a clareira, emerge como um *Da*, mas de um afundamento ou de revolvimento do Ser no abismo insondável de sua verdade: o *Da-seyn*. Isso diz a diferença do *Seyn* em referência ao *Da-sein* humano (Heidegger, 2009, p. 207).

O sítio recolhedor é o que se retrai, justamente para fundar o ente no seu todo, precisamente para que este apareça desde este fundo liberador. Como tal, o *Da-seyn* é o amor que guarda na custódia das essências; é o fundamento mais arcaico de uma casa do cuidado para todos os entes². Porém, para permanecer nessa sua vigência, necessita que seja suportado pelo homem. Nesse sentido, o homem, no insistir que assenta a abertura da sua existência, é quem guarda e custodia. Ele o é, porém, na medida que adjunta e ad-apta seu existir à clareira, dimensionando a sua abertura não apenas segundo a vastidão do ente no seu todo, mas também conforme a profundidade abissal do *Seyn*; conquanto se retém na clareira e nela faz a sua morada, aquela que libera, em meio ao favorecimento da vigência do *Seyn*, os entes e os salvaguarda na essência deles. O portar-se do homem na sua referência ao Ser enquanto o fundamento originário, então, tem o sentido de *zurückhalten* (deter) que conduz ao *Aufenthalt*, isto é, sua delonga, demora, permanência, numa palavra, morada na clareira do Ser. Portanto, a *Verhältnis* está na base do habitar humano. Habitar, aqui, é um ato de amor, se concretizado de modo genuíno, isto é, a construção da morada humana ao sustentá-la no *Da-seyn* e elevá-la em unidade com esse fundo abissal. Como tal habitante, ele é guardião, mas também amante. Porque os amantes são aqueles que, dimensionando a abertura da existência em favor daquele guardar, erguem uma casa ou morada sob clareira enquanto *Da-seyn*. Com efeito, eles são os que possibilitam uma originária economia do cuidado dos entes, por exemplo, evitando-os do uso abusivo e maquinal. Assim, o homem não é só apenas *Da-sein*, mas também essencialmente *Da-seyn*. Nesse segundo modo de dizer, o que vem à palavra é a ressonância, o reboar da clareira da despedida na ek-

¹ Heidegger (2013) não deixa de recordar que, no antigo alemão, *fry*, raiz de donde deriva *frei* (livre), *freien* (liberar), *das Freie* (o livre), diz o mesmo que amor. Também o *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* acentua que o significado originário de *freien*, a partir de sua raiz *frijjōn*, é *amare*, um significado que permite a seguinte correspondência latina: *matrimonium inire*. Cfr. verbete *freien*, disponível em: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=F08352>. Consulta em: 29 set. 2024.

² O *Da-seyn*, nesse sentido, é o fundamento originário da *Verhältnis* enquanto o *Ansichhalten* e *Befreiung*.



sistência.

Assim, o livre da custódia diz também o intermédio da dor. Despedida e dor pertencem uma à outra, porque o *Da-seyn* é a intimidade do “a-bismo (*Ab-grund*) da diferença e a localidade da dor” (Heidegger, 2009, p. 227; 2013, p. 225). Porém, o *Da-seyn* é, sobremaneira, a localidade medial do amar e ser-amado. Desse modo, figura-se como genuína obra histórica do amor: criar esse *medium* e sustentá-lo aberto mediante a (con)junção uníssona da despedida e dor como o âmbito da proteção mais silenciosa dos entes. De um lado, a despedida é favorecedora. Pois oferta ao homem os abismos do Ser e o destina a existir como o guardião de suas profundezas. De outro lado, a dor é grata. Pois ao experimentá-la, o homem está a conceder ao Ser a localidade de diferenciação dele. Onde há *Da-seyn*, vigora homem e Ser se apropriando. Quando se dá o mistério dessa intimidade, o *Da-seyn*, comportam-se eles na referência que concede um ao outro perdurar no vigor da própria essência. Como *Ereignis*, o mistério desse acontecimento da mais pura e generosa doação, a fundação do *Da-seyn* é o que permite o tomar diligência um pelo outro e, ao mesmo tempo, cuidar do ente no seu todo. Esse espaço-tempo primordial, no qual estão assentados historicamente os entes, vigora no amor. O acontecimento desse lugar primordialíssimo é senão o mais radical querer.

Conclusão: A Dor que a gente não finge nem sente...

E se, de repente
A gente não sentisse
A dor que a gente finge
E sente
e, de repente
A gente distraísse
O ferro do suplício
Ao som de uma canção
[...]
Canta mais
Revirando a noite
Revelando o dia
Noite e dia, noite e dia
(Chico Buarque, *Fantasia*, 1978)³

Os versos da canção acima convidam para uma fantasia: a nossa liberação *da* dor, o que coincide com a revelação do dia e a dissipação da noite dos sofreres. Essa é a dor que temos e da qual buscamos um alívio nas distrações mil com os entes. É aquela da qual temos posse; é uma dor antropológica. Ela provém, pois, da relação de nós com o nosso ser, mas compreendida a partir de nós mesmos. Nessa relação, atemo-nos a nós. Como viventes, doamo-nos a nós mesmos, auto(re)apresentamo-nos. Nisso, desvela-se uma vida interior. Esta é povoada de dores, não só de deleites. Então, é a dor que nasce do horizonte largo da autorreferência, não necessariamente egóica, no sentido que o campo de doação e até o dom de si são de natureza humana. Tudo referido ao sofrer dessa dor é interior ao humano; nada, portanto, provém de outrem. Nessa relação consigo de quando em vez dolente, portanto, não impera nenhuma alteridade a não ser a estranheza de si para si mesmo, mas que continua a ser algo de si. É claro que ela pode ser uma dor que acompanha as de-cisões exigidas em vista do viver mais autêntico, oriunda das rasgaduras conosco mesmos em favor da singularização pessoal, então, um sofrimento existencial que ultrapassa as bordas da capsula chamada sujeito. Assim, a dor é “minha”, é “tua” ou “dele”. Mesmo assim, a singularidade da dor ainda refere a determinado “eu” ou à pessoa como centro das livres decisões, não ao “sou” e à estrutura fundamental e profunda do ser do humano. Apesar desse caráter personalista, ela ainda permanece no âmbito óntico.

Outra é a dor da intimidade com a despedida do Ser. Ela segue a reviravolta deste para seu fundo abissal, provém da re-solução de sua diferenciação e, portanto, é suscitada pela apropriação de sua verdade (Heidegger, 2009, p. 219, 233-234; 2013, p. 218, 230). Ela acontece com o revolvimento do *Da-sein* para os abismos do Ser e, com isso, a devolução do ser do homem para o reino imperioso da ausência enquanto a localidade da diferenciação do Ser, de sua cisão. Esta assume em si mesma a despedida como o núcleo de sua história. E entenda-se tal ausentar como o modo mais arcaico de vigência. Ela nasce, em síntese, da constitutiva referência da essência humana ao *Seyn*. Tal dor decisivamente se desperta e, assim, acorda-nos para uma genuína realização nosso ser e tomada de posse de nós mesmos não pelo mérito da capacidade humana da autorrepresentação, mas sim por graça de nosso pertencimento ao mistério do Ser. Ela acompanha a resposta gratuita a esse pertencimento: a insistência em assentar a existência na clareia da despedida. Ela é sinal de outra liberdade: a de deixar ressoar no *Da-sein* a verdade do Ser que o transforma em *Da-seyn*. Então, ela possui a marca de uma experiência transformadora que pode ser designada do seguinte modo: “emerge apenas da constância exposta em meio ao aconteci-

³ Disponível em: <https://www.chicobuarque.com.br/obra/cancao/222>. Consulta em: 09 out. 2024.



mento apropriativo” (Heidegger, 2009, p. 254; 2013, p. 250).

Trata-se de uma dor ontológica e, como tal, ela nos abarca assim como o ente na sua totalidade. É diferente, portanto, de uma dor interior à subjetividade ou ao homem como singular. Antes, é a dor da intimidade do ente no seu todo com a proveniência misteriosa sob a intermediação da existência humana. Ela, assim, possui-nos desde o solo ou chão de nosso existir. É telúrica por proveniência, tem por terra um fundo abissal de doação de determinadas possibilidades de ser (entidade), mas ultrapassa-nos numa dimensão cósmica, pairando sob os céus e sobre a terra. É caótica e ordenada ao mesmo tempo; na verdade, está no meio em que interdependem o solo de sustentação do todo, essencialmente generativo, e um mundo histórico que sobre ele se ergue. Possui então a profundidade do abrigo abissal no qual os mortais e os deuses historicamente se apresentam e reinam em uma envergadura que coincide com a vastidão incensurável dos céus e da terra. Ela fica “dentro” e “fora” de nós. Quando somos apropriados pelo Ser na sua despedida, tudo dói. Mas “é uma dor ontológica sem lágrimas nem gritos”, como diz Han (2023)⁴. Ter-se-ia ademais que acrescentar: é uma dor congênita do amor. Para ela é necessária uma grandeza de coração capaz de suportar e harmonizar os opostos:

A dor é a agudeza inicial do saber preenchido. A dor é a longanimidade, que, ao aguentar, mantém reunidos de maneira originária as dores do que ameaça e os deleites do que nos atrai. [...] é a insistência na experiência do acontecimento de apropriação. A dor é a transfiguração principiadora (que responde ao princípio (*Anfang*) e, assim, corresponde a ele) do saber único. [...] Na metafísica, o espanto do abismo e o deleite do acontecimento apropriativo, essa dor dupla e una da despedida em meio à principialidade (*Anfängnis*), são desconhecidos e inacessíveis. (Heidegger, 2009, p. 234-235; 2013, p. 230-231, tradução modificada)

A dor nada tira de nós, apenas nos entrega para o que nos concede o próprio ao doar-se como retirada. Aquilo que se retira arranca-nos consigo. É encantador, enreda-nos no seu mistério e, ao buscá-lo no empuxo dessa atração, dele nos faz guardiães e protetores. Por outro lado, incita-nos o pudor, uma cautela temerosa frente à planura sem fim do mundo que só admite a realidade rasa do que é disponível para o processamento e reprocessamento, estocável, consumível e, enfim, substituível. Frente ao ente e à sua planificação, esse pudor refreia o ímpeto do domínio total dos tempos presentes e nos retém atinentes e referenciados ao que, em diferença à realidade ôntica, é uma ausência vigorosa ou uma presença abissal. Desse modo, aparece-nos o que é denso e profundo ao mundo atual. Mas isto é nada diante do predomínio do ente como pura e mera realidade controlável e administrada segundo os fins do poder humano. Daí, a dor, enquanto a experiência do que se retira, angustia-nos, porque surge do arrebatamento para o nada. E isso acontece num misto de horror e pudor, entre um espanto e um cuidado com que o que está doando como recusa em meio ao ente⁵. Sendo uma experiência do nada, a dor não é por faltar um ente; não é causada por fracassos e vicissitudes na conquista dos entes; muito menos é o sintoma de uma enfermidade de um ente enquanto vivente na sua unidade psicofísica-espiritual. É essencialmente angústia do nada, isto é, daquilo que na história do Ser o distingue essencialmente do ente. Por conseguinte, a angústia do nada não é medo diante da dor, aflição por perder o que supostamente já foi conquistado por meio da vontade de poder, mas sim aquele sofrer que emerge como experiência do Ser como despedida (Heidegger, 2009, p. 220). Assim, é a possibilidade mais originária do saber, agudo e cortante, que só pertencemos de modo essencial ao que se retira, ausenta-se. Como sintonia com o nada, a dor não paralisa no tempo presente, não resigna o homem em certa determinação de sua essência que o faz tender de maneira privilegiada ou até exclusivamente para o ente. Pelo contrário, acena para a prontidão para a apropriação, a qual exige tenacidade de quem tem que enfrentar os horrores da época atual, mas persiste com a suavidade e

⁴ A obra, no seu formato digital, não apresenta paginação. Disponível em: <https://www.biblion.org.br>. Acesso em: 28 set. 2024.

⁵ Essa retenção, *Verhaltenheit*, é considerada por Heidegger (2003) como sendo a tonalidade afetiva fundamental que arranca o homem de uma relação unilateral com o ente e o prepara para engajar sua existência no desdobramento da história a partir de outro princípio. Ela oscila entre duas outras tonalidades, o espanto e o pudor. Mas é una. Na sua unidade, pode ser caracterizada nos termos de “prontidão para a recusa como doação” (Heidegger, 2003, p. 15; tr. por., 2015, p. 19), que dispõe a existência a unir-se e permanecer cada vez mais próxima à distância do Ser. Enquanto essa sintonia da intimidade, ela é o que provoca o homem atual lançar-se de volta para dentro da sua estrutura fundamental, o *Da-sein*, e tomar parte no *Ereignis* ou participar cada vez mais decididamente nas (con)junções fugidias da verdade do Ser. Nesse sentido, ela é disposição para a apropriação e, como tal, o fundamento para o cuidado (*Sorge*) como traço fundamental do existir humano (Heidegger, 2003, p. 33, 35). Porém, o cuidado não é apenas a unidade de todos os existenciais, como em *Sein und Zeit*. Sobretudo, é a determinação essencial do *Da-sein* enquanto o modo de ser que consiste em buscar insistentemente a instância no cerne dos desdobramentos da verdade do Ser e, ao permanecer no *medium* da verdade (a clareira do velamento), concretiza-se como aquele que vigia e guarda por ela.



delicadeza perante o inesperado do porvir por tê-lo pressentido como outro anúncio do mistério.

Uma dor assim pertence a outro envio da história. Desse modo, ainda não a “temos” nem a sabemos. De fato, ela reinará a partir do momento da irrupção do outro dia da história. Para tanto, o decisivo é a liberação de nós *para* a dor. Ao contrário da anterior, não é a eliminação da dor que nos conduz para uma celebração festiva de um dia luminoso e, recordando Rilke (2005, p. 91) em *Sonetos a Orfeu*⁶, para o canto de uma existência ainda encantada. Esta dor acompanha o ocaso, é um saber que surge da experiência que penetra os segredos da noite do tempo histórico. Desse modo, aqueles que a sentem ou, ao menos, estão prontos para senti-la são aqueles que reconhecem no interior da noite um brilho. Eles não veem a escuridão noturna tão somente como o obscurecimento do sentido e das metas que regeram o viver do homem ocidental e, assim, sinal da derrocada do Ocidente. Para estes últimos, atormentados pela escuridão, é justo considerar a noite como a figura da situação deplorável dos mais abundantes sofreres a qual chegou civilização ocidental, apesar de todo progresso técnico-científico e controle racional das condições de sobrevivência. Aos olhos daqueles que enxergam um brilho na noite, ela não é o sinônimo do fracasso da promessa de uma civilização ausente de sofreres. Não a combatem, portanto, como sinal de decadência e não se entendem como heróis do tempo atual, isto é, aqueles homens que agem com todas as forças para eliminá-la ou ultrapassá-la como quem vira-lhe as costas em desprezo ao passado histórico. Antes, percebem-na como o terreno estrangeiro da revelação do desconhecido e porvindouro – o que não significa ignorar que inumeráveis sofrimentos dominam a terra dos homens, os quais ainda não cessam de surgir; nem significa negar que as condições sociopolíticas de certa época histórica representam o “ferro dos suplícios”. Apesar de tudo isso, eles pressentem que a noite é portadora de “algo” ainda para nós estranho; nela brilha uma luz diversa do sol meridiano, que acena para uma claridade ignorada ao longo dos séculos que privilegiaram o aparecer distintivo, completamente ausente de sombras como o sinal mais evidente do verdadeiro. A noite fulgurosa, então, é a hora oportuna para saber a verdade mesma, já não mais tão somente conhecer o verdadeiro. Desse modo, em uma postura reconciliada com a escuridão, a noite aparece como o tempo do desvelamento-velamento da verdade que, com seu brilho amainado, guia aqueles que têm olhos para ver na escuridão o que há de abissal, de recolhimento no ocaso. Os versos de Hölderlin (1959, p. 207), na estrofe inicial da elegia *Brot und Wein*, insinuam para essa diferente atitude perante o sombrio e taciturno que tomou conta da terra dos homens no tempo presente:

Olha! e a imagem de sombra na nossa terra, a lua,
Vem misteriosa; a noite, a sonhadora vem
Cheia de estrelas e certo bem pouco cuidando de nós,
Lá vem a admirável, a estrangeira entre os homens
Com seu brilho, triste e faustosa, por sobre o cume dos montes

Indiferente ao que nos é caro enquanto sujeitos, às astúcias com que protegemos de sermos atingidos pela dor, a noite chega. Mas com suavidade, sem fazer alardes. Com sua luz branda, ela porta consigo os rastros do que se despediu. No seu brilho, é alegre. Como o abrigo do que despediu, porém, ela é triste. Na história do Ser, a noite pode ser tomada como a unidade do alegre e do triste, do sereno e dolente. Desse modo, é necessário pensar a resolução da dor não a partir de uma saída que vira as costas para a escuridão como se a passagem para outro dia se consumasse nesse deixar para trás toda a história presente. Ao contrário, é uma dor da entrada e da retenção na experiência da passagem. Isto quer dizer que somente no acolhimento e permanência junto daquilo que é despedida que a dor se encontra a sua resolução, isto é, torna-se um saber transformador. Portanto, a sua resolução não está no alívio ou dissolução, mas sim na insistência no que torna o homem no seu ser próximo do ocaso. Este, porém, não é um fenômeno natural, mas aquilo que, por ter “sua essência (...) intimamente marcada pelo acontecimento apropriativo, porta a intimidade na essência, e essa intimidade é a despedida” (Heidegger, 2009, p.; 2013, p. 220-221). O ocaso da noite do tempo histórico é o mistério do Ser ao “tomar a despedida em si como encobrimento”. Ocaso diz também Ocidente, a terra do poente. Nesse caso, propriamente dito, ocaso é o resguardo do Ser no interior da história que é o Ocidente, desde sua aurora até o seu atual crepúsculo. Em todo o caso, é desde a insistência nesse resguardo que a noite pode ser transvertida em outro dia histórico. Esse nascerá junto com a determinação não mais antropologizada da essência do homem, em conjunto com uma “humanidade” ainda desconhecida. Por essa razão, a dor em questão não foi ainda sequer pressentida, de tal modo que nem se pode fingir que não a se sente. Uma dor ainda não sofrida não pode ser dissimulada. Para toda a humanidade ocidental, em suas diversas figuras, a essência da dor ainda está oculta. Pois ela pertence a outro começo do mesmo princípio da história, no qual homem não é mais a medida de dimensionamento do ente na

⁶ Referimos ao soneto 10 da segunda parte: “A máquina ameaça tudo que se conquistou, /Ao pretender estar no espírito e não na obediência. / [...] Mas para nós, a existência ainda é encantada, ainda é / Origem, em muitas estâncias. Um jogo de forças / Puras, que ninguém toca, senão de joelhos e com admiração.



sua totalidade:

Para o primeiro princípio (*Anfang*) e para o outro princípio, que não são dois princípios diversos, mas um e o mesmo em uma principialidade sempiterna, somos por assim dizer inexperientes, e não pressentimos a despedida. Nós não estamos à altura do ocaso e temos em vista apenas o fim e a derrocada. Nós não temos experiência em relação à principialidade do princípio, somos “indolores”.

Só conhecemos a *brutalitas* da vontade de poder; e as pessoas acreditam que sabem algo da “dor”, ao relatarmos que nós estaríamos em condições de objetivar a “dor”, por mais que a dor também continue sendo tomada apenas como *estado corporal*.

Precisamos aprender primeiro o experimentar. [...] O abandono do ser e o homem antropológico correspondem-se. Tomados em si, eles permanecem barreiras insuplantáveis, que se colocaram como metafísica entre o seer (*Seyn*) e o homem. (Heidegger, 2009, p. 253-254; 2013, p. 250, tradução levemente modificada)

As palavras acima visam algo essencial, em vez de apenas diagnosticar positiva ou negativamente a história ainda em curso. Entre outras coisas, elas acenam que se há de vir outra humanidade que esteja à altura de engajar-se em outro envio do mesmo princípio da história e levar a cabo as exigências a ele inerentes, esta será essencialmente vinculada à plenitude do que se doa ao modo de recusa. O humano que a concretizará será aquele que se constitui ao longo da experiência de ser atraído pelo que é profundamente inesgotável em seus dons, por ser abissal. Na correspondência a essa atração, a essência humana é posta em via, destinada para o acolhimento desses dons. Só assim ela será experiencial e experiente para captar e recordar o que, sendo a recusa do principiar em todo principado, é origem oculta, velada e, desse modo, determinada para se despedir e se esquecer no curso dos dias e das épocas. Será, em outros termos, uma humanidade essencialmente histórica. De outro lado, esta humanidade não experimentará só o encanto e o deleite de ser enredada no mistério do Ser, em virtude da atração que o abissal sobre ela exercerá. Igualmente, para ela, a dor não se apagará; será pungente e indelével. Tal humanidade será forjada nessa dor, porque nascerá dessa experiência do escondimento do princípio e da aprendizagem da guarda de sua força incoativa.

Aliás, o que inaugura também deixa ser e libera o principiado para o curso da história de sua vigência. Portanto, também permite ser nomeado como amor. O homem porvindouro será forjado em seu ser por meio desse amor e para corresponder a esse amor, o que também coaduna com o seguinte: será educado para suportar a dor que não se dissipa. A pedagogia do amor será, ao mesmo tempo, da dor. Se esta será o que assinalará a condição da humanidade nas vias da história, isso não quer dizer que a dor se tornará algo humano nem que o homem será por ela humanizado. E isso por algumas razões, entre outras. Primeiro, a dor não humaniza nem brutaliza; ela é a-humana por essência. No entanto, isso não quer dizer que seja inumana, contra o humano. Se assim fosse, não seria a favor de sua apropriação. Depois, a humanidade porvindoura, cujo coração é dolente, não nascerá da humanização da última figura do homem, mas da sua superação, conquanto até hoje sua essência foi até o momento metafisicamente assinalada. Assim, a pedagogia da dor não visa a humanização do bruto, pois isso concerne à história em consumação. Aliás, por fim, humanismos e projetos de humanização só tem sentido no horizonte da longa história da compreensão do homem acerca de si que, sendo antropologizada, é esquecida da referência ao Ser e do próprio ser; por mais diferentes que sejam suas fundamentações e escopos, são facetas diversas da mesma determinação metafísica da essência do homem como vivente dotado de uma faculdade especial, nomeada no início em termos de ζῶον λόγον ἔχον, *animal rationale* (Heidegger, 1976, p. 321-322; 2008, p. 334-335). Por essa razão, a dor não será sentida nem é pressentida pelos brutos, isto é, pelo homem ocidental em todas as suas diferentes figuras. Essas comungam a ausência da educação por essa dor. E a brutalidade deles não se encontra no fato de serem desprovidos de cultura, pelo fato de serem bárbaros. Os brutos são, ao contrário, os civilizados em geral, sejam eles eruditos, bem formados ou ainda os colocados à margem dos bens culturais; todos eles, porém, insensíveis à dor do pertencimento ao que é retraído na sua verdade. São os homens antropológicos, tão antigos quanto a história do primeiro princípio. Porém, entre eles, o *animal rationale* que hoje sucumbe ao apelo da técnica é a última figura e talvez seja a mais grotesca. Apesar de atorreado por tantas dores, mostra-se inquebrantável, rude e impassível à dor essencial e da ruptura histórica.

Longe de atestar um fardo ou um suplício, a dor ininterrupta com que a humanidade há de ser cravada e educada testemunha que o amor e o padecimento cooperam na destinação da história. Mais uma vez a intimidade como o mais enigmático se impõe com toda a sua força. Uma face dela: aquele amor que é a vigência por mor do simplesmente viger e, nisso, o querer de tudo o mais também como o vigente, ademais abissal nesse favorecimento. Porém, este prescinde de uma estrutura também profunda que seja essencialmente acolhida, originariamente afecção. A outra face, portanto: a humanidade porvindoura, se ela vir a se consumir nessa experiência do ser-afetada e transformada na acolhida do que se despede, sem outro fim senão o ganhar a si mesma nesse acolher. Porque será histórica, também será profundamente “afetiva”, isto é, entoada pela dor, já que movida por aquele amor. Ora, a outra face dessa intimidade é também o prescindir. Dessa feita, é a precisão do homem daquilo que o afeta com o dom da apropriação. É a pobreza que caracteriza essencialmente o humano, mas essa é justamente ter o seu próprio a partir do inesgotável. Mas deve-se lembrar que quem é tão necessitado, este, ao receber, perfaz-se como aquele que em si mesmo é uma grande e generosa ação. Vigora também ele



como quem deixa ser. E, nisso, incide também sobre o outro, na sua contraface com o mesmo amor, mesmo que este seja a delicadeza de um agradecimento, a pobreza de uma resposta que só pode dispor aquilo que lhe foi de antemão oferecido. A dor, então, é o “sintoma” dessa co-incidência amorosa que, como força generativa do querer recíproco, age na realidade e move a história. Situado, porém, nos porões ocultos das tramas e tramoias humanas, da causação dos feitos históricos, esse amor permanece ignorado no curso da história. Haverá de ser dignificado e reconhecido? Que medida do reconhecimento será grande o suficiente para dignificá-lo? Seremos capazes da dor, de suportar em nossa existência histórica a inteira sintomatologia dessa dignificação?

Referências

- Han, B-C. (2023). *O coração de Heidegger*. Petrópolis: Vozes. Disponível em: <https://www.biblion.org.br/>
- Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. Em Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, (pp. 313-364). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por. (2008). Carta sobre o humanismo. Em Heidegger, M., *Marcas do caminho* (pp. 326-376). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1984). *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der Logik*. GA 45. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2017). *As questões fundamentais da filosofia* (“Problemas” seletos de “lógica”). São Paulo: Martins Fontes.
- Heidegger, M. (1985). Der Weg zur Sprache. Em Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, GA 12 (pp. 227-257). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2003). O caminho para a linguagem. Em Heidegger, M., *A caminho da linguagem* (pp. 191-216). Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco.
- Heidegger, M. (1997). *Besinnung*. GA 66. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por. (2010). *Meditação*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2000a). Die Fuge der Huld. Der Dank. Em Heidegger, M., *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA 75, (pp. 301-312). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). Bauen Wohnen Denken. Em Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7 (pp. 145-164). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2001a) Construir, habitar, pensar. Em Heidegger, M., *Ensaios e conferências* (pp. 125-142). Petrópolis: Vozes, São Francisco: Bragança Paulista.
- Heidegger, M. (2000c). «...dichterisch wohnt der Menschen...». Em Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7 (pp.189-208). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2001b). “...poeticamente o homem habita...”. Em Heidegger, M., *Ensaios e conferências* (pp. 165-182). Petrópolis: Vozes, São Francisco: Bragança Paulista.
- Heidegger, M. (2002). Winke. Em Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13 (pp. 23-34). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2015). *Contribuições à filosofia*. Do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Heidegger, M. (2006) Identität und Differenz. Em Heidegger, M., *Identität und Differenz*, GA 11 (pp. 27-79). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Die Gedachte*. GA 81. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis*. GA 71. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2013). *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense.
- Heidegger, M. (2013) *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F. (1959). *Poemas*. Prefácio, seleção e tradução de P. Quintela. Coimbra: Atlântida.
- Ramos, D. R. (2022) Identidade humana como dependência e pertencimento (a partir do pensamento do *Ereignis*). *Lampião*, 3 (1), 14-47. Disponível em: <https://periodicos.ufal.br/lampiao/article/view/15617>.
- Rilke, R. M. (2005). *Sonetos a Orfeu. Elegias de Duíno*. Bragança Paulista: Universitária São Francisco.

Recebido em 10.10.2024 – Aceito em 28.01.2025



A TEORIA DO CORPO DO SUBJETIVO EM MOVIMENTO NA FILOSOFIA DE MICHEL HENRY

10.62506/phs.v7i1.283

The body theory of the subjective in motion in Michel Henry's philosophy

SILVESTRE GRZIBOWSKI¹

La teoría del cuerpo subjetivo en movimiento en la filosofía de Michel Henry

Resumo: O objetivo deste estudo é apresentar, a partir da experiência interna transcendental, a teoria do corpo subjetivo em movimento e como esse se realiza no contínuo resistente sem perder a sua verdade originária. A noção de corpo subjetivo foi trabalhada por Maine de Biran e influencia o pensamento de Michel Henry, que elabora primeiramente a noção de corpo subjetivo e, sucessivamente, de carne invisível. O processo é o da experiência interna transcendental que posteriormente será trabalhada como autoafecção.

Palavras-chave: Corpo, subjetivo, movimento, experiência, Michel Henry.

Abstract: The objective of this study is to present, from the transcendental internal experience, the theory of the subjective body in motion and how it is realized in the resistant continuum without losing its original truth. The notion of subjective body was worked on by Maine de Biran and influences Michel Henry's thought, which first elaborates the notion of subjective body and, successively, of invisible flesh. The process is that of transcendental inner experience that will later be worked on as self-affection.

Keywords: Body, subjective, movement, experience, Michel Henry.

Resumen: El objetivo de este estudio es presentar, desde la perspectiva de la experiencia interior transcendental, la teoría del cuerpo subjetivo en movimiento y cómo este se manifiesta en el continuo de resistencia sin perder su verdad original. La noción de cuerpo subjetivo fue desarrollada por Maine de Biran e influyó en el pensamiento de Michel Henry, quien primero desarrolló la noción de cuerpo subjetivo y, posteriormente, la de carne invisible. El proceso es el de la experiencia interior transcendental, que posteriormente se explorará como autoafección.

Palabras-Clave: Cuerpo, subjetividad, movimiento, experiencia, Michel Henry

¹ Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – e-mail: silboski@yahoo.com.br – Orcid <https://orcid.org/0000-0001-9184-9250>



Introdução

Michel Henry apresentou a teoria do corpo subjetivo. Essa proposição contempla tanto o corpo quanto o ser do ego porque descobriu e mostrou a unidade entre eles. Essa conjectura visa superar (ou ao menos busca superar) o pensamento do dualismo cartesiano que marcou e influenciou profundamente a tradição ocidental. A teoria do corpo subjetivo foi desenvolvida, sobretudo, na obra *Philosophie et Phénoménologie du corps*, obra essencial para o desenvolvimento desta pesquisa. Em outros trabalhos, o pensador retoma o tema do corpo que ganha novos e intensos desdobramentos, no entanto, o germe é apresentado nessa primeira grande obra.

Para Henry, “se o corpo é subjetivo, sua natureza depende da subjetividade originária” (2012, p. 7). Isso significa que, Henry desenvolve a teoria do corpo desde a perspectiva da subjetividade originária. “A corporeidade é um pathos imediato que determina nosso corpo de uma ponta a outra, antes que ele se erga para o mundo. É dessa corporeidade original que ele deriva suas capacidades fundamentais, a de ser uma força e de agir, de receber hábitos, de se lembrar – pela maneira que o faz: fora de toda representação”¹ (Henry, 2012, p. 7). A corporeidade originária procede do pathos. Esse se revela na subjetividade imanente do ser do ego e simultaneamente o conteúdo primordial é revelado. A revelação absoluta se realiza na interioridade da vida concreta, portanto, fora de toda da representação como era apresentado pelo idealismo. Henry tornou-se um crítico do idealismo porque a corporeidade não era contemplada. Crítico também da fenomenologia transcendental de Husserl porque constituiu o ser do ego desde a perspectiva da intencionalidade transcendental. Na verdade, Henry reconhece todo o trabalho fenomenológico de Husserl, no entanto, se posiciona criticamente, sobretudo, sobre o método da intencionalidade. O pensador não discute a relevância da intencionalidade, mas, sobre o fundamento. Parte do princípio de que a intencionalidade “é o ‘relacionar-se a’ que se relaciona a tudo aquilo que temos acesso como algo que se encontra diante de nós” (Henry, 2014, p. 57), esse ‘relacionar-se a’ é sempre com um objeto, um ser transcendente. E diante disso, surge um problema que para Henry a fenomenologia não conseguiu responder: “Como a intencionalidade que revela cada coisa se revela a si mesma? Dirigindo a si mesma uma nova intencionalidade?” (Henry, 2014, p. 57). Henry constata que essa questão leva a uma regressão infinita e obriga a situar uma segunda consciência para constituí-la. Para contrapor, Henry oferece a fenomenologia não-intencional como o fundamento da filosofia e da intencionalidade. Apresenta a partir do experimentar-se, do provar-se, do sentir-se a si mesmo.

O ego não tem que manifestar-se no meio do ser transcendente um dia ou outro, antes ou depois, no curso de uma história individual ou universal, ou no seio de um progresso da filosofia, se é verdade que está já de entrada presente a si mesmo, no seio de uma revelação que não deve nada ao tempo nem a transcendência, mas que se cumpre na esfera da imanência radical da subjetividade absoluta” (Henry, 2011, p. 54).

Para Henry, a subjetividade absoluta não é constituída fora da sua existência ontológica. E se o corpo subjetivo é o ser do ego, não pode ser uma extensão, nem o produto e nem o resultado de um pensamento. Isso porque, o ser é situado na sua realidade concreta e se realiza na vida.

Na tentativa de superar as teorias² Henry descobriu e consolidou a ideia de corpo subjetivo a partir de Maine de Biran (1766 – 1824). Esse fez “a ‘descoberta’ do corpo subjetivo” (2012, p. 21). Henry não só o reconheceu pela descoberta, como também o colocou como um pensador que determinou a sua teoria, e ainda o destacou como sendo um grande pensador da tradição, embora não lhe é dado o devido reconhecimento.

O primeiro filósofo e, na verdade, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente nosso corpo como um corpo subjetivo foi Maine de Biran, esse príncipe do pensamento, quer merece ser visto por nós, ao mesmo título que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores da ciência fenomenológica da realidade humana (Henry, 2012, p. 18).

Essa passagem é muito interessante, porque além de colocar Biran como um dos grandes pensadores da tradição filosófica, afirma que o pensador de Bergerac é um dos fundadores da fenomenologia. Essa teoria se opõe aos que consideram Husserl como sendo o mentor da fenomenologia. Aqui, não interessa discutir quem

¹ Este texto foi escrito por Henry como “advertência à segunda edição da edição francesa” da obra *Filosofia e fenomenologia do corpo*. Por isso, é um texto que reflete o pensamento do autor sobre a sua filosofia do corpo que se contrapõe ao idealismo.

² E aqui coloco ‘teorias’ porque Henry realizou um embate duro e crítico com muitos pensadores e teorias. Eram poucos os autores que ele poupava das críticas, um deles era Kierkegaard, por exemplo.



foi o fundador, mas, mostrar a percepção que Biran teve da vida subjetiva como verdade fenomenológica absoluta.

Para Henry, essa percepção de Biran será decisiva, porque afinal, o pensador de Bergerac descobriu a subjetividade originária como sendo uma 'outra' realidade (região) ontológica. 'Outra' porque ela é uma nova região, ainda não explorada pelo conhecimento. A descoberta desta região ontológica possibilitou uma nova forma de pensar sobre o ser humano. Precisamente, isso significa que o método para refletir sobre essa camada, deve ser diferente. Henry segue na esteira de Biran quando afirma que o ser humano "é um sujeito encarnado, seu conhecimento se situa no universo, as coisas lhe são dadas sob perspectivas que se orientam a partir do seu próprio corpo" (2012, p. 16). Assim como Biran, Henry também coloca o corpo subjetivo como a origem e o centro da existência do ego, e não mais como um simples acessório ou suplemento. Isso significa que o corpo passa de objeto como era apresentado pelo pensamento e pela ciência, para ser sujeito.

Henry avança ainda mais e muda a forma de pensar sobre o tema quando substitui a teoria de "tenho um corpo" para "eu sou meu corpo" (2012, p. 238). A mudança acontece do 'ter' 'avoir' 'a' para o ser 'être', 'suis'. O 'ter' indica que o ego está constituído e pensa sobre o corpo como um objeto. Essa forma indica a existência de um distanciamento entre o ego e o corpo. Enquanto a forma 'sou meu corpo' coloca como uma condição ontológica da existência, sou o meu corpo, sem ele não tenho como existir, sentir, viver. Essa teoria contrapõe a tradição porque apresentava "um homem 'puro', abstrato e desencarnado" (Henry, 2012, p. 16) e que ignora a existência da região ontológica da subjetividade. A tradição enfatiza o espírito, esse como puro e deslocado. O corpo tornou-se para o pensamento apenas um acessório, um instrumento à serviço do espírito.

O corpo subjetivo como uma nova região será determinante para apresentar e diferenciar o corpo fenomenológico, do biológico: "o nosso corpo não é primitivamente nem um corpo biológico, nem um corpo subjetivo, nem um corpo humano, ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente, que é a subjetividade absoluta" (Henry, 2012, p. 17). Esse é um dos pontos relevantes para compreender a teoria, ou seja, o seu interesse não era estudar o corpo biológico, científico, externo. É preciso buscar na 'outra' região, pois, é aí que se encontra a subjetividade absoluta. Por isso, o método da apercepção interna transcendental será fundamental para adentrar na proposição. Porém, antes disso, aponto alguns problemas que acompanham o estudo; a) se o corpo é subjetivo e pertence a uma região ontológica da subjetividade como desenvolvê-lo sem deslizar numa perspectiva transcendental? b) Se há (existe) uma subjetividade originária que se realiza no interior do ser do ego e do corpo subjetivo como apresentá-los?

Apercepção Interna – Experiência Interna Transcendental

Muito importante destacar que ambos os pensadores (Biran e Henry) se inclinaram pela vida interior, vida subjetiva. Na verdade, Henry retomou a teoria biraniana que visava desenvolver a região ontológica que fora excluída pelo pensamento.

É para o pequeno número de homens que se dedicam, entre nós, ao cultivo do sentido interior, que construí, como soube fazê-lo, este fraco monumento destinado a marcar a minha passagem em um país deserto, inulto, que os viajantes tem tão pouca curiosidade em visitar. Ele reproduzirá aos que vierem depois de mim que pensamentos ocupavam, em tal época, um amigo da ciência do homem, o que ele meditava, o que ele gostaria de ter feito pelo progresso (Biran, E. p. 103).

Henry destaca a genialidade de Biran porque percebeu e trouxe à baila o tema da vida interior. O projeto da fenomenologia material se encontra enraizado nesta região e os seus escritos tem por finalidade de apresentar para o pensamento a necessidade de cultivar e cuidar do dom mais importante que recebemos da Vida, a vida. A subjetividade ontológica absoluta não deve nada a obra da exterioridade. "Arrancado a existência do meio absoluto da exterioridade, as presentes pesquisas querem chamar a atenção sobre o caráter 'subjetivo' desta existência; nos convidam a perguntarmos se não convém hoje a devolver um sentido ao conceito de vida interior" (Henry, 2011, p. 58). Esse será o verdadeiro projeto da onto-fenomenologia de Henry, olhar para esse mistério infinito e mostrar que a beleza da existência se localiza dentro de cada um nós. Essa é a maior riqueza que recebemos e nenhuma outra a supera. É uma inversão do olhar externo para o interno, a riqueza não está nas coisas do mundo, mas, na interioridade de cada um e que precisa ser cuidada.

Pois bem, para ser um pensador sobre a subjetividade absoluta, é preciso pesquisar sobre o tema e apresentar os argumentos. Por isso, Henry destacava uma outra genialidade de Biran; como ele notou a vida interior, é preciso separar e distinguir os tipos de conhecimentos, que na verdade são dois. Sobre este tema, Henry valoriza demasiadamente a descoberta realizada por Biran o dualismo ontológico.

O primeiro tipo de conhecimento é dado pelo ser transcendente, denominado de "conhecimento exterior" (Henry, 2012, p. 22). Exterior porque o objeto está fora do sujeito, externo, no mundo, há uma distância fenomenológica entre a vida do ser do ego e como ele é percebido, pensado. Já o outro modo de conhecimento é dado ao ego imediatamente e sem a mediação da exterioridade "esse ser não é mais qualquer um, é o eu, ser é determinado unicamente de acordo com a maneira pela qual ele nos é dado" (Henry, 2012, p. 23). Esse segundo modo de conhecimento é chamado por Biran de reflexivo. A palavra reflexão expressa "a profundidade mesma



da subjetividade, sua vida 'íntima' por oposição ao ser transcendente em geral, que não tem dimensão de vida interior" (Henry, 2012, p. 24). Ambos os pensadores não negam os dois modos de conhecimento, contudo, enfatizam que o primeiro deve ser utilizado para os fenômenos da natureza, e o segundo, como diz Biran para 'outros fenômenos'. Isso significa que a psicologia não deve trabalhada pelas ciências da natureza, mas, "Maine de Biran mostra, pelo contrário, que esses 'outros fenômenos' que são os 'fatos interiores' devem ser estudados segundo um método inteiramente diferente, pois nos são dados de maneira inteiramente diferente" (Henry, 2012, p. 26). Assim, para Biran a psicologia não pode ser fundada pelo conhecimento clássico, pois, a vida interior (vida da consciência) é "dada a experiência interna transcendental" (2012, p. 26). E sempre é dada na primeira pessoa, o sujeito a experimenta o conteúdo na ação, na vivência. "Henry apresentava uma proposição que era estranha ao conhecimento teórico porque evocava a vivência da vida interior. Estranha ainda, porque a essência originária não se revela na luz do mundo, ao contrário, se esconde dela". (Grzibowski, 2024, p. 367).

A noção de experiência interna transcendental no livro *Philosophie et phénoménologie du corps* e na *l'essence de la manifestation* será determinante não só pela quantidade que esta expressão aparece, mas, também pela importância como método. Aliás, a experiência interna transcendental será trabalhada na segunda grande obra (2011) também como autoafecção com ele já afirmava: "revelação originária do vivido a si mesmo, tal modo que ela se realiza numa esfera de imanência radical, isto é, ainda conforme ao processo ontológico fundamental da autoafecção" (Henry, 2012, p. 26,27, nota 18). Essa terminologia seguirá nos seus escritos com sendo uma verdadeira coluna vertebral, ou seja, o pensamento de Henry está sendo sustentado pela experiência interna transcendental que será trabalhada com autoafecção que será o seu método em definitivo. Basicamente, essa terminologia quer dizer que o conteúdo que funda o ego (o ser do ego) é o que se doa a si mesmo na experiência imediata. Henry acompanha o questionamento e a resposta de Biran; *Y a-il une aperception immédiate interne? etc.* (grifo nosso) A quoi je répons affirmativement: há apercepção interna imediata de si mesmo (*moi*), do sujeito que diz eu enquanto se distingue de tudo o que lhe é permitido de se representar ou conceber, sob qualquer título de sensação e noção, etc". (Biran, p. 13). Com a apercepção imediata do eu, Biran contesta a tese de Descartes da coisa pensante identificado com o absoluto. E também não é uma ideia: "nem é uma ideia da qual devemos dizer o que Leibnitz geralmente diz de todas as ideias: no primeiro momento da sua existência o eu percebe-se imediatamente: não pensa, não ouve, não sente seu ser" (Biran, p. 13). O *moi* se apercebe imediatamente, no seu tempo como afirma o pensador. "Mas assim que o tempo começa para ele, ou ele sente a sua existência ligada à ordem dos sucessivos, ele se reconhece e se escuta a si mesmo, como um ser idêntico, permanente ou duradouro, porque só existem os seres que duram" (p. 13). Apercepção começa nele mesmo e sem a necessidade de parar para pensar sobre si e os seus atos. Ou seja, "é porque ele é o fato mesmo de se dar assim, porque sua estrutura é a estrutura dessa experiência, sua substância e fenomenalidade própria – o que chamamos, em outro lugar, o acontecimento ontológico fundamental da autoafecção" (Henry, 2012, p. 57).

Ciente da descoberta da existência da experiência interna transcendental ele questiona e critica duramente a tradição fenomenológica por ter ignorado a subjetividade imanente. Diante disso, aponta uma futura tarefa da nova fenomenologia; "a significação última da fenomenologia consiste em que é finalmente o descobrimento de um 'fenômeno' que é o fundamento mesmo" (Henry, 2011, p. 58). E o fundamento do fenômeno é o aparecer do aparecer que surge originalmente na afetividade. Na verdade, Henry não estava preocupado com o fenômeno, mas, com o fundamento, o aparecer. E o que funda é o aparecer do aparecer e o que aparece é o fenômeno. Por isso, Henry trabalha com a fenomenalidade e não com o fenômeno. E o aparecer do aparecer é a revelação da vida afetiva, interior, portanto, é no aparecer que a vida é idêntica a revelação e o que ela revela. Para Henry o fundamento não é dado ela luz do conhecimento racional, mas, o "fundamento é uma revelação originária, porque a condição ontológica de possibilidade de toda presença transcendente efetiva está presente a ela mesma no seio da experiência interna transcendental que, a rigor, não se pode nem obter, nem perder" (2011, p. 54). Não se pode obter porque já é dada pela vida imanente, a vida absoluta já está sendo vivenciada, provada e por isso que nada pode ser obtido ou perdido. O fenômeno originário se dá na experiência interna transcendental e não pela redução nem pela intencionalidade. A tarefa da nova fenomenologia não visa separar o fenômeno do ser, pois, o fundamento é ele mesmo um fenômeno. "A revelação originária é para ela mesma seu próprio conteúdo. O 'como' desta revelação é um ser real. Este fenômeno, ou esta maneira de ser fenômeno que não brilha na luz universal; esta maneira que é um ser concreto, é o que se designará como ego" (2011, p. 52. Grifo do autor). Henry insiste nesta presença originária do ego, ou melhor, de cada ego, e que essa individualidade, ipseidade escapa as definições do ser geral. "O ser fenomenológico do ego é uno com a revelação originária que se cumpre em uma esfera da imanência radical. A realidade repousa no caráter fenomênico deste ser" (2011, p. 52).

Corpo Subjetivo em Movimento - O corpo subjetivo em ação

A partir da experiência interna transcendental foi possível identificar a existência ontológica do ser do ego e do corpo subjetivo e que ambos pertencem à mesma região ontológica interna. Mais ainda, ego/corpo compõe a unidade porque são a mesma coisa "o ego, corpo e movimento, meio como sendo são a mesma coisa, e esta é bem real, não se dissolve na noite do inconsciente, nem no vazio do nada, é ser, e esse ser é aquele que tudo o que nos é dado numa experiência interna transcendental, é o ser mesmo do ego" (2012, p. 79).

A ontologia do corpo subjetivo apresentada por Henry implica em pensar o corpo como ação, movimen-



to. Por isso que, apesar de todas as críticas que Henry dirige a Descartes, no fundo, não só o reconhece como o grande pensador, mas, o verdadeiro fundador da fenomenologia, como também Biran. O ponto forte da crítica é que Descartes abandonou o projeto inicial do cogito pré-reflexivo (afetivo), já Biran foi fiel ao projeto. Sobre a proposição do *cogito*, não há uma oposição entre eles, enquanto

Descartes estudou o *cogito* da reflexão, isto é, a reflexão como experiência interna transcendental ou, para empregar a linguagem inapropriada, o cogito pré-reflexivo que é imanente a toda reflexão e que constituiu o seu ser, Biran apreendeu o *cogito* no movimento, ou a seu respeito, isto é, a experiência interna transcendental que constitui o ser do movimento subjetivo (Henry, 2012, p. 74).

Os dois tiveram a mesma percepção, no entanto, Descartes abandona a região da subjetividade absoluta e se entrega para as construções transcendentes sobre o corpo. Para o cartesianismo o corpo passa a ser uma extensão. O que permaneceu da teoria sobre o corpo de Descartes foi a ideia de movimento, que se realiza na extensão que é o resultado de uma reflexão do ser transcendente³. Já Biran aprofunda essa descoberta e apresenta uma teoria ontológica sobre o corpo, a partir do *cogito* como movimento.

O ser em movimento pertence e se realiza na subjetividade absoluta, na experiência interna transcendental. Portanto, o movimento não é uma ideia constituída como um objeto pela terceira pessoa, mas, se realiza no corpo subjetivo na primeira pessoa. O ego experimenta, se prova na ação. Pois, “a ação é a concretização da subjetividade absoluta. E essa se realiza no trabalho, no manusear, pintar, desenhar, cortar etc. Por isso, para Henry o ser é movimento, não como ideia de movimento, mas, ação.” (Grzibowski, p. 2024, 366). Concretamente, o movimento nos pertence, se realiza na vida interior de cada indivíduo.

E como descrever uma ação que pertence a esfera da interioridade? No primeiro momento é preciso estar atento ao método que foi apresentado anteriormente. Porém, também é preciso estar conectado com a interioridade, esse seria o segundo momento. Outra vez Henry destaca a genialidade de Biran que percebeu e radicalizou o pensamento de Condillac “a de nunca se pôr fora da estátua para descrever do exterior os movimentos da sua mão” (2014, p. 214). O movimento é interno e se realiza no ego. O corpo é movimento interno. Contrariamente, se o corpo é interpretado como extensão, logo, será um meio, um instrumento, um objeto. Se o corpo subjetivo não pode ser descrito pela exterioridade, justamente, porque vivencia o sentimento e que se realiza no esforço e no *contínuo resistente*⁴.

A proposição sobre o movimento se realiza na interioridade. Sendo assim, “é no interior do movimento que se experimenta a si mesmo e se move em si mesmo que deve ser circunscrita uma experiência que não advém senão a ele” (2014, p. 214). Nessa experiência interna não há intencionalidade constituída pelo ego transcendental, mas, há intencionalidade subjetiva. A subjetividade absoluta como (ego, corpo, movimento e meio (2012, p. 79) revela-se na experiência interna transcendental pela intencionalidade. Intencionalidade? Sim, pois, o grande desafio da fenomenologia de Henry é falar dessa outra região ontológica sem cair em contradição. Ou seja, a sua teoria não pode deslizar na subjetividade transcendental, mas, ela precisa ser imanente e manifestar-se no mundo sem ser do mundo. E a intencionalidade como movimento fará esse elo entre o agir subjetivo com o agir no mundo. “Em sua determinação como puro e simples correlato de uma intencionalidade de movimento, o real transcendente recebeu o nome de contínuo resistente” (Henry, 2012, p. 96). A subjetividade que faz a experiência de si como movimento interno manifesta-se no mundo “como termo transcendente desse movimento, como contínuo resistente” (2012, p. 97). Sem dever nada ao mundo. O contínuo resistente é o correlato da vida interior. É nesta perspectiva que a subjetividade absoluta se torna um conhecimento ontológico-fenomenológico.

Henry recorre a intencionalidade da fenomenologia clássica quando afirma que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Nessa outra região ontológica do ser originário que se realiza na vida interna há uma intencionalidade, porque, “o movimento é uma intencionalidade”, logo essa intencionalidade sempre está revelando um conteúdo (intenção de alguma coisa). Para Henry “toda experiência interna transcendental é sempre também uma experiência transcendental” (2012, p. 93) que revela algo, um conteúdo. Isso significa que a verdade originária se realiza no movimento que revela o conteúdo e que se efetiva no mundo. Henry afirma que essa revelação chega ao ser transcendente, ao mundo e “por meio dessa realização, se anuncia igualmente a nós alguma coisa na verdade do ser transcendente” (2012, p. 93). Desse modo, pode ser afirmado que, a experiência interna transcendental que é intencionalidade e que se revela no corpo subjetivo, se manifesta no ser transcendente. E assim, se efetiva o conhecimento da verdade subjetiva absoluta. Acredito que

³ Na verdade, Henry tem uma dupla posição sobre Descartes, se por um lado ele o reconhece como o iniciador da fenomenologia com o projeto da subjetividade, por outro lado, o critica por ter abandonado este projeto. Sobre este tema cito o estudioso Mario Lipsitz: “En efecto, el primer Descartes, sostenido em *L'essence de la manifestation* y em la *Phénoménologie du Corps* (1965) entre las firmes pinzas de la conceptualidad fenomenológica para ser sometido a los filosos análisis de Henry. más interpretado que citado, nos invita a reconocer, por un lado, la genealidad del primer proyecto de fundación ontológica em la subjetividade y, por el outro, y por sobre todas las cosas, la absoluta impotencia de Descartes para llevarlo a cabo” (2006 p. 3).

⁴ Grifo nosso. O contínuo resistente foi proposto por Biran e que Henry incorpora nos seus trabalhos. Nas páginas seguintes menciono rapidamente como Henry o utiliza, no entanto, esse estudo não esgota a sua profundidade teórica e nem a relevância na teoria de Henry.



interpretação de Baró nos auxilia a compreender que essa subjetividade absoluta não é fechada em si mesmo, mas, um ir até.

Mas, o que quer dizer com a afirmação biraniana recebida plenamente por Henry, de que o ser primordial é corpo, carne? A raiz desta tese está em compreender que a vida se dá a si mesma plenitude direta de ser e verdade é movimento; não ação (por exemplo, pensamento de si, espírito em ato), mas, esforço, tensão; não só passividade, mas um certo *ir até* (Baró, p. 537-538. Grifo do autor).

A interpretação que Baró faz do pensamento de Henry ajuda compreender que o “ego age diretamente sobre o mundo” (Henry, 2012, p. 79), não como instrumento, não como extensão, mas, como subjetividade, ou seja, a ação/revelação se dá, se realiza, se concretiza no revelado. Então, esse é o verdadeiro fundamento do conhecimento; “o correlato da intencionalidade motriz, nos é conhecido (Henry, 2012, p. 94), ou seja, o movimento da intencionalidade interna (subjetiva) nos revela a verdade, se revela no ego e que se manifesta no ser transcendente.

Sendo assim, o fundamento do conhecimento deveria ou deverá partir sempre da intencionalidade primordial. Esse conhecimento é originário porque antecede o conhecimento teórico. Henry insiste que a intencionalidade originária se manifesta imediatamente e possibilita sempre o nascimento “de novas intencionalidades” (2012, p. 94) que tem a sua fonte no corpo subjetivo e se manifestam no corpo orgânico. Estes dois conceitos de dois corpos que na verdade formam uma unidade. Ou seja, a unidade existe como para ilustrar seriam dois corpos, o absoluto e o orgânico, que no fundo é um só, um corpo relacional. O corpo orgânico está sempre presente, cede o que pertence ao corpo absoluto e resiste o que não pertence a copo subjetivo. Acredito que essa unidade será compreendida no próximo ponto sobre o contínuo resistente.

Contínuo Resistente⁵

Henry herda de Biran o conceito de contínuo resistente⁶ e que utiliza para apresentar o corpo subjetivo e posteriormente a carne. “Ao afirmar que a mais profunda intencionalidade da vida é o ego do movimento é afirmar que o mundo nos é originariamente dado é justamente esse mundo do corpo, um mundo cujo ser, na origem não passa de um termo transcendente do movimento, como o termo que resiste ao esforço” (Henry, 2012, p. 94). O conceito de contínuo resistente é um dos mais importantes que Henry utiliza para mostrar que o invisível se manifesta no visível. No entanto, defende a tese que a verdade procede do corpo subjetivo, da carne invisível e não do mundo. Isso significa que o contínuo resistente é subjetivo e jamais objetivo, do mundo.

Henry também utiliza esse conceito para mostrar como agimos no mundo sem perdemos a nossa essência originária. Significa também que o nosso corpo não é somente um corpo figurado que não agiria no mundo, mas, que existe uma unidade entre o corpo subjetivo e o orgânico.

Para Henry, a vida do ego é movimento que pela intencionalidade interna nos revela a verdade absoluta. A verdade nos é dada no corpo subjetivo que se concretiza no corpo orgânico, no ser transcendente. Como? No contínuo resistente: a vontade (movimento) e o corpo resistente que compõe uma unidade, é no esforço que o corpo resiste à vontade. De uma forma extraordinária esses conceitos são desenvolvidos na obra a “*encarnação*” quando

(...) o contínuo resistente opõe a colocação em ação de nossos poderes uma resistência absoluta, não lhe cedendo em parte alguma, em ponto algum – de maneira que nenhuma falha, nenhuma passagem se abre no muro contra o qual o movimento vem se chocar, ora, ao contrário, o contínuo resistente cedo ao esforço de nosso movimento (2014, p. 217).

O nosso corpo é absoluto porque ele resiste se opondo a tudo o que não é ele, aos corpos estranhos, diferentes, no entanto, o contínuo resistente cede à sua vontade e a realiza. Há uma dualidade interna que é pura harmonia, porque o resistente ao ceder se dobra para realizar sempre à vontade.

Bom, a partir desse momento é possível entrar na proposição da fenomenologia da carne invisível. Contudo, a carne deve ser interpretada e compreendida como uma continuidade da proposição do corpo subjetivo,

⁵ Esse é um dos conceitos mais importantes de Biran e que Henry herdou e que contribuiu extraordinariamente para Henry elaborar a sua teoria.

⁶ “Relação primitiva do esforço – não intelectual – a qual deve ser reportar “a origem do sentimento da nossa existência absoluta”. A certeza de si – a consciência de si – não começa no absoluto de uma substância, no princípio lógico, mas, num facto dual (não dualista) que exprime o exercício interior de uma força individual da vontade sobre o termo corporal resistente. A força da vontade, nessa relação, revela-se em e através da réplica muscular interiorizada e o termo resistente conhece-se interiormente na vocação de apropriação pela força da vontade. Os dois termos não existem fora dessa relação dessa dualidade primitiva, sem que possam se confundir. O sujeito se constitui nessa relação” (Umbelino, 2012, p. 35).



aliás, praticamente, toda a filosofia de Henry é devedora a essa primeira obra.

Considerações Finais

A teoria corpo subjetivo de Henry é uma das mais importantes porque apresenta o corpo e o ego como uma unidade e nela se revela a subjetividade originária. A filosofia do corpo subjetivo abre novas possibilidades para a reflexão filosófica e para outras áreas do conhecimento.

Essa teoria nos auxilia a compreendermos o corpo como afetivo, sensível, frágil, vulnerável e não mais como um corpo máquina ou um instrumento. Há um esforço enorme de Henry para superar o dualismo.

Por fim, essa reflexão possibilita novas perspectivas, traz também alguns questionamentos, sobretudo, a conexão entre a verdade interna subjetiva com a do mundo. Henry insiste que na vida interior reside a verdade e que essa precisa ser considerada como absoluta. O desafio é considerar essa verdade e colocá-la em prática, pois, vivemos numa sociedade que privilegia o aparecimento dos fenômenos externos, a aparência. A proposição de Henry é clara ao evidenciar que o corpo subjetivo como movimento não mente.

Referências

- Biran, Maine (1995). *De l'aperception immédiate*. Paris, Vrin.
- García-Baró, Miguel (2020). Invertir la intencionalidad? Henry y la absorción de la intencionalidad en el ser. *Anuario filosófico, Navarra*, n. 53, v. 3, p. 519-544.
- Fabri, M. & Grzibowski, S. (2022); *Introdução à fenomenologia do invisível (o amor, o desejo, a vida)*. Curitiba: CRV.
- Grzibowski, S. (2024). Marx de Michel Henry: Materialização de uma Fenomenologia da Práxis Subjetiva. *Revista Portuguesa de filosofia, Braga*, 2024, n. 80, v. 1-2, p. 363-374.
- Grzibowski, S. (2014). *Encarnação. Uma filosofia da carne*. São Paulo, Realizações, 2014
- Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2012). *Filosofia e fenomenologia do corpo*. Ensaio sobre a ontologia biraniana. São Paulo: Realizações.
- Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Tradução de Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro.
- Umbelino, L. A. (2012). O corpo em acto. Atualidade de Maine de Biran. *Revista de História das Ideias, Coimbra*, v. 33, 2012, p. 31-46.
- Lipsitz, M. (2006). Los Descartes de Michel Henry. *Tópicos, Santa Fé*, 2006, n. 14, 2006, p. 1-27.

Recebido em 03.12.2024 – Primeira Decisão Editorial em 14.11.2025 – Aceito em 06.03.2026

EMERGÊNCIA DA PSICOLOGIA E O SURGIMENTO DA FENOMENOLOGIA: RELAÇÕES HISTÓRICO-INSTITUCIONAIS E TENSÕES EPISTEMOLÓGICAS

10.62506/phs.v7i1.348

The Emergence of Psychology and the Rise of Phenomenology: Historical-
Institutional Relations and Epistemological Tensions

EDUARDO LUIS CORMANICH*
GUSTAVO ARJA CASTAÑON**

El surgimiento de la psicología y el auge de la fenomenología: relaciones
histórico-institucionales y tensiones epistemológicas

Resumo: O artigo analisa as relações históricas, epistemológicas e institucionais entre a emergência da Psicologia como disciplina científica autônoma e o surgimento da Fenomenologia, sobretudo a partir da obra inicial de Edmund Husserl. Parte-se do contexto das reformas educacionais alemãs do século XIX e da progressiva institucionalização da Psicologia nas universidades, destacando as tensões decorrentes de sua separação da Filosofia. O estudo examina as disputas acadêmicas e teóricas que marcaram esse processo — incluindo debates sobre psicologismo, legitimidade científica e conflitos institucionais, como a Querela da Cátedra de Marburg — evidenciando a proximidade e o antagonismo entre filósofos e psicólogos. Argumenta-se que a Fenomenologia não surgiu isoladamente, mas em diálogo crítico com a consolidação da Psicologia experimental e com as transformações universitárias da época. Como conclusão, demonstra-se que as duas áreas se constituíram em relação recíproca, compartilhando contextos institucionais e problemas epistemológicos comuns. O estudo também aponta limites decorrentes do recorte histórico-documental adotado e sugere investigações futuras comparativas, ampliando análises para outros contextos nacionais e para desdobramentos contemporâneos das relações entre Psicologia e Fenomenologia.

Palavras-Chave: História da Psicologia; Fenomenologia; Epistemologia das Ciências Humanas; Filosofia da Psicologia; Institucionalização das Disciplinas Científicas.

Abstract: This article examines the historical, epistemological, and institutional relations between the emergence of Psychology as an autonomous scientific discipline and the rise of Phenomenology, particularly in the early work of Edmund Husserl. The analysis begins with the nineteenth-century German educational reforms and the progressive institutionalization of Psychology within universities, highlighting the tensions generated by its separation from Philosophy. The study explores academic and theoretical disputes surrounding psychologism, scientific legitimacy, and institutional conflicts — including the Marburg Chair controversy — revealing both proximity and antagonism between philosophers and psychologists. It argues that Phenomenology did not emerge in isolation but developed through a critical dialogue with experimental Psychology and broader transformations in the German academic system. The conclusions indicate that both fields were historically co-constituted through shared institutional environments and epistemological challenges. The article also acknowledges limitations related to its historical-documentary scope and proposes future comparative research extending the analysis to other national contexts and to contemporary developments in the relationship between Psychology and Phenomenology.

Keywords: History of Psychology; Phenomenology; Epistemology of the Human Sciences; Philosophy of Psychology; Institutionalization of Scientific Disciplines.

Resumen: Este artículo analiza las relaciones históricas, epistemológicas e institucionales entre el surgimiento de la Psicología como disciplina científica autónoma y el auge de la Fenomenología, en particular a partir de la obra temprana de Edmund Husserl. Comienza con el contexto de las reformas educativas alemanas del siglo XIX y la progresiva institucionalización de la Psicología en las universidades, destacando las tensiones derivadas de su separación de la Filosofía. El estudio examina las disputas académicas y teóricas que marcaron este proceso — incluyendo debates sobre psicologismo, legitimidad científica y conflictos institucionales como la Controversia de la Cátedra de Marburgo—, evidenciando la proximidad y el antagonismo entre filósofos y psicólogos. Argumenta que la Fenomenología no surgió de forma aislada, sino en un diálogo crítico con la consolidación de la Psicología experimental y las transformaciones universitarias de la época. En conclusión, demuestra que ambas áreas se constituyeron en una relación recíproca, compartiendo contextos institucionales y problemas epistemológicos comunes. El estudio también señala las limitaciones derivadas del enfoque histórico-documental adoptado y sugiere futuras investigaciones comparativas, ampliando los análisis a otros contextos nacionales y a los desarrollos contemporáneos en las relaciones entre Psicología y Fenomenología.

Palabras clave: Historia de la Psicología; Fenomenología; Epistemología de las Ciencias Humanas; Filosofía de la Psicología; Institucionalización de las Disciplinas Científicas.

* Universidade Federal de Roraima (UFRR). E-mail: eduardo.cormanich@ufrr.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0788-3649>

** Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: gustavocastanon@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2979-7995>



Introdução

Neste artigo, abordaremos a Psicologia como disciplina acadêmica e escolar na Alemanha, destacando sua ligação direta com as reformas educacionais, notadamente no cenário prussiano do início do século XIX. A Fenomenologia, por sua vez, será examinada a partir dos primeiros escritos de Edmund Husserl, com ênfase no seu desenvolvimento em reação ao surgimento da Psicologia e ao consequente psicologismo. Será dada atenção especial ao momento em que a Psicologia buscou se estabelecer como disciplina autônoma, separada da Filosofia, o que gerou intensas tensões teóricas e acadêmicas na transição do século XIX para o XX. Portanto, o presente artigo busca descrever, de maneira histórica e teórica, os seguintes pontos:

a) As possíveis conexões entre o surgimento da Psicologia como ciência autônoma e o nascimento da Fenomenologia de Edmund Husserl;

b) O contexto de proximidade (geográfica e teórica) e a disputa de interesses entre filósofos e psicólogos, evidenciado pela crise de legitimidade em algumas universidades alemãs, a qual culminou na célebre “Querela da Cátedra de Malburg” e;

c) As relações subjacentes que motivaram a criação e o desenvolvimento da Fenomenologia por Husserl, em resposta às consequências da emancipação da Psicologia da Filosofia no início do século XX, momento simbolizado, sobretudo, pela publicação da “carta de divórcio” de W. Wundt (Wundt, 1913) entre as duas disciplinas.

A descrição do contexto histórico e acadêmico alemão, na transição dos séculos XIX para o XX visa esclarecer as profundas conexões entre as emergentes disciplinas da Psicologia e da Fenomenologia. Buscaremos demonstrar que essa relação transcende a mera contemporaneidade, localização geográfica ou acaso. Trata-se, na verdade, de uma ligação essencial e mutuamente esclarecedora. Com este artigo, almejamos também estimular mais pesquisas que resgatem a base epistemológica e fundamental da relação entre Fenomenologia e Psicologia, uma conexão que se estabelece desde o surgimento de ambas as disciplinas e não se limita apenas à prática clínica ou psicoterápica atual.

Para compreendermos o surgimento da Psicologia como uma pretensa ciência em 1879, através da fundação do primeiro laboratório experimental de Psicologia e do primeiro Instituto de Psicologia na Universidade de Leipzig por Wilhelm Wundt, será necessário remontar alguns elementos que propiciaram e favoreceram o surgimento deste projeto no cenário alemão do final do século XIX. Não é possível falar de Psicologia sem mencionar seu passado como uma disciplina filosófica, e tão pouco é possível falar da relação da psicologia com a filosofia sem mencionarmos como esta ciência recebeu um papel de destaque na formação acadêmica como um todo no projeto de reforma educacional promovido nos estados alemães durante o século XIX. Este projeto está profundamente ligado ao projeto de nação conduzida por ideais liberais e humanistas, tendo como pano de fundo a ideia de uma nação moderna, progressista e, de certa maneira, vanguardista na Europa. Se o adágio bem conhecido de Ebbinghaus a respeito da psicologia diz que esta é uma disciplina de um “passado muito longo, mas de uma curta história”¹; é verdade também que pouquíssimos conhecem a respeito do longo passado desta disciplina, principalmente no que diz respeito à relação da psicologia com a filosofia e, em específico, dentro do cenário alemão da segunda metade do século XIX. Portanto, buscaremos aqui traçar uma relação histórica entre a psicologia e a filosofia, em específico a relação que tem seu início na reforma educacional promovida por Humboldt² e o lugar dado a esta para a psicologia, a qual culminou na necessidade de se criar Institutos especializados para esta nova ciência. Ao descrevermos o surgimento da psicologia, buscaremos, igualmente, explicitar como o surgimento da Psicologia neste cenário está indissociado da proposta da Fenomenologia de Edmund Husserl, e como este nascente ramo da filosofia foi uma resposta direta às questões trazidas pelo surgimento da psicologia, como ciência, no cenário acadêmico alemão do final do século XIX.

Para compreendermos o contexto do surgimento da psicologia, será necessário retomar alguns elementos históricos e políticos, como aqueles acima elencado, a saber, as diversas reformas ocorridas, inicialmente no Reino da Prússia, no início do século XIX e como estas, aos poucos, foram sendo inseridas nos demais reinos pertencentes à Confederação Alemã até a unificação destes no atual Estado Alemão, o qual seria apenas concluído em 1871, portanto, oito anos antes da criação do instituto e laboratório de Wundt. As reformas que pretendiam reformular as diversas instâncias do Estado também atingiram a própria educação e tiveram impacto direto na forma como o conteúdo filosófico foi elevado a prioridade. Tais ideais, por sua vez, têm sua origem no *Aufklärung*, a versão alemã do Iluminismo francês. Enquanto os ideais iluministas foram rechaçados inicialmente pelas universidades francesas, nas universidades alemãs, ao contrário, tiveram um campo fértil para se desenvolver, ajudados principalmente pelos ideais reformistas. Cabe ressaltar que, neste contexto, a redescoberta da psicologia pelos intelectuais alemães foi ao encontro dos interesses daqueles que buscavam

¹ Ebbinghaus, 1908

² Wilhelm von Humboldt (1767–1835), linguista, diplomata e filósofo, irmão do famoso naturalista Alexander von Humboldt. Fundador da Universidade de Berlim (1810), idealizador do “modelo humboldtiano” de ensino superior e reformador do sistema escolar prussiano.



reunir diversos conhecimentos dispersos como por exemplo a caracterologia, a fisiognomia, a memória e a percepção ótica em um único campo de estudo que passou a ser chamado de *Psychologia*³ conforme nos aponta Gundlach (2012). Ainda em meados do século XVIII, Christian Wolff (1679-1754) buscou estabelecer alguma organização desse campo nascente, publicando os manuais de *Psychologia empirica* (Wolff, 1732) e *Psychologia rationalis* (Wolff, 1734). Nestes tratados, Wolff já descrevia a necessidade da elaboração de uma *psychometria*, ou seja, de um conjunto de métodos que possibilitassem a medição dos fenômenos mentais para, por sua vez, adequar este novo campo do conhecimento às exigências de padrões científicos defendidos já à época por Isaac Newton e Galileu Galilei. Nos anos iniciais do século XIX, a psicologia se tornará um assunto de interesse acadêmico e público, tendo afetado por isso mesmo não só os estudos acadêmicos como também a própria literatura, em especial o Romantismo Alemão, como ressalta Bell (2005):

Durante o século XVIII e início do século XIX na Alemanha, a psicologia cresceu de um ramo menor da doutrina filosófica para um dos pilares centrais da cultura intelectual. No processo, a base evidencial, a estrutura teórica, as formas de articulação e o status da psicologia, tanto como disciplina científica quanto como fenômeno cultural, assumiram uma forma reconhecidamente moderna. Tornou-se um elemento fixo nos currículos das universidades alemãs, um assunto em debate público e acadêmico e um fenômeno de publicação popular, com coleções de histórias de casos, periódicos e histórias de vida factuais e ficcionais aparecendo em números cada vez maiores (p. 1, tradução nossa).

Esse crescente interesse pela Psicologia no cenário alemão do início do século XIX, inicialmente teve a forma da abertura à discussão de diversos temas relacionados aos aspectos subjetivos humanos, para depois se tornar uma espécie de grande área do conhecimento que reunia diversos tipos de saberes desconectados entre si. Isso tornou este “novo” campo, o grande interesse daqueles que buscavam refundar o próprio projeto de estado-nação. A psicologia passou então a ser utilizada como uma parte fundamental da reforma educacional humboldtiana, e foi incluída como parte integrante do currículo das escolas e universidades, como veremos a seguir. É importante ressaltar, porém, que a própria criação da disciplina de psicologia se deve às características específicas pelas quais os ideais iluministas chegaram nas universidades alemãs. Como aponta Gundlach (2012)

A reorganização das universidades alemãs não foi tão drástica quanto na França, onde as universidades foram abolidas durante a Revolução. Mas as reformas na Alemanha tiveram consequências significativas para a Faculdade de Filosofia e para a psicologia. Nós assistimos à criação de uma disciplina com o nome de psicologia (p. 140).

É relevante ressaltar, portanto, a importância que teve a criação de uma nova disciplina com o nome de Psicologia, no contexto acadêmico e educacional alemão. Na verdade, apenas analisando sob este prisma, ou seja, sobre a importância que a institucionalização que a Psicologia recebeu neste cenário, é o que torna possível a compreensão das razões do primeiro laboratório e do primeiro Instituto de Psicologia terem florescido em terras germânicas. Paralelamente, a formulação da própria Fenomenologia traz, em seu bojo, circunstâncias que coincidem com a criação destes espaços institucionais, como buscaremos demonstrar a seguir.

A Gênese das Reformas Educacionais de Humboldt e o Ideal do *Bildung*

Em uma Europa já devastada pelas Guerras Napoleônicas, no início do século XIX, um grupo de intelectuais em Berlim, capital da Prússia, planejava o “renascimento cultural alemão” (Steiner, 2015). Este grupo era encabeçado pelo ministro da educação prussiano, nomeado em 1809, Wilhelm von Humboldt, o qual ficou mundialmente famoso pela verdadeira revolução promovida no modelo educacional que, posteriormente, seria exportado para todo o mundo. Conforme assinala Steiner:

Educar uma nova geração de cidadãos informados e engajados politicamente mais do que sujeitos obedientes, tornou-se o principal objetivo das reformas educacionais prussianas, as quais foram encabeçadas pelo polímata e diplomata Wilhelm von Humboldt que se tornou ministro da educação em 1809. Essas reformas, que aconteceram durante as guerras napoleônicas, testemunharam ao mundo que, apesar da derrota militar e da ocupação, o espírito alemão permaneceu intacto. Assim, enquanto a coalizão antinapoleônica planejava rechaços militares, um grupo de intelectuais em Berlim, incluindo Wilhelm von Humboldt, Fichte, Friedrich Schleiermacher e vários outros, planejavam um renascimento cultural alemão. Eles viam a Prússia e a Alemanha, por analogia com a Grécia, como a pátria da filosofia e da cultura, e acreditavam que fomentar o espírito de livre investigação entre os jovens era a chave para criar cida-

³ Esta nomenclatura é uma adaptação neolatina no termo original em grego *ψυχολογία*. A ênfase no uso de termos originalmente gregos não é meramente ao acaso. A tentativa de evitar termos latinos demonstrava uma intenção de se afastar do latim tradicionalmente associado às igrejas cristãs.



dãos genuínos (2015, p. 453).

A ideia iluminista de educação (*Erziehung*), tanto do indivíduo quanto da humanidade, foi reinterpretada como um processo natural, intrinsecamente ligado à evolução linguística e cognitiva da consciência. Humboldt e seus seguidores introduziram um novo ideal de autoformação, conhecido como *Bildung*. Esse conceito passou a representar o desenvolvimento integral da mente e do espírito por meio do domínio de línguas — tanto a materna quanto das línguas clássicas e estrangeiras — e do aprofundamento em diversas culturas. Essa nova visão de autoformação exerceu uma influência duradoura no futuro das humanidades, não só na Alemanha, mas em todo o Ocidente. Além disso, essa perspectiva inovadora das humanidades deu origem a uma nova concepção de universidade, redefinindo também o papel da educação pública como um todo.

Estas reformas tinham como propósito uma modernização do Estado, reformando, principalmente, estruturas arcaicas que possuíam e mantinham privilégios ligados a oligarquias e famílias tradicionais dentro da monarquia alemã. Existia um temor que alguns ideais da Revolução Francesa, ainda em curso, pudessem transpor o Reno e chegar às terras alemãs. Assim, uma forma de contrapor a crescente crítica às estruturas medievais oligárquicas seria a promoção de uma reforma em toda a estrutura do Estado, principalmente na Prússia, o principal reino da Confederação Alemã. Por esse motivo, eles (a aristocracia prussiana) haviam determinado que a “revolução” deveria vir de cima, controlada e canalizada pela burocracia, para que o Estado pudesse ser imunizado contra uma revolução vinda de baixo. Seria uma revolução baseada no primado da lei, na aplicação do raciocínio lógico e no interesse pelo bem do Estado. Um governo monárquico receberia um grau de legitimidade popular para evitar os horrores da democracia revolucionária e um reinado de terror.

Vale ressaltar que a reforma educacional também tinha como objetivo o combate a uma aristocracia presente também no ensino, a qual era caracterizada por um ensino rígido e conservador, muitas vezes ligado às instituições religiosas, que detinham boa parte da gerência das escolas e Universidades. O objetivo dos reformadores era o de garantir o amplo acesso da população ao ensino superior, buscando, para isso, um esforço que envolvia a fundação de novas universidades, e a reformulação das antigas universidades, sob os moldes humanísticos, e a mudança dos seus currículos, através do ensino obrigatório de filosofia, a todos os cursos das universidades. Esta foi uma resposta ao modelo educacional que vigorou durante as monarquias absolutistas que, após as Guerras Napoleônicas, ocorridas no início do século XIX, deixaram como legado as grandes inspirações dos filósofos e pensadores do Iluminismo. Uma vez que fosse possível garantir o acesso universal da população em geral à educação de qualidade, através da formação educacional básica de qualidade, Humboldt e seus correligionários, inspirados pelas revoluções protagonizadas pela França, acreditavam que assim poderiam assegurar uma sociedade mais igualitária e progressista, e mais adaptada ao novo modelo de estado-nação que estava surgindo na Europa. Modelo este que se tornou vigente, mesmo após o Congresso de Viena (1814-1815), o qual, basicamente, reconfigurou todo o cenário europeu após a derrota das tropas francesas, mas que, no longo prazo, levou diversos governos antes absolutistas a flexibilizarem suas condutas. Com o reino da Prússia não foi diferente. Humboldt conseguiu convencer diversos outros intelectuais da época e o próprio rei Guilherme I a levar adiante suas ideias reformistas também ao campo da educação fundamental.

Segundo Kitchen, essas ideias refletiam uma resposta aos ideais revolucionários e, principalmente, foram influenciados pelas ideias do Iluminismo. Entre alguns dos princípios destes reformadores, o autor destaca que:

A administração seria racionalizada e carreiras seriam abertas às pessoas talentosas. A economia seria libertada dos grilhões do passado, e o Manchesterismo⁴ seria o seu princípio norteador. O exército seria reformado, com as promoções baseadas no talento e não no status social. A sociedade seria libertada das restrições e desigualdades da antiga ordem. Haveria uma total igualdade diante da lei. O poder criativo das pessoas seria dedicado a uma causa comum (Kitchen, 2013, p. 36).

Durante este período, também a estrutura educacional das universidades alemãs passou por profundas reformas, especialmente sob a liderança da Prússia. O impacto das Guerras Napoleônicas e a subsequente reorganização política dos estados alemães, deram início a uma série de mudanças que transformariam não só os diversos reinos alemães, sua estrutura burocrática e suas políticas, mas também todo sistema de ensino, incluindo o ensino das escolas e das universidades alemãs.

Antes das reformas, a educação universitária alemã era elitista e voltada predominantemente para as classes mais altas, com um foco na formação de teólogos, advogados e médicos. No entanto, sob a influência de figuras como Humboldt, o modelo universitário começou a mudar para se alinhar mais com a ideia de *Bildung*, ou formação humana integral. Esse espírito de inovação, já estava presente como forma de crítica feita por outros pensadores, como o próprio filósofo Immanuel Kant que, em 1798, chegou a publicar um ensaio denominado “A Disputa das Faculdades”⁵, no qual buscava evidenciar as fragilidades do sistema educacional tradicional, e buscava realçar a importância da filosofia na formação humanista e cultural do “homem livre”. Segun-

⁴ O Manchesterismo (ou Escola de Manchester/Capitalismo de Manchester) é uma doutrina econômica e política surgida na Inglaterra no início do século XIX, que defendia o liberalismo econômico radical, o livre comércio (livre-câmbio) e a não interferência do Estado na economia.

⁵ “Der Streit der Fakultäten”, ensaio de 1798.



do Steiner (2015), para Kant, “apenas a faculdade de filosofia ensinava aos alunos simplesmente como exercitar suas capacidades racionais e defendia sua autonomia pessoal” (p. 455). Esse era o espírito que animava os reformadores, que buscavam transformar as universidades alemãs em pólo do pensamento livre. Ainda conforme Steiner (2015), ao comentar o pensamento do filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), dirá que

Ecoando o ensaio de Kant “O Concurso de Faculdades”, ele [Fichte] argumenta que a filosofia deve se tornar a disciplina principal em uma universidade moderna, porque a principal função da universidade é ensinar os alunos a se engajar na busca autoguiada da sabedoria. Esse cenário liberal concebe a universidade como um pódio onde artistas-filósofos se apresentam diante de um grupo de iniciados, demonstrando a eles o que significa pensar com nitidez e beleza ao mesmo tempo (p. 459).⁶

Portanto, a nova visão que Humboldt defendia para as Universidades não apenas tinha como propósito a transmissão de conhecimentos técnicos, mas o desenvolvimento completo do indivíduo, com uma forte ênfase na filosofia, nas ciências humanas e na liberdade acadêmica. A reforma educacional planejada por estes intelectuais pretendia não apenas atingir os estudantes, mas toda a sociedade alemã (que, neste momento, ainda não existia como unidade nacional). Nessa mesma esteira, esse grupo visionário acreditava que a guerra contra um “inimigo em comum”, a França Napoleônica, era a ocasião ideal para promover suas mudanças educacionais, ao mesmo tempo em que os atores políticos buscavam promover a unidade do povo alemão sob um mesmo reinado. Este componente político e o receio de que os ideais revolucionários pudessem atingir os reinos alemães foi fundamental para impulsionar estas e outras reformas que culminaram em sua unificação. Como a força motriz por trás das reformas era libertar a Prússia dos franceses, as reformas visavam fortalecer sentimentos patrióticos e nacionalistas, subordinando assim mais ainda as liberdades individuais a uma causa comum.

Humboldt acreditava que a educação superior deveria ser construída sobre três pilares: a união entre pesquisa e ensino, a autonomia acadêmica e a liberdade intelectual. Esse modelo humanístico se afastava de uma educação meramente utilitária, promovendo uma abordagem que valorizava o questionamento crítico, a pesquisa original e a busca pelo saber puro (Östling, 2020). As universidades alemãs passaram a ser conhecidas por promover o ideal de *Wissenschaft*, o conceito de ciência enquanto investigação rigorosa e sistemática do mundo natural e humano. Ainda segundo Östling (2020), a ideia de ciência e pesquisa foi uma pedra angular na concepção do novo ideal de universidade. Segundo este autor, Humboldt sustentava que a universidade deveria ser um lugar onde a ciência e a erudição no seu sentido mais profundo, extenso e puro tivessem a sua morada. Dessa forma, a universidade seria um lugar não apenas de obtenção do conhecimento, mas o lugar mais do que privilegiado no qual as ideias novas, o pensamento e novas pesquisas seriam incentivadas e teriam seu espaço reservado para acontecerem. Neste sentido, o ideário humboldtiano enfatiza que é apenas a ciência e o conhecimento que se origina dentro das pessoas que podem moldar o caráter, e que deve ser o objetivo tanto do Estado quanto da humanidade produzir caráter e ação, e não apenas conhecimento superficial.

Tais investigações ocorreriam na universidade, na qual Humboldt e seus colegas reformadores buscaram transformar de uma instituição escolástica onde várias gerações de estudantes aprendiam os mesmos assuntos canônicos nas mesmas interpretações aprovadas pelas autoridades eclesiásticas e seculares, para uma universidade moderna onde o ensino é baseado em pesquisas contemporâneas e promove pesquisas avançadas. (Steiner, 2015, p. 454)

Segundo Kitchen (2013), os reformadores se inspiravam, igualmente, no elevado conceito de Kant dos direitos e obrigações individuais, e do interesse pessoal fundamentado. Assim, a reforma educacional não apenas reestruturava quem tinha o acesso à universidade, modificando, por exemplo, como veremos, o processo de ingresso nela, mas também tinha como objetivo uma profunda transformação da própria educação em si, que passava de uma mera estrutura formadora de novos trabalhadores, para novos cidadãos livres pensadores, autônomos e responsáveis, conforme o ideal kantiano. Ainda conforme Kitchen:

O cidadão, como indivíduo, atingiria a maioridade, atingiria o seu pleno potencial, livre das restrições de uma sociedade hierárquica, livre para desenvolver os seus próprios talentos e suas habilidades, livre para contribuir para o bem comum. O absolutismo iluminado do antigo regime seria substituído pelo absolutismo esclarecido do eu, que residia no coração do humanismo liberal da era burguesa (2013, p. 36).

O grupo de Humboldt planejou e fundou, em 1809, a Universidade de Berlim, que já trazia em sua estrutura curricular e hierárquica toda a proposta reformista destes humanistas. “Humboldt imaginou uma universidade como um lugar onde cada aluno poderia embarcar em uma busca intelectual independente, realizando suas potencialidades únicas” (Steiner, 2015, 460). A Universidade de Berlim representava um novo modelo de academia que tinha como sua principal característica a valorização da formação humanística, representada

⁶ Como veremos adiante, o propósito de elevar o valor do papel da filosofia será determinante para a criação e o surgimento da própria psicologia que, neste primeiro momento é compreendida como uma disciplina filosófica.



pela valorização do currículo da Filosofia e das Artes, somada à valorização e o investimento em pesquisas. A faculdade de Filosofia e Artes (entre as outras faculdades de Medicina, Direito e Teologia) passou a fazer parte integrante dos currículos dos demais cursos oferecidos pela Universidade. Em outras palavras, todos os acadêmicos, das mais diversas áreas e dos mais diversos cursos, deveriam passar por disciplinas ministradas pela Faculdade de Filosofia e Artes. Estas exigências correspondiam aos ideais humanistas, como citados acima, e faziam referências diretas ao pensamento filosófico de Immanuel Kant, o qual defendia que uma adequada educação, voltada para o correto uso da liberdade e da razão, traria progresso para toda a humanidade, e consequentemente, correspondia aos ideais liberais e românticos, presentes no projeto da unificação alemã.

Outro importante ponto a se destacar, assim, como já dito acima, a reforma educacional promovida por Humboldt e seus colegas não apenas visava o ensino superior, mas objetivava a mudança de todo o sistema educacional. Como lembra Steiner (2015): “A reforma universitária, entretanto, foi apenas uma das mais audaciosas e internacionalmente visíveis partes das reformas e transformou todo o sistema educacional estatal, incluindo os Ginásios, ensino elementar e secundário” (p. 454).

Assim, a reforma do sistema educacional prussiano realizada durante o mandato de Humboldt como ministro também incluiu uma reorganização das escolas secundárias e do *Gymnasium*⁷. Neste contexto, o filósofo Fichte já abordava em suas palestras o papel da reforma que compreendia todo o sistema educacional prussiano começando com as escolas elementares e terminando com as universidades. Esclarece-nos Steiner (2015) que

Assim como Pestalozzi, Fichte acredita que o objetivo principal da educação é construir o caráter de uma criança e garantir que o amor pelo aprendizado e a vontade de criar, quando a criança crescer, se transformem em traços de caráter estáveis. Como o próprio Fichte colocou a nova educação, de fato, visa especial e diretamente apenas estimular a atividade mental regular e progressiva. O conhecimento resulta apenas incidentalmente e como uma consequência inevitável. (p. 459)

O próprio Humboldt e seus colaboradores, incluindo F.A. Wolf, Johannes Schulze e Johann Wilhelm Sövern, procuraram reformar o *Gymnasium* de forma a colocar maior ênfase nas línguas e literaturas clássicas. Neste sentido, a busca por uma renovação no ensino e, particularmente no ensino básico e fundamental, foi, como definiu Gundlach (2012), um dos principais fatores a promover a inserção da psicologia como disciplina do currículo secundarista. Esse novo modelo de educação teve impactos diretos na maneira como disciplinas como a psicologia foram incorporadas ao currículo acadêmico. Embora a psicologia ainda estivesse profundamente ligada à filosofia e à teologia, as reformas educacionais permitiram que ela começasse a se destacar como uma área de estudo separada, embora fosse ainda marginalizada em relação às ciências naturais estabelecidas, como a física e a biologia.

A Institucionalização da Psicologia no Contexto da Reforma Educacional Alemã

Antes de prosseguirmos com a análise do surgimento da disciplina psicológica, se faz mister igualmente realçar a mudança ocorrida dentro do espaço acadêmico das universidades alemãs. Sobre isso, vale a pena lembrar que a grande maioria das universidades fundadas ainda na Idade Média (entre os séculos XIII e XV) possuía uma estrutura bastante rígida e tradicional. Eram formadas geralmente de quatro faculdades que formavam seus pilares: Teologia, Direito, Medicina e Filosofia. Esta última era reconhecida como uma propedêutica para as demais e não era considerada como formadora de nenhuma profissão em si. Dito de outra forma, passavam pela Faculdade de Filosofia todos aqueles que seguiam carreiras tanto no clero, como nas áreas do direito ou medicina. As faculdades de Filosofia, antes das reformas educacionais da Prússia, tinham, portanto, pouca proeminência, e, invariavelmente, recebiam, por isso mesmo, poucos recursos financeiros.

Aqui cabe ressaltar que, como o projeto reformador educacional previu uma maior intensificação na formação do pensamento reflexivo e na formação humanística, a faculdade de Filosofia começou a receber uma revalorização de seu papel dentro das próprias estruturas das universidades alemãs. Como já dito anteriormente, essas medidas já eram defendidas por diversos outros pensadores como Kant e Fichte, porém é só neste contexto político e acadêmico específico das reformas educacionais que foi possível levar a cabo tais intentos. As faculdades de Filosofia, neste novo contexto, receberam uma particular função, qual seja, a de formar os futuros professores ginasiais, os quais, por sua vez, estariam encarregados de formar os futuros estudantes universitários. Foi exatamente por esta faculdade ter se tornado o centro de formação de professores, que a Psicologia encontrou um espaço fecundo e oportuno para crescer, junto, inicialmente, às faculdades de Filosofia dentro da estrutura organizacional das universidades alemãs.

Conforme já fora dito anteriormente, a reforma "humanista" teve repercussão nos níveis educacionais anteriores ao ensino superior, e a mais notável delas foi a criação do *Gymnasium*, cuja principal função era preparar seus alunos para a entrada na universidade através da obtenção de um diploma (o *Abitur*). O *Abitur* certi-

⁷ *Gymnasium* foi o nome dado às instituições que promoviam uma preparação para as Universidades. Podemos considerar algo análogo ao Ensino Médio atual no Brasil. A inovação trazida por esta instituição foi revolucionária, pois buscava dar um ensino preparatório de qualidade e acessível a todos, sem distinção de classes, a fim de universalizar o acesso às Universidades.



ficava o aluno e possibilitava o ingresso deste em qualquer universidade alemã. Esta foi uma forma de tornar o acesso às universidades mais abrangente, de forma a tornar todo e qualquer jovem alemão, que tivesse suas competências selecionadas pelo *Gymnasium*, apto para se tornar um estudante universitário. Essa padronização dos currículos do ensino médio irá influenciar diretamente a formação dos futuros professores ginásiais, os quais passaram também a ser submetidos a avaliações padronizadas, através de currículos pré-determinados pelos próprios agentes públicos. Como ressalta Gundlach (2006):

Os exames eram aplicados nas universidades por professores universitários, porém de acordo com leis estatais e sob a supervisão de um comitê de representantes do estado. Assim, o estado legislava segundo suas necessidades e controlava o acesso a um grande número de profissões importantes, que agora ganhavam mais uma categoria. (p. 69, tradução nossa)

Desta forma, o representante estatal para a educação era capaz de controlar tanto o acesso às universidades, ao regular o que seria cobrado no exame que conferia o *Abitur*, como era também o responsável por ditar quais seriam os assuntos que constituiriam os exames a serem aplicados aos futuros educadores ginásiais. Essa foi a fórmula encontrada pelos reformadores para garantir que tanto estudantes dos *Gymnasiums* como seus professores, tivessem sua formação em um mesmo tipo de currículo estatalmente controlado. É neste contexto, de obrigatoriedades de conteúdo a serem ministrados nos cursos ginásiais que a Psicologia entra “em cena”, conforme também descreve Gundlach:

Os aspirantes a professor do *Gymnasium*, tinham que provar seu domínio em assuntos que eles iriam ensinar, mas também de outros assuntos considerados indispensáveis para sua futura profissão. Entre esses estavam a ética, psicologia e pedagogia, esta última geralmente considerada como sendo baseada nas outras duas. (2012, p. 141)

Nas avaliações que habilitavam o estudante ginásial a receber o *Abitur*, ganharam destaque dois assuntos que deveriam compor a disciplina de filosofia, a saber: a lógica e a psicologia. Nesse momento, a psicologia ainda era composta de diversos conhecimentos dispersos que, *grosso modo*, poderiam ser considerados dentro do escopo da filosofia. Esta padronização da formação dos estudantes do *Gymnasium* foi realizada através de um decreto ministerial de 1825, o qual, inclusive, especificava tópicos a serem tratados durante as aulas de psicologia, como “sensações a partir dos sentidos externos, a faculdade imaginativa, a memória e outras faculdades mentais; a associação de ideias; a diferença entre ideia, pensamento e conceitos, etc.” (Neugebauer, 1835, p. 122). O edito ministerial fora realizado após consultas aos mais eminentes filósofos prussianos da época, a saber, Hegel e Herbart, que foram unânimes em sugerir a adoção da disciplina psicológica entre os estudantes do *Gymnasium*, como uma espécie de disciplina propedêutica à filosofia.

Esta escolha pela inclusão da disciplina de psicologia nos currículos dos alunos secundaristas do *Gymnasium* refletia os ideais daquela mesma reforma educacional promovida por Humboldt e seus correligionários. A inclusão da psicologia como uma temática própria deste círculo educacional evidenciava a proposta de uma busca pela transformação do pensamento e das capacidades reflexivas destes estudantes que se preparavam para o ingresso nas Universidades. Assim, como descrito por Gundlach (2012), a psicologia, antes de se tornar uma ciência, com um *corpus* teórico genuíno e consolidado, foi concebida como uma disciplina, cujos objetivos eram tão somente corresponder à função burocrática, a qual, segundo se acreditava, corresponderia aos ideais defendidos pelo projeto reformador visando a construção de uma educação para a construção do homem “livre” e “responsável”. Assim, podemos compreender que a presença da psicologia, tanto nos níveis de ensino médio, quanto posteriormente, nos níveis superiores, fora introduzida de maneira política e ideológica. Contudo, foi a partir dessa sua valorização como disciplina presente nos cursos secundaristas, que se tornou possível pensá-la também como um campo autônomo e científico.

Assim, à medida que a reforma educacional encabeçada por Humboldt se estendia a toda a Alemanha, outras questões decorrentes desta surgiam: devido à crescente necessidade de professores que viriam a atuar nos *Gymnasiums*, surgia igualmente a necessidade de professores acadêmicos, ou seja, professores que ensinassem psicologia nas Universidades, e assim, surgiu, igualmente, a necessidade da institucionalização da psicologia como uma área de estudo, nas universidades alemãs. Contudo, a princípio, não foram criadas cátedras (vagas) nas Faculdades de Filosofia e Artes destinadas à psicologia exclusivamente. Na verdade, foram repartidas as já existentes cátedras destinadas aos professores de filosofia, aos demais professores de psicologia e pedagogia que, aos poucos, começavam a se interessar cada vez mais pelo “novo” campo de atuação. Neste momento, a psicologia era ainda considerada um campo de estudo dentro da filosofia e, salvo algumas exceções, poucos filósofos a encaravam como um campo autônomo a ser desenvolvido. A solução encontrada, neste contexto, foi a de dividir as cátedras já existentes nas faculdades de filosofia em outras cátedras que compunham estes novos saberes a serem ensinados em suas faculdades. Assim, as antigas cátedras de filosofia passaram a ser denominadas cátedras de “filosofia, psicologia e pedagogia” (Gundlach, 2012). Tal medida foi satisfatória naquele momento, em que as faculdades de filosofia passavam por diversas mudanças. Contudo, como veremos, essa “solução” irá acabar por criar uma grande tensão, na primeira e segunda década do século XX, que se manifes-



tará, precisamente, na necessidade de separação entre filosofia e psicologia.

Seguindo as consequências das reformas educacionais promovidas pelos reformistas, com a institucionalização das cátedras de psicologia nas faculdades de filosofia, a psicologia tornava-se também um campo de interesse entre pesquisadores oriundos de outras áreas das ciências, como por exemplo aqueles vindos da física e da fisiologia, que vislumbravam as condições para que seus estudos e interesses encontrassem nessa nova ciência uma nova oportunidade para serem reconhecidos. Muito embora a maioria destes não considerasse o que realizavam especificamente “psicologia”, estes contribuíram significativamente para a fundação do campo da psicologia experimental. Entre alguns exemplos, estão Weber, que era professor de anatomia e fisiologia; Fechner, que era professor de física; Helmholtz, o qual fora professor de fisiologia e de física e o próprio Wundt, que iniciou sua carreira acadêmica como professor na Faculdade de Medicina. Houve ali, pois, interesse em ocupar as novas vagas disponíveis nas faculdades de filosofia por não filósofos, vagas estas que, até aquele presente momento, eram ocupadas apenas por filósofos “puros”, e que tinham feito suas carreiras apenas na Filosofia.

Portanto, à medida que surgia a necessidade da institucionalização da psicologia nas universidades alemãs, decorrente da demanda por professores ginasiais que deveriam lecionar o conteúdo psicológico nos *Gymnasiums*, começou igualmente uma disputa, a princípio velada, pela forma que o campo da psicologia passaria a ser organizado, tanto teórica como institucionalmente. Esse crescimento do interesse pelos estudos dos fenômenos psíquicos, também por “não filósofos”, começou a criar certas dificuldades referentes à ocupação das cátedras, até então destinadas, exclusivamente, a filósofos. É importante notar, porém, que embora estivesse ocorrendo um crescimento no interesse pela campo de estudo da psicologia por aqueles “não-filósofos”, por outro lado, havia pouco ou quase nenhum interesse no estudo da psicologia por parte dos filósofos. Os filósofos que lecionavam a psicologia nas universidades, à época, não faziam mais do que utilizar materiais e manuais que visavam única e exclusivamente preparar os estudantes para a realização dos exames estatais, com o *Abitur*. Havia aí um verdadeiro “vácuo” a ser preenchido por aqueles que ainda pensavam na psicologia como um campo autônomo, ou um campo a ser construído, o que não parecia ser o caso dos filósofos que, como dito, cumpriam apenas uma obrigação “burocrática” decretada pela estrutura governamental da época. Esse cenário começa a mudar quando, para fomentar pesquisas nas universidades alemãs, o Estado começa a incentivar a criação de Institutos especializados junto às estruturas já existentes das faculdades:

As universidades alemãs criaram, no século dezenove, estabelecimentos inovadores que até então não faziam parte das universidades europeias: *laboratórios* e *institutos*. Isso produziu uma enorme explosão nas ciências e disciplinas que conseguiram assegurar o financiamento público de tais instituições. A competição entre os diferentes estados alemães pelas melhores universidades resultou em um rápido avanço desse novo tipo de estabelecimento de pesquisa (Gundlach, 2012, p. 150, grifo nosso).

Foi neste contexto de expansão do financiamento público para pesquisas e do crescente interesse por parte dos pesquisadores de fora da faculdade de filosofia, que surgiu a possibilidade de se criar o primeiro laboratório de psicologia do mundo. Assim, o recém assumido professor da cátedra de “filosofia, psicologia e pedagogia” em Leipzig, para dar continuidade aos seus estudos iniciados nos laboratórios de fisiologia, Wilhelm Wundt, decide fundar o primeiro laboratório de Psicologia de que se tem história, o qual se tornará, posteriormente, no primeiro Instituto de Psicologia do mundo (Araujo, 2010). À criação do Laboratório de Psicologia na Faculdade de Filosofia de Leipzig, logo seguiu-se a fundação do segundo Laboratório de Psicologia do mundo, na mesma universidade, só que na Faculdade de Medicina. Esse fato, por si só, já demonstra como, desde o surgimento da institucionalização da psicologia, já havia uma disputa interna acerca de sobre quais fundamentos deveria ser erigido esse novo “edifício do saber”. O novo campo de pesquisa adotava experimentos com métodos oriundos das ciências práticas, como a fisiologia e óptica, por exemplo, mas buscava evidenciar algumas conclusões de ordem subjetiva e empírica. O crescimento que se deu dentro e fora da Alemanha (nesta época já unificada em um único Estado) dos diversos laboratórios levou a outra cisão, agora dentro da própria faculdade de filosofia. Se antes já havia a divisão das cátedras de Filosofia, em cátedras de “filosofia, psicologia e pedagogia”, com a ascensão destes laboratórios e institutos, a psicologia passou a ser cada vez mais associada às pesquisas experimentais e cada vez menos aos conteúdos ensinados de forma obrigatória nas preleções das faculdades de filosofia.

De repente, tornou-se difícil para os filósofos conseguir uma indicação para aquelas cátedras de filosofia associadas a um tal instituto ou laboratório. Como as maiores universidades alemãs nessa época tinham duas ou até mesmo três cadeiras de filosofia, foi criada uma divisão informal de trabalho, de acordo com o modelo de Leipzig, sendo uma cadeira específica para metafísica e história da filosofia, e outra para psicologia, pedagogia e lógica. Entretanto, essa separação não era oficial, e a principal denominação dessas cadeiras continuou sendo de “filosofia” (Gundlach, 2012, p. 153).

Tal solução em relação a divisão das cátedras entre “metafísica e história da filosofia” de um lado, e “psicologia, pedagogia e lógica” de outro, passou a refletir uma verdadeira cisão entre os filósofos “puros” e os psi-



cólogos. Dessa forma, começavam a ser aceitos para assumir as cátedras de filosofia, até mesmo aqueles pesquisadores que não possuíam nenhum conhecimento filosófico. Contudo, ainda havia muita suspeita sobre estes psicólogos “híbridos” que possuíam alguma formação filosófica, mas que manifestamente não tinham interesses em pesquisas filosóficas - antes, aproveitavam-se das estruturas das faculdades de filosofia, para dar vazão aos seus interesses nos estudos de pesquisa experimental. Foi exatamente neste contexto que surgiu uma situação conflituosa em uma das principais universidades da Alemanha, a Universidade de Marburg, em 1912. Este evento foi o verdadeiro estopim em um barril de pólvora, pronto a explodir diante das tensões crescentes entre filósofos e psicólogos, no início do século XX. A relação deste evento com o proponente da Fenomenologia, Edmund Husserl e qual a relação desta nova escola filosófica e a contenda entre psicólogos e filósofos, será objeto de nossa investigação na próxima seção.

O Surgimento da Psicologia Experimental, do Psicologismo e a Querela da Cátedra

Enquanto crescia o interesse de pesquisadores não-filósofos na psicologia experimental, não havia nenhum interesse por parte dos filósofos em se aprofundarem nesta atividade. A maioria dos filósofos, durante boa parte do século XIX ou não tinham interesse pela disciplina, ou ainda assistiam de maneira pouco temerosa os avanços da “nova ciência”. Diversos daqueles pesquisadores que viriam a constituir os primeiros Institutos de Psicologia nas universidades alemãs, possuíam uma formação majoritariamente filosófica. São os casos dos acadêmicos com dupla formação (ao menos, uma delas, na filosofia) tais como Wundt, Müller, Külpe, Stumpf e Ebbinghaus. Tal fato, ou seja, a dupla formação, talvez ajude a explicar por que os avanços dos “psicólogos” eram vistos de maneira tão pouco ameaçadora por parte dos filósofos. Na verdade, houve filósofos que viam com bons olhos os avanços da nova ciência psicológica e que até mesmo começaram a pensar a psicologia como uma disciplina propedêutica da própria filosofia, conferindo-lhe tal importância ao ponto de colocarem toda a filosofia como uma espécie de disciplina subordinada. Estes eram conhecidos como “psicologistas”. O psicologismo possuía diversos adeptos entre os mais proeminentes filósofos da época, que acreditavam que os avanços da ciência psicológica poderiam ajudar a explicar a fundação da filosofia, incluindo aí, a fundação da própria lógica. Para estes, a lógica, um dos principais ramos da filosofia, era mera “física do pensamento” (Lipps, 1880, p. 530), e suas leis poderiam ser descritas através de generalizações empíricas da razão humana. Neste sentido, a psicologia se colocava como uma ciência capaz de explicar, fundamentar e subordinar a ela a própria lógica e, por consequência, toda a filosofia. Este era o ideal psicologista que animava estes filósofos que viam na nova ciência psicológica a possibilidade da superação da metafísica.

Os psicologistas, que defendiam que os diversos temas filosóficos, como a lógica ou a metafísica, poderiam ser compreendidos e analisados sob o ponto de vista psicológico, cresciam como uma forte corrente dentro da própria filosofia, e ganharam diversos adeptos, como Franz Brentano, Hermann Ebbinghaus, Theodor Lipps e, durante algum tempo, o próprio Edmund Husserl. Esta conexão nos é particularmente importante, já que é no contexto do crescimento da psicologia que o interesse pelo psicologismo também cresce no meio filosófico. Como demonstraremos a seguir, a própria mudança filosófica frente ao psicologismo, ocorrida no início da carreira acadêmica de Husserl, reflete uma mudança não apenas em relação às bases psicologistas da filosofia, mas também à defesa de um interesse pessoal e coletivo, que buscava evitar que a filosofia fosse “engolidas” ou mesmo substituída pela psicologia experimental nascente ao final do século XIX. Portanto, nossa ideia central é esta, a de que há conexões históricas e filosóficas suficientes para sustentar a tese de que a fenomenologia se constituiu, ao menos na origem, como uma resposta filosoficamente robusta frente à ameaça que a psicologia experimental oferecia a própria existência da filosofia – institucional e teoricamente.

Assim, a crítica ao psicologismo, tão bem estabelecida por Husserl em suas *Investigações Lógicas*, e sobremaneira nos *Prolegômenos* (o primeiro volume das *Investigações Lógicas*), pode-nos dizer não apenas sobre seu posicionamento teórico, mas sobre seu posicionamento “político” e acadêmico frente ao avanço das tomadas de cátedras antes destinadas aos filósofos de maneira exclusiva, que foram, pouco a pouco, sendo “repartidas” aos novos psicólogos experimentais. Um movimento de negação a esta ocupação surgiu tanto filosoficamente quanto institucionalmente nas primeiras décadas do século XX. Neste contexto, propomos descrever o surgimento da Fenomenologia como uma resposta teórica e filosófica à própria tentativa de imposição da psicologia experimental, atacando-lhe os limites e excessos, ao mesmo tempo em que também buscou demarcar as “fronteiras” entre ambas, muito embora tal relação, entre a psicologia e fenomenologia, jamais tenha deixado de existir (Martin, 2020).

Kusch (1995) irá ressaltar que este “papel híbrido”, desempenhado pelos primeiros psicólogos com formação filosófica, irá revelar e evidenciar a difícil tarefa de emancipação da psicologia – enquanto uma pretensa ciência naturalista – das suas origens filosóficas, ao mesmo tempo em que estes buscavam se aproveitar de uma oportunidade gerada pelo interesse neste novo campo de estudo.

Um novo campo científico passou a existir apenas uma vez que um novo ‘papel profissional’ foi criado. No caso da psicologia, o novo papel resultou de um ‘papel híbrido’: os fundadores da nova psicologia fundaram eles mesmos uma situação em que, de um lado, a fisiologia se aproveitou da posição mais ele-



vada que a filosofia e, do outro, onde as condições de competição era melhores na filosofia do que na fisiologia (Kusch, 1995, p. 125, tradução nossa).

Desta forma, foram criados os diversos Institutos de Psicologia por parte dos primeiros psicólogos, dentro das faculdades de filosofia, mas com uma forte característica experimental, fisiológica e, principalmente, psicologista. Em outras palavras, a psicologia que nascia, não apenas pretendia se tornar uma ciência autônoma, mas também, uma substituta à filosofia, em suas versões mais radicais, ou quando menos, uma fundamentação experimental de toda e qualquer forma de pensamento, tendo como objetivo subordinar a filosofia à psicologia. A partir da institucionalização da psicologia, realizada através da criação do Instituto de Psicologia e do Laboratório de Psicologia em Leipzig, e depois o mesmo nas universidades de Berlim, Göttingen e Würzburg (Araujo, 2009), houve um crescente sucesso da psicologia experimental, dentro do ambiente universitário e fora dele. Este crescimento aumentou a disputa pelas cátedras de filosofia e foi tida, por parte de diversos filósofos, como um ataque à própria filosofia. A Psicologia, enquanto uma disciplina autônoma e experimental ganhava proeminência e interesse das autoridades educacionais do governo alemão, sem que, contudo, houvesse o interesse da separação institucional das disciplinas de filosofia e psicologia por parte destes agentes. Há de se supor uma “negligência proposital” por parte das autoridades educacionais alemãs ao não diferenciar as cátedras entre as duas disciplinas, o que levou estas a serem disputadas por diferentes professores, das duas áreas.

Contudo, para fazer frente a estes avanços dos psicólogos experimentais, e em oposição à ideia de uma naturalização da psicologia, insurgiram-se aqueles filósofos, também conhecidos como “filósofos puros”, que se organizaram – teórica e politicamente – contra as tentativas de colocarem a psicologia sob a égide das ciências naturais. Tal organização institucional entre os filósofos alemães foi original e, até certo modo, inusitada, uma vez que eram raras tais manifestações conjuntas por parte dos acadêmicos da época.

O estabelecimento de laboratórios e institutos de psicologia certamente impulsionou a ciência psicológica, mas gerou também graves tensões na disciplina, em que uma ruptura entre professores e acadêmicos, de outro, acabou produzindo comoção e até mesmo novos fenômenos sociais – como, por exemplo, professores de filosofia participando de uma ação coletiva (Gundlach, 2012, p. 155).

Tais filósofos buscavam reconquistar seu valor e sua importância, a qual haviam conseguido reestabelecer, a duras penas, apenas após as reformas educacionais, anteriormente citadas. Dividir este espaço com uma nova disciplina que, embora fosse promissora, não tinha a criação de cátedras (vagas acadêmicas) próprias, mas concorrentes com as cátedras em filosofia, fazia com que fosse necessária uma organização teórica e institucional para fazer frente a esse avanço da “nova” psicologia. Curioso é notar que tal insatisfação já tinha se dado desde a fundação do primeiro laboratório e instituto de Psicologia, em Leipzig, por Wundt, em 1879. Sobre esses diversos filósofos insatisfeitos escreveu Kusch:

Embora esses críticos [os filósofos] diferissem amplamente em suas próprias posições filosóficas, eles tinham uma crença central em comum: todos consideravam prejudicial à filosofia e ao seu progresso que a psicologia experimental fosse considerada parte integrante da filosofia. Em outras palavras, eles acreditavam que o papel do filósofo, conforme sugerido pelo sucesso acadêmico da psicologia experimental, precisava ser purificado, ou seja, esses ‘filósofos puros’ argumentavam que o papel do filósofo e o papel do psicólogo científico deveriam ser separados um do outro e mantidos separados” (1995, 157, tradução nossa).

Foi assim que, com a reunião destes diversos filósofos, e em especial daqueles que protagonizaram o movimento contra a psicologia experimental enquanto parte integrante da filosofia, surgiram diversas oposições, fossem aquelas feitas de maneira institucional, fossem de maneira teórica. Aqui nos interessa, exatamente esta relação intrínseca entre os fatos ocorridos nas universidades alemãs, ou seja, a crescente tomada das cátedras em filosofia por parte dos psicólogos experimentais, e as reações filosóficas; em especial, a fundação da Fenomenologia, que trouxe, desde sua concepção, uma forte marca antipsicologista.

Conforme Kusch (1995), diversos filósofos se incomodaram com as seguidas tomadas de cátedras por psicólogos experimentais, contudo alguns se destacaram por sua produção enfática contra o crescimento dessas, entre eles: Dilthey, Rickert, Windelband e o próprio Husserl. Sobre Dilthey é digno de nota que boa parte de seu trabalho foi uma tentativa de criticar a psicologia que ele denominava “explicativa” – associada à psicologia experimental – ao mesmo tempo em que ele indicava a vantajosa possibilidade de uma psicologia descritiva e analítica. Após escrever seu famoso artigo denominado “Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica” (Dilthey, 2008), o autor entregou diversas cópias deste manuscrito a outros filósofos. Entre as reações, destacamos uma carta a Dilthey do filósofo Alois Riehl, que consideramos ilustrar bem a insatisfação dos ditos “filósofos puros” ao crescimento da psicologia experimental:



Não é apenas minha opinião, mas a opinião de muitos e bem respeitados colegas - e de fato, dado seu julgamento crítico adequado sobre a importância dos experimentos psicológicos, certamente é sua própria opinião também - que os interesses de nossa ciência [ou seja, filosofia] são severamente danificados pelo fato de que uma cadeira filosófica após a outra é entregue aos psicofísicos. É nosso dever neutralizar essa condição e sua propagação. E é isso que pretendo fazer com todos os meus poderes. Seria correto estabelecer cadeiras separadas para psicofísica; mas é injusto contra os representantes da filosofia que o sistema atual deva continuar - um sistema que levou a uma situação em que alguns titulares de cadeiras filosóficas de primeira classe degradam a filosofia na frente de um público que é incapaz de julgar por si mesmo. Eu sei disso por experiência própria (Lessing, 1985, p. 163, tradução nossa).

É possível, pois, compreender o envolvimento de Dilthey na empreitada contra o crescimento da psicologia experimental, tanto teórica quanto institucionalmente. Contudo, Dilthey não chegou a participar do ápice dessa disputa, que foi a assinatura do manifesto dos filósofos contra a psicologia experimental de 1913 - cujo estopim fora a nomeação para a cátedra da Universidade de Marburg - pois ele faleceu anos antes, em 1911. A presença da filosofia de Dilthey e seu empenho contra a tentativa de naturalização da psicologia foi sentida à época e, como o próprio Husserl reconhecerá anos mais tarde, foi fundamental para a evolução da própria Psicologia Fenomenológica.

Antes da conhecida manifestação em forma de declaração, o contexto em que se deu o desencadeamento deste, foi a já citada “querela” envolvendo a nomeação de um psicólogo experimental para a cátedra de filosofia na Universidade de Marburg, na Alemanha. Curioso é verificar que, inicialmente, a proposta da universidade era criar uma outra cátedra, para que não houvesse uma contenda entre os campos de pesquisa. Contudo, o Ministério da Educação repetidamente rejeitou tal proposta, alegando que a “nova cátedra se destinava mais à filosofia histórica e sistemática do que à psicologia” (Kusch, 1995, p. 186, tradução nossa). Chegou-se ao cume desta disputa, em 1912, com a nomeação de Erich Jaensch, psicólogo experimental, para substituir a cátedra de filosofia da Universidade de Marburg, antes ocupada por Hermann Cohen, de formação filosófica (Araujo, 2013). Assim, após alguns anos de insistência e após a aposentadoria definitiva do então ocupante, o psicólogo experimental Erich Jaensch assume a cátedra do filósofo Cohen. Houve protestos estudantis, mas sem muita repercussão. É digno de nota a manifestação do filósofo Paul Natorp, feita em forma de artigo ao jornal *Frankfurter Zeitung*, no qual ele coloca de maneira “enigmática” que a escolha pelo psicólogo teria motivações políticas (Kusch, 1995, p. 187). A partir de então, Natorp, Husserl, Rickert, Windelband, Alois Riehl e Rudolf Eucken, passaram a coletar assinaturas para seu manifesto, enviando sua declaração a diversas universidades de língua alemã, tanto na Alemanha, quanto na Áustria e na Suíça. Tais filósofos seguiram uma sugestão do próprio Husserl, a de que era necessário criar uma espécie de “sindicato dos filósofos”. É possível, pois, notar que a participação de Husserl não foi apenas marginal, mas fundamental para a concretização do manifesto, bem como toda a sua necessária organização.

Esta ação coletiva teve como resultado, no ano seguinte, em 1913, a publicação do conhecido manifesto (Araujo, 2013) que teve como signatários diversos filósofos, totalizando 106 assinaturas, entre elas, a do próprio Husserl. Alguns dos trechos deste manifesto nos ajudam a compreender não apenas o cenário acadêmico e a preocupação de parte dos filósofos em ver a filosofia acabando relegada a discussões metafísicas, como se lê neste trecho do referido manifesto (citado em Araujo, 2013):

O campo de trabalho da psicologia experimental tem se expandido de tal forma com o avanço altamente gratificante desta ciência, que ela há muito tempo é reconhecida como uma disciplina autônoma, cujo exercício demanda toda a energia de um pesquisador. Entretanto, não foram criadas para ela cadeiras independentes. Ao invés disso, cadeiras de filosofia têm sido repetidamente ocupadas por homens, cuja atividade é dedicada em grande parte ou exclusivamente à investigação experimental da vida mental. Na verdade, isso é compreensível quando se olha retrospectivamente para o início desta ciência, e era também provavelmente inevitável que ambas as disciplinas fossem representadas ao mesmo tempo por um único pesquisador. O desenvolvimento progressivo da psicologia experimental, contudo, gerou desconforto para todos os envolvidos. Sobretudo à filosofia, pela qual o interesse dos jovens estudantes está constantemente crescendo, é causado um dano sensível através da retirada das cadeiras a ela dedicadas. (...)

Dito tudo isso, os signatários consideram como sua obrigação apontar para as faculdades de filosofia e também para as autoridades educacionais as desvantagens decorrentes dessa situação para o estudo da filosofia e da psicologia. Em nome do interesse comum de ambas as ciências, deve-se atentar cuidadosamente para que a filosofia preserve seu lugar na vida acadêmica. Assim, a psicologia experimental deveria ser futuramente auxiliada apenas através da criação de cadeiras próprias; e em todos os lugares onde as velhas cadeiras de filosofia foram ocupadas por representantes da psicologia experimental, deve-se providenciar a criação de novas cadeiras filosóficas. (Araujo, 2013, p. 304)

Como se pode compreender, há um misto de preocupações em relação tanto à própria “sobrevivência” da filosofia, enquanto a um campo de estudo e de pesquisas autônomo, mas também uma preocupação em relação ao crescimento da psicologia por sobre as vagas destinadas aos filósofos. Assim, nas entrelinhas do manifesto, e



diante dos diversos filósofos que já haviam escrito contra o psicologismo, como Husserl, Dilthey, Frege, etc, estava lançada uma batalha não apenas institucional, mas também que possuía seus desdobramentos no campo teórico.

A luta teórica em questão, travada principalmente entre filósofos e os psicólogos experimentais, mas que possuíam também defensores entre os filósofos empiristas, trazia à tona a questão da possibilidade ou não da fundação de uma ciência do psíquico. Como a psicologia buscava, nesse momento histórico, a fundamentação de sua ciência, através da realização de experimentos, tanto de ordem “física” quanto “fisiológica”, sem uma devida preocupação com a construção teórica e epistemológica, tal “inversão” na ordem da fundamentação teórica da nova ciência comprometeu uma maior clareza da Psicologia, principalmente no que concernia a sua independência do campo filosófico. Os psicólogos experimentais, ao buscarem a fundamentar a psicologia a partir de um ponto de vista materialista e fisiológico; abriam então espaço para que contendidas de ordem teórica, lógica, epistemológicas e metodológicas ocorressem. Ao tentarem fundamentar teoricamente a Psicologia, os psicólogos experimentais atraíram críticas de filósofos que viam nesse movimento uma ameaça à Filosofia. O embate concentrava-se no ‘psicologismo’ — a tentativa de explicar a lógica por meio do empirismo psicológico —, o que levava esses estudiosos a reduzirem a filosofia a um mero fenômeno psíquico.

Digno de nota, contudo, foi a reação de Wundt à declaração dos “filósofos puros”, dado que, já com mais de 80 anos, defendia a permanência da psicologia junto à filosofia. Ele se manifestou, abertamente, contra uma psicologia totalmente experimental e desprovida de fundamentação filosófica sólida. Era contrário, igualmente, às tentativas de inserção da psicologia em outras faculdades que não na filosofia, como, por exemplo, nas tentativas de colocar de maneira mais próxima as disciplinas da medicina com a psicologia. Publicou então um artigo no qual expôs estes e outros argumentos, na tentativa de salvar o casamento entre a filosofia e a psicologia. Na opinião de Wundt, “a psicologia era ‘tanto uma parte da ciência da filosofia quanto uma *Geisteswissenschaft* empírica; e seu valor para a filosofia e as ciências empíricas especiais reside em ser o principal negociador entre elas” (Wundt, 1913).

Passaria a ocorrer então, como decorrência daquela “batalha das cátedras”, e em paralelo a ela, outra batalha de cunho teórico, e que, conforme defendemos, será o que motivará Husserl a dar início ao seu projeto filosófico, nominalmente, a Fenomenologia. A participação de Husserl de maneira alguma pode ser compreendida apenas como um caso isolado ou uma ação à qual tenha sido levado de maneira descomprometida. Ao contrário, é possível supor a íntima relação entre a filosofia de Husserl, sua Fenomenologia, a crítica ao psicologismo e o próprio surgimento da psicologia enquanto ciência. A proeminência assumida pelo filósofo neste episódio, apenas reforça nossa argumentação de que, não apenas Husserl era contrário à edificação de uma psicologia naturalista, mas que também, como ele próprio buscou defender, era favorável à criação de uma teoria sólida capaz de fundamentar outro modelo de ciência, no qual haveria um destaque significativo para a própria psicologia. Tal psicologia, por sua vez, seria erguida e desenvolvida sob os auspícios de sua nascente fenomenologia.

Considerações Finais

O presente artigo buscou examinar, sob uma perspectiva histórica e epistemológica, as relações constitutivas entre o surgimento da Psicologia como ciência autônoma e a emergência da Fenomenologia husserliana, evidenciando que tais processos não ocorreram de maneira isolada, mas em profunda interdependência institucional, teórica e filosófica. Ao longo do texto, demonstrou-se que a gênese da Psicologia moderna esteve diretamente vinculada às reformas educacionais alemãs do século XIX, especialmente ao ideal humboldtiano de *Bildung* e à reorganização das universidades, que favoreceram tanto a institucionalização do ensino psicológico quanto o desenvolvimento de práticas experimentais. Nesse cenário, a Psicologia passou gradativamente de disciplina propedêutica da filosofia para campo científico em busca de autonomia, processo que culminou na criação de laboratórios e institutos especializados e na intensificação de disputas acadêmicas por espaços institucionais e epistemológicos.

Em consonância com os objetivos citados inicialmente — investigar as conexões entre o surgimento da Psicologia e da Fenomenologia, analisar o contexto de proximidade e disputa entre filósofos e psicólogos e compreender as motivações subjacentes ao desenvolvimento da Fenomenologia como resposta crítica ao psicologismo — o artigo buscou evidenciar que a emergência fenomenológica não pode ser compreendida apenas como movimento teórico abstrato. Ao contrário, a Fenomenologia surgiu também como reação concreta às tensões acadêmicas e às transformações institucionais provocadas pela ascensão da Psicologia experimental, sobretudo no contexto das universidades alemãs e das disputas por cátedras e legitimidade científica.

A análise histórica permitiu identificar que a crítica husserliana ao psicologismo representou não apenas um posicionamento filosófico acerca dos fundamentos da lógica e do conhecimento, mas também uma tentativa de redefinir os limites e as possibilidades da relação entre filosofia e psicologia. Nesse sentido, a Fenomenologia pode ser compreendida como uma proposta mediadora que, ao mesmo tempo em que recusava a naturalização da consciência e a redução da filosofia a fenômeno empírico, mantinha aberto um espaço de diálogo com a investigação psicológica, especialmente em sua vertente descritiva e, em especial, a partir do desenvolvimento da Psicologia Fenomenológica de Husserl.

Apesar das contribuições apresentadas, este estudo possui limitações, entre as quais destacamos, em pri-



meio lugar, a concentração, majoritariamente no contexto acadêmico alemão e em um recorte histórico específico — a transição dos séculos XIX para o XX — o que restringe a compreensão de desenvolvimentos posteriores da relação entre Fenomenologia e Psicologia em outros países e tradições teóricas. Em segundo lugar, a ênfase nas disputas institucionais e epistemológicas não trouxe a atenção às discussões mais atuais, em relação às aplicações clínicas, metodológicas e contemporâneas da psicologia fenomenológica. Por fim, a análise privilegiou autores e eventos centrais, podendo ter deixado em segundo plano contribuições periféricas ou menos documentadas.

Diante disso, pesquisas futuras podem aprofundar três direções principais: (a) investigações comparativas entre diferentes tradições nacionais que dialogam com a fenomenologia e a psicologia ao longo do século XX; (b) estudos sobre os desdobramentos das relações epistemológicas entre a psicologia fenomenológica em contextos clínicos, educacionais e sociais; e (c) análises epistemológicas mais amplas sobre os impactos atuais da separação — ou reaproximação — entre filosofia e psicologia nas práticas científicas contemporâneas. Tais caminhos, acreditamos, poderão contribuir enormemente, para a ampliação e a compreensão da relação histórica entre essas disciplinas, evidenciando não apenas suas tensões originárias, mas também a relação umbilical entre a Fenomenologia de Edmund Husserl e surgimento da Psicologia enquanto ciência, e o potencial ainda inexplorado entre a fundação epistemológica que este filósofo pode prestar à ciência do psíquico.

Referências

- Araujo, S. F. (2013). O Manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentários. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 13(1). <https://doi.org/10.12957/epp.2013.7937>.
- Araujo, S. F. (2009). Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos. *Temas em Psicologia*, 17(1), 09-14.
- Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bello, A. A. (2019). *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. Trad.: José J. Queiroz. São Paulo: Ed. Paulus.
- Dilthey, W. (2008). *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*. Covilhã: Lusosofia Press.
- Ebbinghaus, H. (1908). Psychologie. In: P. Hinneberg (ed.) *Systematische Philosophie* (p. 173-247). Berlin: B. G. Teubner (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VI).
- Feest, U. (2012). Husserl's Crisis as a crisis of psychology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 43, n. 2, p. 493–503.
- Frege, G. (1972). Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic. Translated by E. W. Kluge. *Mind*. (New Series). Vol. 81, n° 323, p. 321-337
- Gundlach, H. (2012). A Psicologia como ciência e como disciplina: o caso da Alemanha. In: de Freitas Araújo, S. (Ed. e Trad.) *História e filosofia da psicologia: perspectivas contemporâneas*. Editora da UFJF.
- Gundlach, H. (2006). Psychology as science and as disciplina: the case of Germany. *Physis Revista Internazionale Di Storia Della Scienza*, 43(1-2), 61–89.
- Hatfield, G (1994). *Psychology as a natural science in the eighteenth century*. *Revue de Synthèse*, 115, 375-391).
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester 1925* (John Scanlon, trad.). Den Haag: Martinus Nijhof.
- Husserl, E. (2014). *Investigações Lógicas. Primeiro Volume: Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad.: Diogo Ferrer. (De acordo com o texto da Husserliana XVIII). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Husserl, E. (2015). *Investigações Lógicas para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Kant, I. (2008) Der Streit der Fakultäten (SF, AA 07). Trad. de Artur Morão. *O conflito das faculdades*. Covilhã: LusoSofia Press (Originalmente publicado em 1798).
- Kitchen, M. (2013). *História da Alemanha moderna de 1800 aos dias de hoje* (C. G. Duarte (trad.); 1ª Ed. São Paulo: Editora Cultrix.



- Kusch, M. (1995). Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge. In: *Philosophy and Phenomenological Research* (Vol. 57, Número 4). Rout. <https://doi.org/10.2307/2953815>
- Lessing, H.-U. (1985). 'Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner 'Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie'', *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 3: 193-232.
- Lipps, T. (1880), 'Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt'sche Logik I', *Philosophische Monatshefte*, 16:529-39.
- Neigebaur, J. F. (1835). *Die Preussische Gymnasien und höheren Bürgerschulen. Eine Zusammenstellung der Verordnungen, welche den höheren Unterricht in diesen Anstalten umfassen*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler.
- Östling J. (2020). *Humboldt's University: The History and Topically of a German Tradition*. In: Engwall, L. (Ed.) *Missions of Universities: Past, Present, Future*. Springer International Publishing AG, 2020. Higher Education Dynamics Ser, v. 55.
- Martín, J. S. *La relación de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental*. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, v. 1, p. 219-231, 2020.
- Shaffer, E. S. *Romantic Philosophy and the organization of the disciplines: the founding of the Humboldt University of Berlin*. In: Cunningham, A.; Tardine, N. (ed.). *Romanticism and the Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 38-54.
- Steiner, L. (2015). Education. In M. N. Forster & K. Gjesdal (Orgs.), *The Oxford Handbook of Germany Philosophy in the Nineteenth Century* (1st ed). Oxford University Press.
- Wolff, C. (1734). *Psychologia rationalis methodo scientifica pertracta, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae eiusque autoris cognitionem profutura proponuntur*. Frankfurt e Leipzig: Libraria Rengeriana.
- Wolff, C. (1732). *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. Frankfurt e Leipzig: Libraria Rengeriana.
- Wundt, W. (1913). *Die Psychologie im Kampf ums Dasein*, Engelmann, Leipzig.

Recebido em 12.11.2025 – Aceito em 15.02.2026



O RELATO DE EXPERIÊNCIA DO PEQUI NA ATENÇÃO ÀS PRIMEIRAS CRISES DO TIPO PSICÓTICAS

An experience report on PEQUI in the care of first psychotic-type crises

MARIANA CARDOSO PUCHIVAILO*

Un relato de experiencia del PEQUI en la atención a las primeras crisis de tipo psicótico

NATHALIA THEREZA THOMAZ**

RAFAELLA SCHMIDT VILAS BOAS***

CASSANDRA MEDEIROS SIQUEIRA****

BRENDA SANTOS VIEIRA*****

RODRIGO LUIZ TURRA*****

Resumo: O PEQUI é um grupo de atenção às primeiras crises do tipo psicóticas, cuja abordagem visa promover um cuidado democrático, centrado na pessoa, realizado de forma dialógica e que apoia a Recuperação (*Recovery*). É uma proposta adaptada às necessidades de quem procura o serviço, e oferece formas de atendimento flexíveis aos contextos encontrados. O grupo enfatiza tanto a presença da pessoa em crise quanto de sua rede de apoio no processo de cuidado, ofertando um espaço de diálogo em que as diferentes perspectivas das pessoas envolvidas possam ser acolhidas. O PEQUI tem como fundamentação teórica a fenomenologia, a psicopatologia fenomenológica e está enraizado em uma tradição de propostas dialógicas e relacionais no campo da saúde mental. Este artigo apresenta, através de um relato de experiência, a proposta do PEQUI, buscando esclarecer os fundamentos que justificam sua atuação. Para isso, são apresentados os princípios básicos do diálogo aberto e do método PHD, desvelando uma proposta dialógica enriquecida pelas contribuições da psicopatologia fenomenológica. O artigo contribui também com reflexões acerca de questões-chave da atenção à crise no contexto da saúde mental e fornece algumas alternativas e ferramentas de atuação. Espera-se através desse relato instigar reflexões acerca desse campo de atuação e contribuir para o avanço da pesquisa sobre a atenção às primeiras crises do tipo psicóticas.

Palavras-chave: Primeiras Crises; Psicose; Práticas Dialógicas; Psicopatologia Fenomenológica.

Abstract: PEQUI is a group focused on the care of first psychotic-type crises, whose approach aims to promote democratic, person-centered, dialogical care that supports Recovery. It is a proposal adapted to the needs of those seeking the service, offering flexible forms of care in response to the demands and contexts encountered. The group emphasizes the presence of the person in crises and their network in the care process, providing a dialogical space in which the diverse perspectives of those involved can be welcomed. Its theoretical foundation lies in phenomenology and phenomenological psychopathology, and it is rooted in a tradition of dialogical and relational approaches within the field of mental health. This article presents, through an experience report, the PEQUI proposal of care, seeking to clarify the foundations that guide its practice. To this end, the basic principles of Open Dialogue and the PHD method are presented, revealing a dialogical approach enriched by contributions from phenomenological psychopathology. The article also offers reflections on key issues in crisis care within the context of mental health and provides some practical alternatives and tools. Through this report, it is hoped to stimulate reflection on this field of practice and contribute to advancing research on the care of first psychotic-type crises

Keywords: First Crises; Psychosis; Dialogical Practices; Phenomenological Psychopathology.

Resumen: PEQUI es un grupo de atención a las primeras crisis de tipo psicótico, cuyo enfoque busca promover un cuidado democrático, centrado en la persona, realizado de manera dialógica y orientado a la Recuperación (*Recovery*). Se trata de una propuesta adaptada a las necesidades de quienes acuden al servicio, que ofrece formas de atención flexibles frente a las demandas y contextos encontrados. El grupo enfatiza la presencia de la persona y su red de apoyo en el proceso de cuidado, ofreciendo un espacio de diálogo en el que puedan ser acogidas las diversas perspectivas de las personas involucradas. Su fundamentación teórica se basa en la fenomenología y la psicopatología fenomenológica, y se encuentra arraigada en una tradición de enfoques dialógicos y relacionales en el campo de la salud mental. Este artículo presenta, a través de un relato de experiencia, la propuesta del PEQUI, buscando esclarecer los fundamentos que orientan su actuación. Para ello, se presentan los principios básicos del Diálogo Abierto y del método PHD, revelando un enfoque dialógico enriquecido por los aportes de la psicopatología fenomenológica. El artículo también aporta reflexiones sobre cuestiones clave de la atención a la crisis en el contexto de la salud mental y ofrece algunas alternativas y herramientas prácticas. Se espera que este relato promueva reflexiones sobre este campo de práctica y contribuya al avance de la investigación en la atención a las primeras crisis de tipo psicótico.

Palabras-clave: Primeras crisis; Psicosis; Práticas dialógicas; Psicopatología fenomenológica.

* Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo (São Paulo, Brasil) e Faculdades Pequeno Príncipe (Curitiba, Brasil). Email: puchivailomariana@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9758-7386>.

** Secretaria Municipal de Saúde de Curitiba e Fundação Estatal de Atenção à Saúde (Curitiba, Paraná, Brasil). Email: nathaliathereza.psi@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-1201-6225>.

*** FAE Centro Universitário (Curitiba, Paraná, Brasil). Email: schmidt.vilasboas@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7680-6014>.

**** Secretaria de Estado da Saúde do Paraná (Curitiba, Paraná, Brasil). Email: cassandrasiq@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5722-8274>.

***** Mestranda em Psicologia. Universidade Federal do Paraná e Defensoria Pública do Estado do Paraná (Curitiba, Paraná, Brasil). Email: brenda.bsv.vieira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-7634-1913>.

***** Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Paraná, Brasil). Email: rodrigolt3@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-6706-4487>.



Introdução

O PEQUI é um grupo de pesquisa e de cuidado às pessoas que experienciam as primeiras crises do tipo psicóticas. Situado na cidade de Curitiba/Paraná – Brasil, funciona como projeto de extensão da Universidade Federal do Paraná. Além disso, é cadastrado como grupo de pesquisa na Plataforma Lattes/CNPq¹. O PEQUI é multidisciplinar e formado por alunos de graduação, pós-graduandos, pós-graduados e profissionais voluntários de diferentes áreas, como psicologia, psiquiatria, enfermagem e serviço social.

A inspiração para seu nome veio da fruta pequi (*Caryocar brasiliense*), típica do cerrado brasileiro, originada de uma árvore muito resistente ao tempo quente e seco. A escolha é uma homenagem às pessoas em primeiras crises, seus familiares e sua rede de apoio, em suas possibilidades de resistência frente às intempéries da vida. Além disso, o pequi exige uma forma específica de preparo e cuidado ao ser consumido, assim como a atenção às primeiras crises do tipo psicóticas, que também requer um olhar cuidadoso e particularizado.

O PEQUI desenvolve sua atuação em três esferas²: serviço de atendimento à comunidade, pesquisa e formação. Enquanto serviço de atendimento, oferece apoio às pessoas que estão experienciando, pelas primeiras vezes, crises do tipo psicóticas. Considera-se da primeira à quinta experiência de crise, porém, essa circunscrição também pode ser adaptada para acolher outros casos, dependendo das circunstâncias. O PEQUI se propõe a promover o acompanhamento dessas pessoas juntamente com sua rede de apoio (família, comunidade, amigos, profissionais da saúde, outras pessoas que ofereçam apoio no contexto de suas vidas e/ou que sejam relevantes para o processo de cuidado).

No âmbito de formação, o PEQUI oferece um espaço de aprendizado para graduandos de diferentes universidades de Curitiba e profissionais voluntários que buscam se aprimorar ao desenvolverem competências e habilidades necessárias para a atuação frente às primeiras crises do tipo psicóticas. Enquanto grupo de extensão e de pesquisa, incentiva a participação de acadêmicos através de estágios curriculares, vagas de monitoria, de iniciação científica e desenvolvimento de pesquisa no contexto da pós-graduação. São também ofertados cursos breves de formação aos profissionais da rede de atenção psicossocial, como palestras e workshops em eventos científicos.

Este artigo tem como finalidade apresentar o serviço de atendimento do PEQUI através de um relato de experiência. Para isso, será descrito o histórico do grupo, seus constructos teóricos básicos, fundamentação e influências teóricas e, por fim, sua estrutura de funcionamento. Almeja-se, assim, compartilhar uma experiência de atenção às primeiras crises de tipo psicótico, e contribuir para a construção de práticas de cuidado em saúde mental democráticas, dialógicas e sensíveis às necessidades de quem as vivencia, bem como para a reflexão sobre questões-chave da atenção à crise nesse contexto.

Apesar dos avanços na oferta de cuidados em saúde mental, práticas manicomiais ainda são realizadas. Desta forma, justifica-se a apresentação do relato de experiência do grupo PEQUI, uma vez que reflexões sobre a atuação nessa área são necessárias, bem como a disseminação de práticas mais horizontais, inclusivas, participativas e que promovam equidade em contextos de alta complexidade, como são as primeiras crises do tipo psicóticas.

Histórico

O PEQUI foi fundado em 2017 pela Prof^a Dr^a Mariana Cardoso Puchivailo. Inicialmente, surgiu como uma atividade de extensão na FAE Centro Universitário. Contudo, as raízes de sua história datam de um momento anterior. O interesse pela temática das primeiras crises aconteceu a partir de uma palestra realizada durante o II Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia, em junho de 2011 na Universidade Federal do Paraná (UFPR) – Brasil. Nela o Prof^o Dr^o Ileno Izídio da Costa apresentou o GIPSI – Grupo de intervenção precoce nas primeiras crises do tipo psicóticas, da Universidade de Brasília (UnB). O grupo foi fundado por Costa em 2001 com o intuito de atender pessoas em primeiras crises do tipo psicóticas. O termo “do tipo psicótica” foi utilizado inicialmente por Costa a partir do entendimento de que a experiência do sujeito em crise pode se assemelhar à

¹ De 2016 a 2021 o grupo era intitulado: *Estudos Fenomenológicos em Primeiras Crises do Tipo Psicóticas* e desde 2022 está intitulado como *PEQUI - Grupo de Pesquisa em Psicopatologia Fenomenológica e de Intervenção em Primeiras Crises do Tipo Psicóticas*.

² A ênfase em cada esfera pode alternar, ora dando prioridade ao serviço de atendimento, ora colocando maior foco na produção científica ou formação, ainda que as três esferas sempre estejam ativas.



psicose, e não necessariamente ser diagnosticada como tal (Costa, 2017, 2013).

O interesse, então, deu-se a partir das posturas adotadas pelo grupo GIPSI frente aos sujeitos em crise e seus familiares, assim como o tratamento oferecido. Desta forma, o contato com o GIPSI fortaleceu-se e culminou em uma visita técnica em 2012, realizada durante o mestrado de Puchivailo (2014), período no qual acompanhou os atendimentos feitos pela equipe. Puchivailo ingressou no doutorado na UnB em 2014, orientada por Costa, seguindo o acompanhamento do GIPSI e realizando atendimentos em conjunto. Desse modo, ainda que o PEQUI tenha se desenhado de formas particulares e ganhado seus próprios contornos, vale ressaltar a influência que o GIPSI teve no nascimento do PEQUI.

A fundadora iniciou, em 2015, dois grupos de estudos relacionados às primeiras crises do tipo psicóticas. Um deles oferecido aos trabalhadores do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), um equipamento da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) do Sistema Único de Saúde (SUS), e outro à comunidade acadêmica. Este segundo ocorreu, durante um ano, na UFPR e migrou, em 2016, para a FAE Centro Universitário, instituição onde Puchivailo começou a lecionar. Os encontros com o CAPS aconteceram semanalmente e as discussões basearam-se em textos previamente selecionados. Este mesmo equipamento cedeu espaço de maio a dezembro de 2017, para sua pesquisa de doutorado, realizado na UnB, intitulada “Atenção às primeiras crises do tipo psicóticas: uma experiência em um CAPS III de Curitiba” (Puchivailo, 2021).

Nesse mesmo ano, o PEQUI iniciou seu projeto enquanto grupo de extensão, passando a oferecer atenção em saúde mental para a comunidade na clínica escola de psicologia da FAE. Ofertaram-se através do projeto grupos de estudos, workshops e foram organizados eventos científicos. Dentre eles destaca-se, o evento realizado em 2019 que contou com a presença de Jakko Seikkula, um dos desenvolvedores do modelo de cuidado chamado Diálogo Aberto.

Ademais, o PEQUI também se tornou um grupo de pesquisa cadastrado no CNPq desde 2016, desenvolvendo pesquisa e produções científicas publicadas e apresentadas em eventos regionais, nacionais e internacionais. Em 2022 e 2023 o PEQUI participou do Projeto PET-Saúde (10ª edição do Programa de Educação pelo Trabalho para a Saúde: PET-Saúde Gestão e Assistência vinculado ao Ministério da Saúde), durante esse período viabilizou atendimentos no município de Piraquara (Paraná), cursos de formação e palestras para os profissionais da rede de atenção psicossocial da cidade.

Desde o segundo semestre de 2023, o PEQUI está alocado na UFPR como um grupo de extensão do departamento de psicologia. É coordenado por Puchivailo em parceria com o Profº Drº Adriano Furtado Holanda, atua na clínica escola da universidade, e conta atualmente, em 2026, com a participação voluntária de 19 pessoas.

Definições dos Construtos Básicos e Fundamentos

A atuação clínica é definida por suas compreensões acerca do entendimento de pessoa, a noção de saúde e doença, o público a quem se destina e a forma como concebe seu próprio papel dentro da relação de cuidado. Nesse sentido, pretende-se a partir de agora evidenciar a fundamentação teórica do PEQUI.

A base teórica primordial do grupo é a Fenomenologia e a Psicopatologia Fenomenológica. A primeira é utilizada como embasamento conceitual no que tange às concepções da fenomenologia filosófica, em especial quanto às estruturas da subjetividade, tais como temporalidade, espacialidade, corporeidade e intersubjetividade, enquanto um apoio para a compreensão do mundo vivido (Køster & Fernandez, 2023).

A partir da fundamentação fenomenológica, compreende-se o ser-pessoa como um agente autoconstituído no fluxo das suas vivências, que possui características individuais e formas singulares de experienciar a vida (Husserl, 1989/1976). Sua construção se dá ao longo do tempo e é marcada pela alteridade, atravessada por todas as diferenças e transformações provenientes do encontro com outros sujeitos e com os aspectos involuntários da vida, que continuamente deslocam e reconfiguram o ser-pessoa. Nesse processo, o ser-pessoa tece sentidos e narrativas sobre suas experiências de uma forma única, e define valores e visões particulares sobre a vida (Ricoeur, 1991). Concomitantemente, relaciona-se com outros sujeitos através de seu corpo, enquanto um self-encarnado no mundo (Merleau-Ponty 1999; Fuchs, 2007). Nesse sentido, entrelaça-se interpessoalmente com outros humanos, partilhando uma unidade geral objetiva (mundo), constituída intersubjetivamente (Husserl, 1989/1976), enquanto uma comunidade intersubjetiva (Heinämaa, 2007). Portanto, as experiências subjetivas e suas alterações são compreendidas no espaço compartilhado, não de forma isolada e individualizada.

O uso da fenomenologia aplicada à psicopatologia possibilita críticas em relação à ênfase dada nos sintomas e sua significância nosográfica. O foco da psicopatologia fenomenológica está na compreensão das características subjetivas essenciais das experiências vividas em fenômenos psicopatológicos, que são relacionais, materializam-se e se tornam significativas no contexto histórico de vida da pessoa (Messas et al,



2023).

Segundo Messas et al (2023), a fenomenologia tem um duplo papel em suas contribuições ao campo da saúde mental: o primeiro, centrado em uma ciência que estuda os fenômenos psicopatológicos, o segundo, focado na construção do cuidado atento às singularidades e aos valores das pessoas. A psicopatologia fenomenológica é uma ciência que auxilia na compreensão das experiências psicopatológicas, e as considera parte integrante da condição humana. Todos somos vulneráveis a questões próprias da condição humana, que podem gerar experiências de sofrimento ou de “adoecimento”³ (Fuchs, 2023), ambas intimamente ligadas a contextos históricos e culturais que as delinham.

Compreende-se que a constituição da noção de saúde e doença é histórica, contextualizada culturalmente, assim como também é atravessada pela experiência individual - que define se a experiência é vivenciada como saúde ou doença. Crise é aqui entendida enquanto uma experiência de modificação de um estado precedente, em que as referências anteriormente válidas perdem seu significado ou não podem mais ser levadas adiante (Blankenburg, 2018/1981). Essa ruptura pode ser sentida como risco, como possível perda de um estado anterior de relativa estabilidade; ou como abertura para um novo estado. Blankenburg (2018/1981), ao discutir o conceito de crise, enfatiza a dialética entre o “não mais” e o “ainda não”. Ou seja, a fenda que antecipa o risco e o fracasso, pode potencialmente também gerar novidade, criação, diferença e inovação. Desta forma, o autor aponta que no fenômeno da crise não há apenas uma ruptura ameaçadora, mas também um momento de hiato frente a outras possibilidades de continuidade do desenvolvimento histórico.

O PEQUI optou pelo termo “primeiras crises do tipo psicóticas”, inspirada por Costa (2017), para incluir no processo de acolhimento diferentes experiências, sem a necessidade de uma definição prematura sobre o tipo de crise a que se refere. A expressão “do tipo psicótica” abre a possibilidade de entendimento sobre como a experiência é vivida, e simultaneamente circunscreve-a em algumas especificidades.

Embora o grupo acolha pessoas com diferentes vivências, até o momento o acompanhamento se concentra em experiências psicóticas. A descrição “psicóticas” reporta-se às alterações das experiências de self e de mundo, especificamente, de formas de fragmentação⁴ self-mundo. Tais fragmentações, nas primeiras crises do tipo psicóticas, dizem respeito às transformações das relações habituais da estrutura da consciência com o mundo⁵ que não conseguem atingir um novo equilíbrio. Fato que suscita a perda do sentido na linha de compreensibilidade biográfica e afeta a coerência entre o que é vivido e o mundo compartilhado. Ou seja, a experiência de mundo se dá de forma alterada (em relação à própria experiência do sujeito), o que pode comprometer a integridade do sentido compartilhado dado na relação interpessoal, desconectando a pessoa da totalidade existencial (Messas, 2013; 2021).

Estas fragmentações ocorrem em diferentes situações e em distintas formas de experienciar o mundo, enquanto mundo vivido. Entende-se por mundo vivido, a realidade tal como ela aparece e é evidente na perspectiva de uma pessoa. Os fenômenos experienciados na relação sujeito-mundo são organizados em uma *gestalt* coerente, possuindo formas específicas de experiências de self, corpo, tempo, espaço e intersubjetividade (Stanghellini et al, 2019). O PEQUI também acolhe situações transitórias em que a fragmentação está contida à contextos momentâneos de resignificação, não necessariamente ligados a uma forma de mundo vivido mais duradoura.

Justifica-se a importância de direcionar a atenção para essas experiências visto que pessoas em primeiras crises psicóticas são, comumente, medicadas de forma exagerada, cerca de 30 vezes mais que o necessário e mais encaminhadas à internação psiquiátrica (McGorry, 2015). Muitas vezes, essas ações se dão por razão da dificuldade de manejo dos profissionais de saúde nos momentos agudos das crises, ou pela dificuldade de sua rede social oferecer suporte durante esse período (Zeferino et al, 2016).

Enfatiza-se também a importância de um cuidado que leve em consideração algumas especificidades desse tipo de crise. Experiências psicóticas são frequentemente recebidas com incompreensão. Um dos motivos é por se caracterizarem enquanto uma profunda alteração na forma de experienciar o mundo, por vezes são difíceis até mesmo de serem narradas pelos próprios sujeitos. Culturalmente, de modo geral, não há incentivo para a compreensão do que está sendo vivido; pelo contrário, ainda persistem preconceitos em relação a essas experiências, vistas, historicamente, como formas de “desrazão” (Pelbart, 1989). Com isso, a conexão dialógica se perde tanto no sentido pessoa-sociedade, quanto sociedade-pessoa, reforçando o estigma e o distanciamento

³ A palavra adoecimento aqui é utilizada entre aspas como uma forma de demonstrar a importante diferenciação dessa experiência para com a da doença física, que remete a palavra. Doença é compreendida pelo grupo enquanto uma experiência de limitação ou restrição existencial significativa ao sujeito.

⁴ Segundo Messas (2021), a integridade refere-se a qualquer manifestação fenomenal que oferece a totalidade do seu conteúdo ou do objeto com o qual se relaciona, tanto no pólo do eu como no pólo do mundo. A integridade viabiliza um eu coeso e um mundo coeso, ou seja, experiência de plenitude de significado que se relaciona com um todo, em oposição a partes fragmentadas e desconectadas.

⁵ A ideia transformação aqui refere-se a experiência anterior que se demonstra possuindo conexões de compreensibilidade na relação self-mundo. (Messas, 2013)



(Galbusera et al, 2021).

Esse cenário é potencialmente capaz de torná-las mais vulneráveis na tentativa de compreensão de sua experiência ou mesmo na busca por ajuda da comunidade e de profissionais de saúde. Por vezes, o resultado disto é a procura de cuidado apenas nos períodos agudos, bem como, o não compartilhamento das experiências vivenciadas. Nesse sentido, o PEQUI também desenvolve iniciativas de diálogo e conscientização social que, como apontam Thoma e Fuchs (2018) constituem importantes recursos para a transformação da opinião pública e a redução dessa “distância social”.

O Delineamento da Proposta do Grupo PEQUI

O grupo PEQUI se constitui enquanto uma proposta de atenção à saúde mental na qual se enfatiza a importância do diálogo como eixo central do cuidado. Em situações de crise, os indivíduos frequentemente têm sua voz negligenciada ou subjugada, permanecendo em segundo plano na nomeação da experiência vivida e no planejamento do tratamento. O PEQUI parte da compreensão de que a participação ativa da pessoa nesse processo é fundamental.

Reconhece-se que a alteração da experiência de mundo é moldada não apenas pelas mudanças estruturais da consciência, mas sobretudo pelo sentido que o sujeito atribui à sua vivência. Para tanto, requer a contribuição da pessoa enquanto especialista por experiência (*expert by experience*). A pessoa é especialista por experiência no sentido de que possui um saber de suma importância: o conhecimento derivado de sua própria experiência; em contraste com o conhecimento formal de profissionais de saúde (*experts by training*). Em modelos contemporâneos de cuidado em saúde, a voz dos especialistas por experiência tem peso equivalente à de clínicos e pesquisadores, sendo fundamental para orientar decisões de tratamento, intervenções terapêuticas e políticas de saúde mental centradas na pessoa - inclusivas e sensíveis ao significado que cada indivíduo atribui à própria experiência. (Messas et al, 2023; Fulford et al., 2012).

O aspecto democrático dessa proposta em saúde mental reside na recusa de um modelo hierárquico “de cima para baixo”, no qual decisões e interpretações são determinadas exclusivamente por profissionais especialistas. Em contrapartida, a proposta do PEQUI valoriza um processo dialógico no qual as diferentes perspectivas têm peso equivalente.

A postura do PEQUI, centrada na participação ativa da pessoa em situação de primeira crise psicótica, na valorização do diálogo e na co-construção de sentidos acerca da experiência, converge com os princípios da reforma psiquiátrica brasileira (Vasconcelos, 2010; Rodrigues & Silva, 2021; Rudnick, 2012). Esta, por sua vez, fundamentada nas ideias de Franco Basaglia, criticou a psiquiatria clássica por tratar o sujeito como corpo objeto e por reforçar estigmas de segregação e irreversibilidade, desse modo, defendeu que a atenção à saúde mental deveria priorizar a compreensão da pessoa e de sua experiência (Amarante, 1994; Basaglia, 2005; Puchivailo, Silva & Holanda, 2013).

As práticas do PEQUI têm como foco a pessoa e se delineiam a partir de seus valores. Com base no enquadramento fenomenológico, entende-se que valores são atitudes que regulam a doação de significado que constituem a relação sujeito-mundo, e que norteiam as ações significativas da pessoa (Messas et al, 2023; Stanghellini, 2017). Desta forma, compreender os valores de uma pessoa é de fundamental importância para entender sua maneira de interpretar a própria experiência de mundo e de si, como também, sua forma de estar no mundo, e as ações que realiza (Stanghellini, 2017).

A prática baseada em valores guia a perspectiva da Recuperação utilizada pelo PEQUI, e sustenta o cuidado à saúde mental centrado na pessoa (Messas et al., 2023). A Recuperação tem sido definida, de um modo geral, não apenas pela busca da redução ou cessação de sintomas quando diante de uma crise e de experiência psicopatológica, mas especialmente pela restauração da sensação de bem-estar e qualidade de vida. Aspectos estes definidos a partir dos valores da pessoa em questão, da experiência subjetiva de melhora, de auto-gestão, de vida com propósito e senso de pertencimento a comunidade (Rudnick, 2012; Schmolke, Amering & Svettoni, 2016). É importante enfatizar que determinantes sociais da saúde, incluindo acesso a cuidados de saúde de qualidade, e a outras formas de inclusão social são fatores que têm um impacto significativo na noção de bem-estar e na Recuperação da saúde mental (Rudnick, 2012).

Entende-se que a forma como será experienciada a crise depende, não só da alteração estrutural de sua experiência de mundo e construção de sentido do sujeito, mas também, das interpretações presentes em seu meio, e das formas como tanto o sujeito quanto seu entorno se relacionam com a experiência que está sendo vivida. Nesse contexto, o aspecto relacional e a co-construção de sentido da experiência das primeiras crises do tipo psicóticas tornam-se elementos essenciais para um cuidado integral e ético à saúde mental.

O PEQUI se propõe a construir espaços privilegiados de diálogo, sustentados por uma facilitação ao longo de todo o processo. Inspirado em práticas como o Diálogo Aberto (DA), o PEQUI promove encontros nos quais usuários de serviços, profissionais e familiares participam de uma conversação aberta, facilitada pela equipe,



com o objetivo de estabelecer igualdade nas condições de fala e escuta.

O DA é uma proposta de atuação em saúde mental orientada comunitariamente, que se iniciou na Finlândia a partir da década de 60 com o "*Need-Adapted Treatment*" (Tratamento adaptado às necessidades). Este formato desenvolve uma proposta de atuação que inclui a pessoa e sua rede de apoio - equipes de saúde, familiares e outros membros significativos em sua vida - em um encontro que visa construir, conjuntamente, um ambiente favorável ao diálogo (Seikkula et al., 2006)⁶.

Nos encontros propostos pelo PEQUI, busca-se garantir que todas as vozes sejam ouvidas e consideradas, sem exclusividade do conhecimento especializado ou monopólio de poder interpretativo. São ações sensíveis às diferenças étnicas, culturais e individuais; e, especialmente, orientadas para a autonomia da pessoa (Mezzich et al., 2016). As diferentes experiências, narrativas e formas de expressão são tomadas como igualmente relevantes para a compreensão da situação e para a construção de respostas possíveis. O intuito é que os participantes se sintam ouvidos, considerados e confortáveis para comunicar sua experiência, assim, torna-se possível realizar uma atenção de forma colaborativa, e que utiliza criatividade e diferentes recursos disponíveis para o enfrentamento da crise (Von Peter et al., 2021)

A proposta dialógica ofertada pelo PEQUI visa romper com a estrutura individualizante de abordagens tradicionais da saúde mental. A abertura desse campo dialógico permite a ampliação de perspectivas, favorece novas compreensões e possibilidades de ação diante da experiência de crise, de modo que o cuidado em saúde mental passa a ser produzido de forma coletiva. Uma vez que a compreensão acerca da situação vivida é realizada de forma conjunta, a responsabilidade nas emergências e a tomadas de decisão dentro de planos de ação também é distribuída em "vários ombros".

Em oposição à imposição de respostas predefinidas, indiferenciadas e homogêneas, as decisões são compartilhadas e respeitam as singularidades de cada pessoa e de seus contextos (Messas et al., 2023; Rudnick, 2012). Há uma ênfase na promoção da auto-determinação do sujeito - também atuante nas escolhas acerca de sua terapêutica, inclusive medicamentosa - se valendo tanto das evidências científicas; como das narrativas e significados sobre saúde, doença e tratamento de cada indivíduo (Jakovljevic, Abou-Saleh, 2016).⁷ Leva-se em consideração que uma mesma pessoa é constituída por várias perspectivas e posicionamentos, que podem tanto apontar para uma mesma direção, quanto serem conflitantes entre si. Da mesma forma acontece no encontro com outras pessoas: pode haver divergências de posições. O encontro dialógico, então, busca garantir espaço para que cada pessoa tenha sua perspectiva ouvida e que todos possam compor os processos de construção de sentido. A isso dá-se o nome de polifonia (Seikkula, 2008). Trata-se da construção de um projeto compartilhado que envolve uma compreensão recíproca; esta, entendida enquanto coexistência de perspectivas singulares e diversificadas, que não visam como objetivo primário o consenso (Stanghellini, 2017).⁸

O conceito de polifonia, utilizado pelo Diálogo Aberto, tem referência em Bakhtin (1984/1929), que o emprega por analogia com a polifonia musical, na qual diferentes linhas melódicas coexistem simultaneamente sem serem subordinadas a uma voz dominante. Nos encontros do Diálogo Aberto, esse conceito se traduz na convivência de múltiplos pontos de vista, valores e interpretações do mundo em diálogo (Seikkula, 2008). Nenhuma dessas vozes é considerada superior ou como interpretação final da realidade; ao contrário, o sentido emerge justamente do encontro e da tensão entre essas diferentes vozes.

Galbusera (2022) propõe que a centralidade da pessoa na atenção à saúde mental deve ser ampliada para uma perspectiva interpessoalmente-centrada e dialógica, pois a pessoa se expressa de forma sempre interpessoal e relacional. Ou seja, a partir de um enquadramento fenomenológico entende-se que a pessoa expressa-se imediatamente, de forma pré-reflexiva e corporal, por meio de uma postura que molda automaticamente o espaço interpessoal. De tal forma que a ação terapêutica só pode ser plenamente compreendida na interação, de forma interpessoal, de mútua influência e ressonância. Dispondo das reflexões de Galbusera et al (2022)

⁶ Desde o seu surgimento, o DA foi pesquisado através de estudos de coorte com diferentes tempos de seguimento (Lehtinen et al., 2000; Seikkula et al., 2006; Seikkula et al., 2011; Bergström et al., 2018). Bergström et al. (2018) reuniu dados de aproximadamente dezenove anos de pesquisa e avaliou os resultados do DA no tratamento às primeiras crises do tipo psicóticas. Nesse estudo, de caráter longitudinal não-randomizado, os resultados mostraram que a quantidade de admissões hospitalares, o número de dias de internação, a duração de subsídios financeiros e o uso de medicação neuroléptica foram significativamente inferiores no tratamento com a abordagem do DA quando comparado ao grupo controle. Devido ao caráter observacional da análise de Bergström et al. (2018) não é possível criar uma relação direta entre os elementos utilizados no DA e os resultados apresentados, mas estes sugerem que a proposta é uma alternativa interessante no fortalecimento do agenciamento e autonomia da pessoa no centro de preocupação e de sua rede. Através de seus princípios, o DA tem se mostrado uma abordagem compatível com as premissas contemporâneas de cuidado em saúde mental pautada nos direitos humanos e orientado à Recuperação, pois ele incorpora uma visão contextual e relacional das crises, assim como incentiva o apoio mútuo (Von Peter et al., 2019).

⁷ A compreensão adotada pelo PEQUI é a de que a expansão de psicofármacos nas últimas décadas trouxe tanto oportunidades como novas problemáticas para o campo da saúde mental. Preocupações éticas e epistêmicas sobre neurocentrismo ocupam lugar importante nas discussões do grupo, que considera a complexidade e heterogeneidade de apresentação dos transtornos mentais e sua íntima associação com condições psicossociais.

⁸ É importante reconhecer a complexidade das práticas baseadas em valores, já que reverberam no uso dos valores éticos que norteiam ações em saúde, tais como "beneficência" e "autonomia", que irão variar de acordo com cada situação, para cada pessoa, dependentes do contexto social sob o qual se ergue. Reafirma-se, ainda, a diversidade de significados presentes em qualquer processo comunicativo, até mesmo em contexto de valores compartilhados (Fulford et al., 2012).



considera-se a atuação no PEQUI enquanto uma abordagem *interpessoalmente-centrada e dialógica* (*Inter-Person-Centered and Dialogical*).

É uma prática *sobre a pessoa*, ou seja, preocupa-se em compreender a pessoa como um todo, em suas formas particulares de experienciar o mundo, historicidade, e contexto social-comunitário; *para a pessoa*, delineada a partir das necessidades e valores dela; *com a pessoa*, realizada com seu protagonismo nas tomadas de decisão; *pela pessoa*, praticada por pessoas, enfatizando uma atuação não neutra, em que especialistas por formação estão presentes enquanto pessoas (Mezzich et al, 2016); assim como também, uma proposta interpessoal que visa envolver a comunidade (Galbusera et al, 2021).

Operacionalização da Proposta

O PEQUI traduz seus princípios e fundamentos teóricos em práticas concretas por meio da criação de espaços privilegiados para o diálogo, nos quais a abordagem interpessoalmente-centrada e dialógica se manifesta efetivamente, promovendo a co-construção de sentido, a ampliação de perspectivas e a responsabilidade compartilhada pelo cuidado.

Os princípios e fundamentos teóricos atravessam as diferentes práticas propostas pelo PEQUI que se flexibilizam a partir das necessidades de cada pessoa, família e comunidade. Destacam-se, desse modo, a espontaneidade, a imprevisibilidade e a singularidade de cada prática proposta e aqui relatada.

Os encontros em rede constituem a principal estratégia operacional do PEQUI. Tratam-se de encontros realizados com a pessoa em crise, sua família ou rede de apoio próximo, ou seja, adaptado às relações mais significativas em sua vida, sejam estas as familiares ou de outra natureza. Estas podem incluir também profissionais ou outros atores relevantes no processo de atenção. Os encontros em rede estão fundamentalmente baseados na estrutura prática do DA⁹, que no PEQUI é adaptada ao contexto do grupo.

A procura pelo serviço do PEQUI pode ser realizada pela própria pessoa, por sua rede significativa ou por outros membros de sua comunidade. O serviço pode ser solicitado por quatro vias: e-mail, redes sociais do grupo, pela clínica-escola vinculada ao projeto ou diretamente com os voluntários. Almeja-se que dentro de 24 horas a equipe entre em contato com quem solicitou ajuda e agende o primeiro encontro.¹⁰ A resposta imediata visa prevenir hospitalizações desnecessárias, decisões pouco refletidas ou mesmo impostas à pessoa em crise, e pretende aumentar a sensação de segurança dos envolvidos (Seikkula et al., 2019). Quando não é possível realizar imediatamente um encontro em rede, são realizados acolhimentos individuais iniciais.

Para cada solicitação de atendimento formam-se duplas ou trios para realizar o acompanhamento. Nos encontros, a presença de mais de um terapeuta facilita a dinâmica de interação com o grupo, e possibilita o compartilhamento da experiência entre membros da equipe, o que amplifica o potencial da multiplicidade de pontos de vista e das vinculações entre os participantes.

No primeiro contato, acolhe-se a demanda apresentada e convidam-se as pessoas consideradas importantes para o estabelecimento de um diálogo sobre a situação percebida como de crise, prioritariamente escolhidos pela própria pessoa considerada em crise, mas eventualmente por sua rede de apoio, para um encontro presencial ou online. O local escolhido para a realização do primeiro encontro, quando presencial, varia entre a clínica-escola da universidade a que o PEQUI está vinculado, o espaço domiciliar, clínicas privadas (caso a pessoa no centro de atenção esteja internada), ou em algum equipamento da RAPS de Curitiba e região metropolitana. Na impossibilidade de reunir todas as pessoas presencialmente, alternativas são pensadas, e um exemplo disso é a utilização de videochamadas.

Os primeiros encontros são de suma importância para o processo de cuidado em primeiras crises do tipo psicóticas. Isso porque é comum que esses momentos provoquem sentimentos de incompreensão sobre o que é experienciado, incerteza sobre como agir frente a situação, e receio sobre as possibilidades de risco. Diante de tal cenário, as ações mais comuns são as de terceirização do cuidado e contenção das expressões da crise, de tal forma que buscar garantir uma sensação de segurança se torna fundamental (Zeferino et al, 2016). O foco primordial imediato não é o cessar da crise, mas sim compreender como cada indivíduo a experiência, a fim de criar um espaço que permita tolerância às incertezas típicas da situação de crise. Assim como, sentir-se apoiado durante momentos de vulnerabilidade, sofrimento ou instabilidade.

Para incentivar a participação de todos os presentes, os encontros são iniciados com perguntas abertas, como por exemplo “como cada um gostaria de usar esse encontro?” (Olson et al., 2014, p.10). A partir da resposta

⁹ Incluem-se os sete princípios mencionados e alguns elementos que caracterizam o estilo terapêutico e interativo do DA durante as reuniões: a utilização de dois ou mais terapeutas, participação da família, uso de perguntas abertas, engajamento em escuta responsiva e afinação a respostas não verbais, incentivar diferentes perspectivas, buscar utilizar as palavras escolhidas pela pessoa para falar de sua experiência, ênfase na compreensão das histórias e construções de sentido, e o uso de reflexões (Olson et al., 2014).

¹⁰ O PEQUI procura contatar quem o solicita o mais breve possível, no entanto isso pode extrapolar 24 horas, visto que dependendo da porta de entrada da solicitação de ajuda, o repasse ao grupo pode demorar um pouco mais. A brevidade de marcação do primeiro encontro também depende do arranjo de horários entre a rede envolvida e a equipe.



de cada integrante, o grupo elege uma temática para o encontro em questão. O processo colaborativo, quando exercido desde o início, torna-se aos poucos um hábito que costuma se repetir nos próximos encontros. Além disso, também abre espaço para o compartilhamento de experiências de todos acerca de seus sentimentos, sofrimentos, preocupações, alegrias, histórias de vida, ou recursos de enfrentamento; assim como, amplia o foco para além da pessoa em crise. Ressalta-se que a compreensão da experiência da crise não se restringe apenas à pessoa em crise, mas também a experiência de crise para sua família, sua rede de apoio e comunidade.

Prima-se que o acompanhamento seja contínuo, ou seja, visa-se garantir uma estabilidade da equipe que acompanha cada grupo, sem que haja rotatividade de diferentes terapeutas¹¹. Entende-se que a experiência de estabilidade de forma geral pode auxiliar a sensação de segurança da pessoa e sua rede, diante de situações de pouca estabilidade que possam estar vivendo.

Essa estabilidade, sensação de apoio e de segurança também é provido pelo uso de meio de comunicação para além dos encontros presenciais. Um dos exemplos é a criação de um grupo de *Whatsapp*. Usualmente, a partir do primeiro encontro, cria-se um grupo com o núcleo que está sendo acompanhado e a equipe vinculada. Justifica-se tal uso por ser uma ferramenta de comunicação muito utilizada no contexto cultural em questão e que facilita a interação rápida entre a rede, independentemente da localização geográfica de seus integrantes. Observou-se que os grupos contribuíram para criação de sistemas comunicativos mais horizontais, que funcionassem para além das reuniões. Neles são compartilhados experiências, preocupações ou pedidos de ajuda, e todas as pessoas envolvidas no processo têm acesso ao que está acontecendo. O movimento de participação percebido é, usualmente, uma reação coletiva de distribuição de responsabilidade frente aos acontecimentos. É um recurso de apoio às reuniões em rede, já que a equipe evita concentrar suas ações pelo *WhatsApp*, por entender que nas reuniões o diálogo é facilitado de modo mais efetivo. Desta forma, diante de alguma demanda que surja no grupo, realiza-se o convite para uma reunião.

A frequência dos encontros é variável e é determinada a partir da necessidade de cada momento. Momentos com mais riscos - funcionais, físicos, emocionais e psicológicos - por exemplo, ou de sensação de insegurança frente a situação vivida, podem demandar maior frequência de encontros. Vale ressaltar que essa decisão é, também, definida coletivamente.

Em relação a atuação da equipe nos encontros, assegura-se o protagonismo da pessoa e sua rede e dá-se ênfase em suas construções de sentido. Para tal utilizam-se perguntas abertas, engajamento em uma escuta responsiva que demonstre interesse e validação, afinação a respostas não verbais, incentivo a diferentes perspectivas, assim como a utilização das palavras escolhidas pela pessoa para falar de sua experiência. Além disso, enfatiza-se o interesse pela compreensão das narrativas, não apenas de sintomas ou outras formas de generalização da experiência. Almeja-se compreender a singularidade de cada vivência compartilhada.

Para destacar tais aspectos também são utilizadas as Reflexões - conversações entre os facilitadores presentes, realizadas durante a reunião de forma transparente, com o objetivo de reconhecer e refletir as experiências compartilhadas. Da mesma forma, nas Reflexões são expressas perspectivas e preocupações da equipe - que também é considerada parte da polifonia oportunizada pelo encontro dialógico. Após a Reflexão, o grupo comenta sobre o que ouviu, como se sentiu, ideias e pontos de vista, dando continuidade ao processo dialógico (Seikkula & Arnkil, 2006). É preciso que a equipe realize tal Reflexão de forma habilidosa e respeitosa, especialmente acerca de assuntos desafiadores ou delicados (Putman, 2022). Compreendendo-a não como um exercício interpretativo, mas como um recurso voltado à facilitação do diálogo, ao reconhecimento e acolhimento das experiências compartilhadas e à participação, também, de sua própria perspectiva enquanto profissionais de saúde, em direção a um cuidado integral e polifônico.

Possui igual importância a psicoterapia individual, realizada pelos psicólogos da equipe, que oportunizam a livre expressão e construção da compreensão acerca dos modos de experienciar a si mesmo e ao mundo. Entende-se que o encontro psicoterapêutico visa facilitar o entendimento do vivido, o contato com a alteridade, criações dialógicas e novas construções de sentido (Stanghellini, 2019). Segundo Galbusera et al (2021), a própria relação com o psicoterapeuta tem potencial de abertura para novas experiências e possibilidades existenciais. Através dessa relação disponibiliza-se um espaço dialógico, autêntico, sem julgamentos, engajado no reconhecimento e validação da pessoa, bem como, adaptado a ela.

Galbusera et al (2021) afirma, ainda, que a postura dialógica contribui para rebalancear as dimensões da individualidade e das relações sociais da pessoa, cujos limites podem estar "borrados" em situações de crises psicóticas. Isso se dá por este tipo de relação oferecer uma clara delimitação entre o eu e o outro. Já que, através da postura de abertura, a pessoa ocupa o encontro ativamente; e a partir da autenticidade, o terapeuta apresenta-se como indivíduo separado em sua singularidade. Diante disso, é, então, um ambiente de sociabilidade, trocas e encontros adaptados às necessidades e limites dos sujeitos.

Compreendendo a singularidade das demandas, e com o intuito de ampliar as possibilidades de cuidado,

¹¹ O PEQUI busca tentar garantir o máximo de estabilidade da equipe vinculada à rede, no entanto, tendo em conta que os profissionais e estudantes são voluntários, o grupo possui uma rotatividade de integrantes. Enquanto medida para minimizar os efeitos disso, busca-se pelo menos um terapeuta presente continuamente no caso, e a transição entre a saída e entrada de novos terapeutas também é tratada com cuidado junto à rede.



existem outras terapêuticas que são disponibilizadas pelo PEQUI, como: Yoga, Terapia Ocupacional, Musicoterapia, Acompanhamento terapêutico, Acupuntura e Grupo de convivência. A oferta de tais atividades variam de acordo com a necessidade do público atendido, como também, as características e potenciais dos integrantes do PEQUI.

Objetiva-se através desses diferentes espaços e estratégias, criar “nichos de hospitalidade” que permitam o estabelecimento de relações dialógicas. Por nicho entende-se uma parte do espaço social no qual sente-se mais enfaticamente a ressonância com o mundo e com os outros. Tais espaços auxiliam o desenvolvimento da individualidade, a experiência de agência (*agency*) e a sintonização com o mundo e os outros (Thoma & Fuchs, 2018).

Através das práticas dialógicas é possível auxiliar o restabelecimento do diálogo com a alteridade, entendida como a presença da diferença, aquilo que não se reduz ao eu e que constitui um ponto de tensão e abertura na experiência do sujeito. Esse diálogo se dá tanto em relação aos aspectos involuntários e imprevisíveis que emergem na própria experiência quanto às relações com a comunidade e o mundo social que a cerca. Entrar em diálogo com a alteridade possibilita novos sentidos e compreensões, abrindo espaço para construções alternativas da experiência e ampliando as possibilidades de ação frente às primeiras crises do tipo psicóticas. (Stanghellini, 2017, 2019)

Nas primeiras crises do tipo psicóticas, a experiência de si e do mundo se altera profundamente, gerando uma ruptura no diálogo com a alteridade que se manifesta em diversas experiências vividas, como a percepção do próprio corpo, de si mesmo, dos outros ou do mundo como um todo. Não surpreende, portanto, que tais experiências sejam frequentemente pouco compreendidas, tanto pelos outros quanto pelos próprios sujeitos, e muitas vezes difíceis de serem narradas. É nesse contexto que os “nichos de hospitalidade” e o diálogo com a alteridade assumem relevância, oferecendo condições para que construções de sentido possam ser realizadas e diálogos possibilitados, restabelecendo vínculos com o mundo compartilhado, sem que haja uma imposição adaptativa ao sujeito.

A fim de facilitar esse processo, O PEQUI utiliza-se também como base de ação prática o método PHD de psicoterapia (*Phenomenology, Hermeneutics and Psychodynamics*) de Giovanni Stanghellini (2016, 2017, 2019). Através deste método objetiva-se compreender o mundo vivido (*Lebenswelt*) da pessoa. Isso acontece por meio da co-construção dialógica entre o clínico e a pessoa, sem imposição de uma forma de compreensão sobre a outra, para evitar a injustiça hermenêutica (Fricker, 2017). A experiência da pessoa é a prioridade, em suas diferentes formas de experienciar tempo, espaço, corpo, self e o outro (Stanghellini, 2016, 2017, 2019).

Busca-se também compreender o posicionamento da pessoa sobre as situações de sua vida, à construção de sentido, a sua visão de mundo e sua estrutura de valores. Considera-se¹² o contexto do mundo vivido dentro de sua história pessoal, e, através da via narrativa, possibilita restaurar a coerência e compreensibilidade frente a situação vivida (Stanghellini, 2016, 2017, 2019). As narrativas promovem elaboração de sentidos a partir da construção-desconstrução-reconstrução, fruto do encontro com a alteridade. As dimensões involuntárias da alteridade transformam-se através da narrativa, e uma vez integradas na dinâmica da história pessoal, são expressões do diálogo entre o si-mesmo com a alteridade, diante das tensões: mesmidade e alteridade, permanência e mudança (Ricoeur, 1991). O diálogo permite vislumbrar atuais e novos posicionamentos, enfatizando o agenciamento da pessoa frente à experiência vivida (Stanghellini, 2016, 2017, 2019).

Para oferecer esse suporte à pessoa e à sua rede de apoio, é fundamental que os próprios terapeutas também recebam acompanhamento. Com esse objetivo, o PEQUI realiza encontros semanais entre seus membros, denominados InterVisão. O modelo de InterVisão advém do DA e propõe que o foco seja a experiência da equipe, o que envolve as eventuais dificuldades de atuação ou experiências que necessitem ser melhor compreendidas. De acordo com Putman (2022) não se trata de um monitoramento do trabalho por parte do supervisor, tampouco da resolução de questões de quem está sendo acompanhado. Esse é o momento em que os integrantes falam de suas experiências, revisitam os princípios do DA e aprendem com as reflexões dos colegas. Em suma, convida-se as vozes da equipe a se fazerem presentes (Anestis, et al, 2024). Além de ser um momento dedicado à prática reflexiva e ao apoio mútuo, proporciona espaço para que a equipe revise os valores e princípios do DA, além de promover aprendizado com a prática e reflexões uns dos outros (Anestis et al, 2024; Taylor et al, 2023). O PEQUI caracteriza-se pelo cuidado ofertado tanto para as pessoas que o buscam, quanto para seus membros. É potencialmente um espaço que provoca reverberações pessoais, e não só profissionais. Nesse processo de cuidado, considera-se fundamental reconhecer o ser-pessoa do terapeuta; a sensibilidade em relação aos envolvidos torna-se indispensável para que as relações estabelecidas possam ir além das categorias de “paciente” ou “colega de equipe”.

Com frequência semanal e duração aproximada de duas horas, as InterVisões são, geralmente, presenciais. Contudo, dependendo das circunstâncias, podem acontecer online. Participam todos os membros do PEQUI e, costumeiramente, a reunião inicia-se com um momento de auto-reflexão, que pode acontecer com o auxílio de

¹² A análise psicodinâmica não deve ser confundida com uma busca por causalidades, pois visa situar a experiência de mundo em uma história de vida singular, atravessada por contextos culturais, sociais e familiares. (Stanghellini, 2016, 2017, 2019)



práticas de meditação, *mindfulness*, ou o compartilhamento de como cada um está naquele dia. A intenção, ao utilizar o *mindfulness* é preparar e convocar a presença de todos, visto que essa é uma prática que enfatiza a auto-percepção e a consciência do momento presente (Demarzo, 2011).

Os atendimentos realizados são discutidos na InterVisão e dialogados com cuidado ético. Para tanto, a fim de abordar aspectos fundamentais do que é experienciado nos encontros em rede, compartilha-se a experiência vivida dos terapeutas por meio da Versão de Sentido. A Versão de Sentido é um recurso usado na formação em psicologia, na prática clínica e em pesquisas qualitativas no intuito de resgatar o sentido vivido em um encontro, através do registro da experiência pessoal que se atualiza no contexto de interlocução presente (Amatuzzi, 1996). Em outras palavras, é uma via de acesso ao sentido do fenômeno vivido e, quando colocada no contexto de InterVisão, presentifica o que foi experienciado em dado encontro, além de possibilitar o diálogo polifônico. Ademais, essa ferramenta auxilia na condução da atmosfera necessária para esse momento do processo ao atuar em consonância com o foco da InterVisão: a experiência da pessoa-terapeuta na relação com a rede.

O princípio dentro do DA chamado de tolerância à incerteza é, de maneira geral, sentido como bastante desafiador na atenção às primeiras crises do tipo psicóticas. Como mencionado anteriormente, por não haver uma “saída” prévia já conhecida, ou uma ferramenta pronta, para o enfrentamento da crise a incerteza sobre como se dará o desenvolvimento da situação é vivida por todos os que participam do encontro em rede. Incluindo os membros da equipe do PEQUI, que não estão imunes a isso. Esse cenário expõe a realidade dos profissionais enquanto pessoas vulneráveis, sujeitos, também, aos desafios do processo. Diante disso, a InterVisão propicia um espaço para que vulnerabilidades e sentimentos sejam compartilhados, oferecendo apoio para lidar com as situações encontradas e favorecendo a distribuição de responsabilidades¹³. Nesse sentido, cuidar daqueles que sustentam o cuidado, incluindo os próprios terapeutas, não se configura como um aspecto secundário, mas como condição imprescindível para a sustentação de uma prática verdadeiramente democrática e dialógica, na qual a abertura à incerteza, o compartilhamento de responsabilidades e a disponibilidade para o encontro possam, de fato, se realizar.

Considerações Finais

As questões mobilizadas ao longo deste relato de experiência apontam menos para a consolidação de um modelo fechado de cuidado e mais para a abertura de um campo de tensões e possibilidades no encontro com as primeiras crises de tipo psicóticas. Propor uma postura compreensiva implica reconhecer que o sentido da experiência não está dado de antemão, mas se constrói no entrelaçamento interpessoal, no contexto sócio-cultural, nas diferentes vozes que compõem essa polifonia. Nesse processo, o desafio não reside apenas em compreender o outro, mas também em sustentar a própria implicação enquanto profissional, sem recorrer a respostas imediatas que possam sobrepor a complexidade do vivido.

Ao deslocar o foco da contenção sintomática para a construção compartilhada de sentido, evidencia-se que o cuidado em saúde mental demanda disposição para habitar a incerteza, acolher o desconforto e reconhecer a dimensão relacional da crise. Isso implica considerar que a experiência de instabilidade não se restringe à pessoa em sofrimento, mas reverbera em sua rede e nos próprios profissionais, convocando modos de cuidado que incluam também esses afetos.

Nessa direção, as práticas dialógicas se apresentam, não como soluções únicas ou prescritivas, mas como vias possíveis para sustentar espaços em que múltiplas perspectivas possam coexistir, tensionar-se e produzir novos sentidos. Trata-se, portanto, de afirmar um cuidado que não se esgota na técnica, mas que se constrói eticamente na relação, na escuta e na abertura ao inesperado - condições fundamentais para um fazer em saúde mental que se pretenda, de fato, plural e sensível à singularidade das experiências.

Ao longo dos anos, o PEQUI passou por diversas modificações, adaptações e transformações diante das necessidades dos encontros e de suas realidades. Neste artigo procurou-se apresentar a conjuntura atual. No entanto, para o grupo, o princípio da flexibilidade também implica que a estrutura do PEQUI esteja sempre aberta a reflexões e reconstruções. Espera-se que o artigo possa instigar reflexões acerca do campo de atuação da saúde mental, eventualmente contribuindo para o avanço da pesquisa sobre a atenção às primeiras crises do tipo psicóticas.

Referências

Anestis E, Weaver T, Melia C, Clarke K & Pilling S (2024) *Becoming an Open Dialogue practitioner: a qualitative study of practitioners' training experiences and transitioning to practice*. *Frontiers in Psychology*, 15, 1432327. doi: 10.3389/fpsyg.2024.1432327

¹³ Ainda em relação às responsabilidades do grupo, cabe mencionar que é de incumbência dos terapeutas o desenvolvimento de relatórios acerca das atuações, desde os encontros em rede e atendimentos individuais, até outras ações e acontecimentos relevantes dentro dos acompanhamentos. Além da obrigatoriedade profissional dessa tarefa, os relatórios são ferramentas de trabalho que auxiliam a compreensão longitudinal da terapêutica. Neles registram-se as versões de sentido, reflexões e são usados como fonte de dados para realização de pesquisas do PEQUI.



- Amarante, P. (1994). Uma aventura no manicômio: *A trajetória de Franco Basaglia*. História, Ciências e Saúde, Manguinhos, 1 (1), p. 61-77. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/R9QryCkZWQcXCkKCxtsDWDj/?format=pdf&lang=pt>
- Amatuzzi, M. M. (1996). *Uso da versão de sentido na formação e pesquisa em psicologia*. In Repensando a Formação do Psicólogo: da Informação a Descoberta. Campinas: Alinea. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/directbitstream/145da029-41f1-4ebc-86e8-36ddcfc61ed/24.pdf>
- Bakhtin, M. M. (1984). *Problems of Dostoevsky's poetics* (C. Emerson, Trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. (Original work published 1929).
- Basaglia, F. (2005). *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Organização: Paulo Amarante. Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Garamond.
- Blankenburg, W. (2018). *Qual é o alcance da abordagem dialética na psiquiatria?*. Revista Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea, 7(1), 44-67. (Obra original publicada em 1981).
- Bergström, T., Seikkula, J., Alakare, B., Mäki, P., Köngäs-Saviaro, P., Taskila, J. J., et al. (2018). *The Family-Oriented Open Dialogue Approach in the Treatment of First-Episode Psychosis: Nineteen-Year Outcomes*. Psychiatry Research, 270, 168–175. doi:10.1016/j.psychres.2018.09.039
- Costa, I. I. da (2017). *Crise psíquica enquanto paradigma do sofrimento humano. (Re)Pensando o psíquico como expressão do existir e seu cuidado*. In: A. F. Holanda e N. J. de Faria (Org.). *Sofrimento e Cuidado: Fenomenologia do adoecer e do cuidar*. Curitiba: Juruá.
- Costa, I. I. (Org.). (2013). *Intervenção precoce e crise psíquica grave: Fenomenologia do sofrimento psíquico*. Curitiba, Brasil: Editora Juruá.
- Demarzo, M. M. P. (2011). *Meditação aplicada à saúde*. Programa de Atualização em Medicina de Família e Comunidade. Porto Alegre, Brasil: Artmed, 6, 1-18. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/310842352_Meditacao_aplicada_a_Saude_Meditation_for_Health
- Fricker, M. (2017). *Evolving concepts of epistemic injustice*. In *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 53-60). New York, NY: Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Fuchs, T. (2007). *Psychotherapy of the lived space: a phenomenological and ecological concept*. American Journal of Psychotherapy, 61(4), 423-439. doi: 10.1176/appi.psychotherapy.2007.61.4.423
- Fuchs, T. (2023). *Why Does Mental Illness Exist? Reflections on Human Vulnerability*. In: Boubilil, E., & Ferrarello, S. *The Vulnerability of the Human World*. Cham, Switzerland: Springer. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-031-41824-2_5
- Fulford, K. W. M., Peile, E., and Carroll, H. (2012). *Essential values-based practice: Clinical stories linking science with people*. Cambridge, England: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139024488
- Galbusera, L., & Kyselo, M. (2021). Openness and authenticity in the Open Dialogue approach. In *Open Dialogue for Psychosis* (pp. 278-279). Routledge. doi: [10.4324/9781351199599-59](https://doi.org/10.4324/9781351199599-59)
- Galbusera, L., Fuchs, T., Holm-Hadulla, R. M., & Thoma, S. (2022). *Person-centered psychiatry as dialogical psychiatry: The significance of the therapeutic stance*. Psychopathology, 55(1), 1-9. doi: 10.1159/000519501
- Heinämaa, S. (2007). *Selfhood, consciousness, and embodiment: A Husserlian approach*. In *Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy* (pp. 311-328). Dordrecht, Netherlands: Springer Netherlands. doi: [10.1007/978-1-4020-6082-3_14](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3_14)
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: Second book studies in the phenomenology of constitution (Vol. 3)*. Springer Science & Business Media. (Obra original publicada em 1976).
- Jakovljevic, M., Abou-Saleh, T. (2016). *Person-centered psychopharmacotherapy*. In: Mezzich JE, Botbol M, Christodoulou GN, Cloninger CR, Salloum IM. (eds). *Person centered psychiatry*. Cham, Switzerland: Springer International Publishing. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-39724-5>
- Køster, A., & Fernandez, A. V. (2023). *Investigating modes of being in the world: An introduction to phenomenologically grounded qualitative research*. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 22(1), 149-



169. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09723-w>

- Lehtinen, V., Aaltonen, J., Koffert, T., Rökköläinen, V., Syvälahti, E. (2000). *Two-year outcome in first-episode psychosis treated according to an integrated model*. Is immediate neuroleptisation always needed? *European Psychiatry*, 15(5), 312–320. doi:10.1016/s0924-9338(00)00400-4
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo, Brasil: Editora Martins Fontes.
- Messas, G. (2021). *The existential structure of substance misuse: a psychopathological study*. Cham, Switzerland: Springer Nature.
- Messas, G. P. (2013). *Sentido e limites do diagnóstico diferencial entre psicoses endógenas e exógenas*. *Revista Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 2(1), 2-15. Disponível em: <https://revistapfc.com.br/rpfc/article/view/1026>
- Messas, G., Stanghellini, G., & Fulford, K. W. M. (2023). *Phenomenology yesterday, today, and tomorrow: a proposed phenomenological response to the double challenges of contemporary recovery-oriented person-centered mental health care*. *Frontiers in Psychology*, 14, 1240095. doi:10.3389/fpsyg.2023.1240095
- Mezzich JE, Botbol M, Christodoulou GN, Cloninger CR, Salloum IM, editors. (2016). *Person centered psychiatry*. Cham, Switzerland: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-39724-5
- McGorry, P. D. (2015). *Early intervention in psychosis: Obvious, effective, overdue*. *The Journal of nervous and mental disease*, 203(5), 310. doi:10.1097/NMD.0000000000000284
- Olson, M, Seikkula, J. & Ziedonis, D. (2014). *The key elements of dialogic practice in Open Dialogue*. Worcester, MA: The University of Massachusetts Medical School. Disponível em: <https://www.umassmed.edu/globalassets/psychiatry/open-dialogue/keyelementsv1.109022014.pdf>
- Pelbart, Peter Pal. (1989). *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Brasiliense.
- Puchivailo, M. C. (2014). *Repercussões clínicas de uma experiência em grupo de musicoterapia com pessoas em sofrimento psíquico grave: Um estudo fenomenológico* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná). Repositório Institucional da UFPR. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/36325>
- Puchivailo, M. C., Silva, G. B. da, & Holanda, A. F.. (2013). *A reforma na saúde mental no brasil e suas vinculações com o pensamento fenomenológico*. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 19(2), 230-239. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672013000200011&lng=pt&tlng=pt.
- Puchivailo, M. C. (2021). *Atenção às primeiras crises do tipo psicóticas: uma experiência em um CAPS III de Curitiba*. (Tese de doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41725>
- Putman, N. (2022). *What is Open Dialogue?*. *Open Dialogue For Psychosis*, Nova Iorque, Routledge, p. 9- 34. Abingdon, England: Routledge. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781351199599>
- Ricœur, P. (1991). *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, Brasil: Papyrus.
- Rodrigues R. C., Silva C. M. (2021). *Atenção à saúde no território como prática democrática: ações em cenas de uso de drogas como analisadores da democracia brasileira*. *Interface (Botucatu)*. 2021; 25: e200484. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/interface.200484>
- Rudnick, A. (Ed.). (2012). *Recovery of people with mental illness: philosophical and related perspectives*. Oxford, England: Oxford University Press. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/med/9780199691319.001.0001>
- Seikkula, J. (2008). *Inner and outer voices in the present moment of family and network therapy*. *Journal of Family Therapy*, 30: 478 - 491. doi:10.1111/j.1467-6427.2008.00439.
- Seikkula, J., Aaltonen, J., Alakare, B., Haarakangas, K., Keränen, J., & Lehtinen, K. (2006). *Five-Year Experience of First-Episode Non-affective Psychosis in Open Dialogue Approach: Treatment Principles, Follow-Up Outcomes, and Two Case Studies*. *Psychotherapy Res.* 16 (2), 214–228. doi:10.1080/10503300500268490



- Seikkula, J., Olson, M., & Santos (Tradutor), P. (2019). *A abordagem do diálogo aberto para a psicose aguda: sua poética e micropolíticas*. Revista PsicoFAE: Pluralidades em Saúde Mental, 7(2), 15-34. Disponível em: <https://revistapsicofae.fae.edu/psico/article/view/198>
- Seikkula, J. & Arnkil, T. E. (2006). *Dialogical meetings in social networks*. London, England: Karnac Books. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780429473685>
- Seikkula, J., Alakare, B., & Aaltonen, J. (2011). *The comprehensive open-dialogue approach (II). Long-term stability of acute psychosis outcomes in advanced community care: The Western Lapland Project*. Psychosis, 3(03), 1-13. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17522439.2011.595819>
- Schmolke, M., Amering, M., Svettini, A. (2016). *Recovery, empowerment and person centeredness*. In J. E. Mezzich, M. Botbol, G. N. Christodoulou, C. R. Cloninger, & I. M. Salloum (Eds.), *Person centered psychiatry* (pp. 261–274). Cham, Switzerland: Springer. doi:10.1007/978-3-319-39724-5_17
- Stanghellini, G., Broome, M., Raballo, A., Fernandez, A. V., Fusar-Poli, P., & Rosfort, R. (Eds.). (2019). *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology*. Oxford University Press, USA. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803157.001.0001>
- Stanghellini, G. (2019). *The PHD method for psychotherapy: integrating phenomenology, hermeneutics, and psychodynamics*. Psychopathology, 52(2), 75-84. doi: [10.1159/000500272](https://doi.org/10.1159/000500272)
- Stanghellini, G. (2017). *Lost in dialogue: anthropology, psychopathology, and care*. Oxford University Press.
- Stanghellini, G. (2016). *Phenomenological psychopathology and care. From person-centered dialectical psychopathology to the PHD method for psychotherapy*. In G. Stanghellini & M. Aragona (Eds.), *An experiential approach to psychopathology: What is it like to suffer from mental disorders?* (pp. 361–378). Springer International Publishing/Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29945-7_20
- Taylor AK, Taylor FB and Anderson DA (2023) *Practitioners of open dialogue report their personal transformations as a result of conducting network meetings*. Front. Psychol. 13:1083996. doi: [10.3389/fpsyg.2022.1083996](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.1083996)
- Thoma, S., Fuchs, T. (2018). *Inhabiting the Shared World: Phenomenological Considerations on Sensus Communis, Social Space and Schizophrenia*. In: Hipólito, I., Gonçalves, J., Pereira, J. (eds) *Schizophrenia and Common Sense*. Studies in Brain and Mind, vol 12. Cham, Switzerland: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-73993-9_2
- Vasconcelos, E. M. (2010). *Desafios Políticos no Campo da Saúde Mental na Atual Conjuntura: uma contribuição ao debate da IV Conferência Nacional*. In E. M. Vasconcelos (Org.), *Desafios políticos da reforma psiquiátrica brasileira* (pp. 17–44). São Paulo, Brasil: Hucitec. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/w4mfCrW8jDsBdvyQfXrq4Xx/?format=html&lang=pt>
- Von Peter, S., Aderhold, V., Cubellis, L., Bergström, T., Stastny, P., Seikkula, J., et al. (2019). *Open Dialogue as a Human Rights-Aligned Approach*. Front. Psychiatry 10, 387. doi:10.3389/fpsyg.2019.00387
- Von Peter, S., Bergström, T., Nenoff-Herchenbach, I., Hopfenbeck, M. S., Pocobello, R., Aderhold, V., Alvarez-Monjaras, M., Seikkula, J., & Heumann, K. (2021). *Dialogue as Response to the Psychiatrization of Society? Potentials of the Open Dialogue Approach*. Frontiers in Sociology, 6, 806437. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.806437>
- Zeferino, Maria Terezinha, Cartana, Maria do Horto Fontoura, Fialho, Marcelo Brandt, Huber, Manoela Ziegler, & Bertonecello, Katia Cilene Godinho. (2016). *Percepção dos trabalhadores da saúde sobre o cuidado às crises na Rede de Atenção Psicossocial*. Escola Anna Nery, 20(3), e20160059. Epub June 07, 2016. <https://dx.doi.org/10.5935/1414-8145.20160059>

Recebido em 21.02.2025 – Primeira Decisão Editorial em 25.09.2025 – Aceito em 19.02.2026

A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DO ENSINO COMO SUPERAÇÃO DA NEUROFOBIA: UMA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NA EDUCAÇÃO MÉDICA

10.62506/phs.v7i1.332

The Aesthetic Experience of Teaching as Overcoming Neurophobia

RENATO FARIA DA GAMA*

La Experiencia Estética de la Enseñanza como Superación de la Neurofobia

CAMILA CASTELO BRANCO PUPE**

LEONARDO MACIEL MOREIRA***

Resumo: A neurofobia, frequentemente reduzida a uma dificuldade cognitiva frente às neurociências, é aqui reinterpretada como um fenômeno existencial, enraizado no retraimento ontológico do estudante diante de uma forma de saber marcada pela objetificação técnica. Com base na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e implementando um percurso metodológico a partir de uma revisão bibliográfica pautada na fundamentação do traço hermenêutico no pensamento fenomenológico do filósofo, o texto se organiza a partir de um estudo bibliográfico de sua obra seminal, “Ser e Tempo”, nas articulações com obras tardias que consolidam a referida tematização teórica. O artigo propõe apresentar a neurofobia como expressão de um modo de ser do *Dasein* que se vê apartado do mundo, da corporeidade e da historicidade do saber. A superação desse retraimento exige, por conseguinte, não apenas mudanças metodológicas, mas uma reconfiguração ontológica do ensino, concebido como um acontecimento (*Ereignis*) no qual o saber se apropria do estudante por meio da produção de presença. A dimensão estética do ensino, enquanto espaço de desvelamento do ser, é proposta como caminho para restaurar a co-presença, a afetividade e o enraizamento histórico da aprendizagem. Essa abordagem se inspira na concepção heideggeriana de que a arte não é mera representação, mas um acontecimento que põe a verdade em obra, desvelando o ser e instaurando um mundo. Dialoga-se ainda com o filósofo Edmund Husserl com o conceito de mundo-da-vida (*lebenswelt*) e a crítica literária e hermenêutica de Hans Ulrich Gumbrecht, com quem a reflexão rompe com a lógica eurocêntrica e instrumental da educação médica, apontando para uma razão sensível e situada.

CRISÓSTOMO LIMA DO
NASCIMENTO****

Palavras-chave: Neurofobia; Fenomenologia; Educação Médica.

Abstract: Neurophobia, often seen as a cognitive difficulty in dealing with neuroscience, is reinterpreted here as an existential phenomenon rooted in the ontological withdrawal of the student confronted with a form of knowledge shaped by technical objectification. Based on Martin Heidegger’s hermeneutic phenomenology and implementing a methodological approach based on a literature review grounded in the hermeneutical aspect of the philosopher’s phenomenological thought, the text focuses on a bibliographical study of his seminal work, “Being and Time”, and its connections with later works that consolidate this theoretical thematization., the article proposes that neurophobia expresses a mode of being of *Dasein*, in which the learner becomes estranged from the world, the body, and the historicity of knowledge. Overcoming this condition demands not merely methodological changes, but an ontological reconfiguration of teaching, understood as an *Ereignis* — an appropriating event in which knowledge reclaims the learner through the production of presence. Teaching as an aesthetic and embodied event is offered as a path to restore copresence, affectivity, and historical rootedness to medical education. In dialogue with Edmund Husserl and Hans Ulrich Gumbrecht, the reflection breaks with Eurocentric and instrumental rationality, proposing instead a sensitive and historically situated reason.

Keywords: Neurophobia; Phenomenology; Medical Education.

Resumen: La neurofobia, frecuentemente comprendida como una dificultad cognitiva ante las neurociencias, es aquí reinterpretada como un fenómeno existencial arraigado en el retraimiento ontológico del estudiante frente a un saber configurado por la objetivación técnica. A partir de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger y través de un enfoque metodológico basado en una revisión bibliográfica fundamentada en la vertiente hermenéutica del pensamiento fenomenológico del filósofo, el texto se centra en un estudio bibliográfico de su obra seminal, “Ser y Tiempo”, y sus conexiones con obras posteriores que consolidan esta tematización teórica, el artículo se propone entender la neurofobia como expresión de un modo de ser del *Dasein*, que se ve desvinculado del mundo, del cuerpo y de la historicidad del conocimiento. Superar este retraimiento implica más que optimizaciones metodológicas: requiere una reconfiguración ontológica de la enseñanza, concebida como un acontecimiento de apropiación (*Ereignis*) en el cual el saber reclama al estudiante mediante la producción de presencia. Se propone así una experiencia estética de la enseñanza como forma de restablecer la copresencia, la afectividad y la inserción histórica en la formación médica. En diálogo con Edmund Husserl y Hans Ulrich Gumbrecht, la reflexión rompe con la racionalidad técnica y eurocéntrica, proponiendo una razón sensible e históricamente situada.

Palabras clave: Neurofobia; Fenomenología; Educación Médica.

* Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Campus Macaé. Email: renatofgama@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7556-1377>

** Universidade Federal Fluminense (UFF). Email: cpupe@id.uff.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9590-435X>

*** Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Campus Macaé. Email: leo.qt@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0543-9085>

**** Universidade Federal Fluminense (UFF) – Campos dos Goytacazes. Email: crisostomoln@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8764-5220>



Introdução

A medicina contemporânea, em sua forma hegemônica, consolidou-se a partir de um modelo epistemológico que privilegiou a objetividade, a precisão técnica e a fragmentação dos saberes. Essa transformação, cujo marco decisivo pode ser localizado na consolidação da clínica como espaço de saber e poder, instituiu uma nova forma de olhar, na qual o corpo passou a ser lido como um texto a ser decifrado e o médico, como seu principal intérprete autorizado. Com o deslocamento do olhar para o interior do corpo por meio da anátomo-clínica, consolidou-se uma racionalidade médica que, ao mesmo tempo em que ampliava as possibilidades diagnósticas, reduzia o sujeito ao status de objeto biológico. Tal deslocamento epistêmico, como bem demonstrou Foucault (1979), fundou uma medicina ancorada na vigilância, na normatividade e no controle dos corpos, estabelecendo uma assimetria entre saber e existência que persiste até os dias atuais. Essa redução do humano a um objeto de intervenção técnica reflete a crise do humanismo metafísico, que, ao definir o homem a partir de sua *animalitas*, esquece a questão mais originária de sua essência e de sua relação com o ser (Heidegger, 2005).

Contudo, em contraposição a essa vertente tecnicista, a tradição da medicina humanística encontra na fenomenologia um de seus fundamentos filosóficos mais sólidos. Autores como Carel (2016), Leder (1990) e Sveinaeus (2001) desenvolveram uma "fenomenologia da enfermidade" que reivindica a relevância teórica — e não apenas humanitária — da perspectiva do paciente. Essa tradição, consolidada nas últimas quatro décadas, propõe uma crítica ao paradigma cartesiano do corpo-máquina (*Körper*) e resgata o conceito husserliano de corpo vivido (*Leib*) como central para a compreensão da experiência de adoecer. No contexto latino-americano, essa abordagem tem sido articulada com as propostas de humanização e promoção da saúde (Gomes et al., 2008), enfatizando a consciência intencional, a totalidade do fenômeno e a dimensão ética do cuidado. Diferentemente de uma medicina narrativa que pode reduzir o humanismo à compaixão psicológica (Ferry-Danini, 2018), a fenomenologia médica busca elucidar estruturas universais da experiência de enfermidade, reconhecendo a desintegração do nexos eu-corpo-mundo-outros como elemento constitutivo do adoecer (Escribano, 2024).

Essa herança clínica foi, por sua vez, amplificada pelo Relatório Flexner, documento que reorganizou a educação médica norte-americana no início do século XX e cuja influência rapidamente se espalhou por instituições ao redor do mundo. O paradigma proposto por Abraham Flexner consolidou a hegemonia do positivismo, promovendo a centralidade do hospital universitário, a valorização dos laboratórios biomédicos e a exclusão das abordagens integrativas e sociais da prática médica. A formação médica passou, então, a privilegiar um ideal de cientificidade baseado na experimentação, na fragmentação do corpo e na subordinação do sujeito à lógica tecnicista da cura, o que contribuiu significativamente para a alienação dos estudantes em relação à experiência vivida do adoecimento.

No contexto da pós-modernidade, essa configuração adquire novos contornos. A medicina contemporânea opera sob a lógica da performance, da aceleração e da produtividade. Em vez de uma prática clínica voltada ao cuidado e à escuta, observa-se a prevalência de um imperativo de eficiência, padronização e resultados mensuráveis. Nesse ambiente, a formação médica torna-se funcionalista, orientada por protocolos, metas e avaliações de desempenho que pouco dialogam com a singularidade dos sujeitos. A racionalidade biomédica, ao desconsiderar a densidade existencial do adoecer, transforma o sofrimento em dado mensurável e o paciente em um caso, apagando as dimensões afetivas, simbólicas e históricas da experiência do cuidado (Bauman, 2009). Adicionalmente, o discurso da positividade e do otimismo compulsório, característico das sociedades contemporâneas do desempenho, reforça a intolerância ao fracasso, à dúvida e à lentidão — aspectos fundamentais do processo de aprendizagem e do desenvolvimento humano. A medicina passa a ser entendida como um campo de certezas rápidas e intervenções eficazes, desvalorizando o tempo da escuta, o silêncio da dor e a complexidade dos vínculos humanos. Os estudantes, imersos nessa lógica, são formados para agir, diagnosticar e resolver, mas não necessariamente para compreender, acompanhar ou suportar a ambiguidade que marca o encontro com o sofrimento (Han, 2017).

É nesse cenário que a especialidade da neurologia se torna particularmente emblemática. Sua linguagem técnica, suas patologias de difícil manejo e a escassez relativa de soluções terapêuticas imediatas a colocam em descompasso com a lógica da performance. A dificuldade em traduzir os saberes neurológicos para a prática clínica cotidiana, somada ao estigma histórico da neurologia como uma ciência abstrata e distante, acentua entre os estudantes um sentimento de inadequação e recuo. A história da neurologia revela que sua consolidação como campo científico se deu de forma tardia e, frequentemente, à margem dos modelos dominantes de formação e prática médica, reforçando a imagem de uma especialidade enigmática, desafiadora e, por vezes, incômoda.

Assim, o fenômeno da neurofobia não pode ser compreendido apenas como decorrência de metodologias pedagógicas ineficazes ou currículos desarticulados. Ele emerge como sintoma de um mal-estar mais profundo



na formação médica contemporânea — uma formação que, ao excluir o sensível, o histórico e o existencial do processo educativo, produz um saber sem mundo, um conhecimento sem corpo, uma técnica sem presença. Diante disso, a análise do campo médico precisa deslocar-se do tecnicismo para uma ontologia crítica da formação, capaz de resgatar o enraizamento do saber no mundo-da-vida e de recolocar a medicina como cuidado de si, do outro e do tempo comum.

A neurofobia pode ser definida como um fenômeno que representa o medo, a dificuldade ou a aversão dos estudantes de medicina em relação às neurociências, especialmente no aprendizado e aplicação dos conhecimentos em neurologia e neuroanatomia. A literatura que busca explorar esse fenômeno tem recorrido a elementos do campo educacional, na tentativa de compreendê-lo: percepções negativas relacionadas ao ensino neurológico, características do estudante e cenários de prática. Os métodos empregados nesses estudos, desde a descrição inicial do fenômeno (Jozefowicz, 1994), têm se assemelhado aos aplicados nas pesquisas clínicas, o que limita a compreensão do problema a seus aspectos epidemiológicos e pedagógicos.

Para tanto, é mister sublinhar a distinção heideggeriana entre a análise existencial e a análise categorial. Enquanto as categorias se aplicam a entes simplesmente dados (natureza, objetos), os existenciais (*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*) são estruturas do próprio ser-aí (*Dasein*). A neurofobia, portanto, não é aqui tratada como uma categoria psicológica ou pedagógica, mas como um existencial, um modo de ser-no-mundo que revela uma modificação na própria estrutura ontológica do estudante de medicina, cujo ser-aí se encontra em um estado de retraimento e encobrimento diante do saber. Uma abordagem hermenêutica permite buscar os fundamentos históricos e ontológicos da neurofobia. Verifica-se que a neurologia, historicamente, foi apresentada como uma especialidade marcada por proximidades com o misticismo e com o chamado "niilismo terapêutico" — isto é, a dificuldade em oferecer tratamentos eficazes, reforçando a sensação de incerteza e complexidade. Destaca-se que sua evolução científica esteve ligada a avanços tardios em outras áreas, como a química, que só foi plenamente legitimada como ciência após um longo processo de institucionalização. Esse atraso histórico influencia a percepção contemporânea da neurologia como um campo de conhecimento distante das práticas mais lineares e operativas de outras especialidades médicas. Além disso, a neurologia carrega consigo atributos culturalmente associados ao "estranho" e ao excêntrico, frequentemente projetados também sobre os profissionais da área. Esses estigmas alimentam resistências afetivas e cognitivas entre os estudantes, dificultando o envolvimento com a disciplina e comprometendo o processo formativo.

A contribuição ontológica original deste estudo reside em interpretar a neurofobia não como um objeto de estudo pedagógico, mas como um fio condutor para uma ontologia da formação médica. Analisa-se como a estrutura do saber biomédico modifica o ser-no-mundo do estudante, levando a um retraimento que é, em si, um fenômeno ontológico. A superação, portanto, não é uma mera técnica didática, mas uma reconfiguração do próprio modo de ser do *Dasein* no contexto da aprendizagem.

Mais recentemente, a literatura acadêmica tem avançado a discussão conceitual ao propor o deslocamento da ideia de neurofobia para a de neuroansiedade, enfatizando suas dimensões afetivas, simbólicas e existenciais. Essa mudança semântica, que valoriza o aspecto experiencial do fenômeno, amplia o debate para além dos limites da didática e da psicologia educacional, sugerindo que o problema está enraizado na própria forma como o saber neurológico se apresenta — como um campo técnico que exclui o sensível e o vivido (Da Gama, Nascimento & Pupe, 2025). Nessa perspectiva, a neuroansiedade revela-se como um sintoma de um afastamento ontológico do conhecimento, resultado de uma linguagem técnica que, ao pretender dominar o saber, esvazia sua potência de mundo.

A presente investigação, ancorada em uma leitura fenomenológico-hermenêutica estruturada por um percurso metodológico edificado por uma revisão bibliográfica pautada na fundamentação do traço hermenêutico no pensamento fenomenológico de Martin Heidegger, se pautou no estudo bibliográfico de sua obra seminal, "Ser e Tempo", nas articulações com obras tardias que consolidam a referida tematização teórica. Ao incidir um olhar sobre a neurofobia não como uma falha do estudante, mas como a expressão de uma ontologia pedagógica empobrecida — uma formação que esquece o corpo, a afetividade e a presença como condições fundantes do aprender, o artigo se propõe apresentar a neurofobia como expressão de um modo de ser do *Dasein* que se vê apartado do mundo, da corporeidade e da historicidade do saber.

Historicidade da Razão e Mundo-da-Vida: Um Diálogo Fenomenológico

A crise atualmente observada no ensino médico, expressa paradigmaticamente pela neurofobia — o medo, aversão ou inadequação diante da complexidade das doenças neurológicas — não é um fenômeno isolado ou meramente técnico. Ela reflete, antes, uma crise mais abrangente da modernidade, marcada pelo crescente distanciamento entre o saber científico e a vida concreta dos seres humanos. Esse distanciamento, ou cisão, ocorre porque a ciência moderna, em sua busca por objetividade e rigor, tem se afastado do solo fundamental de toda experiência: o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), a esfera pré-científica onde os significados emergem e se enraizam. Edmund Husserl (1859–1938), figura seminal da fenomenologia, já antecipava essa crise em suas obras tardias. Em "A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia", ele aponta para o esquecimento do *Lebenswelt* como causa



central do descompasso das ciências modernas, inclusive da medicina, com a existência humana. Husserl afirma:

Ao mesmo tempo admite-se, com isso, que os fatores subjetivos excluídos pelo físico serão investigados pela psicologia precisamente como algo psíquico e naturalmente por uma psicologia psico-física. Mas o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como o terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido (Husserl, 1991, p. 83).

Essa passagem sublinha que o conhecimento científico, por mais disciplinado e metodologicamente rigoroso que seja, depende necessariamente do mundo-da-vida, este horizonte pré-científico constituído pela experiência cotidiana, pela história, pela cultura e pela linguagem. Em outras palavras, a objetividade científica não é autônoma nem autoevidente; ela emerge de uma base existencial e intencional que confere sentido às questões, conceitos e técnicas.

Essa crise descrita por Husserl (1991) manifesta-se de forma paradigmática nas ciências médicas. O paciente neurológico, por exemplo, deixa de ser uma pessoa que sofre de cefaleia para tornar-se um 'caso de enxaqueca com aura', um conjunto de sinais e sintomas a serem correlacionados com uma Classificação Internacional de Doenças (CID). O estudante de medicina, formado nessa lógica objetivante, aprende a ver corpos, não pessoas; a tratar doenças, não doentes.

Quando a ciência se abstrai radicalmente do *Lebenswelt*, reduzindo-se a meros dados e operações formais — como muitas vezes acontece no ensino médico diante da neurofobia —, corre o risco de perder seu sentido original e sua relação vital com o sujeito e seu mundo. Esse objetivismo não apenas negligencia as raízes existenciais e culturais do conhecimento, mas também promove um afastamento do compromisso ético inerente à atividade científica. Husserl critica o que chama de “esquecimento do sujeito e de seu mundo vital” e, correlatamente, “a perda da dimensão ética, pois o método matemático objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever-ser” (Husserl, 1991, p. 24). Assim, o ensino e a prática médica tornam-se fragmentados, desumanizados, e incapazes de abarcar a complexidade do ser humano que sofre e busca cura.

Analogamente, na neurofobia, observa-se uma forma de alienação epistemológica e prática: o saber sobre o sistema nervoso é demasiado técnico, abstrato e descolado do vivido. Médicos e estudantes encontram-se frente a conhecimentos que, apesar de cientificamente legitimados, carecem de conexão pedagógica e existencial. Esta crise do ensino reflete o diagnóstico mais amplo de Husserl para a modernidade — um saber que se esquece de seu ponto de origem e de sua finalidade dialógica com a vida.

Husserl também enfatiza que o mundo-da-vida não é estático, mas estruturalmente historicizado e intencional: o mundo da vida representa a dimensão interior do sujeito e da história, sendo o fundamento onde se desdobram as possibilidades da liberdade e da ação ética. A fenomenologia, portanto, abre caminho para uma ciência retomada e enriquecida por sua dimensão teleológica, isto é, orientada para um sentido último que a une com a vida, com a ética e com uma compreensão profunda da historicidade humana.

O retorno a esse solo fenomenológico implica uma transformação do ensino médico, promovendo uma formação que transcenda o puro tecnicismo, recuperando a experiência vivida do paciente, sua historicidade, seu modo singular de existir e sofrer. Não se trata de abrir mão do método científico, mas de subordinar sua aplicação a uma compreensão integradora do sujeito e do mundo, resgatando a unidade entre ciência e vida. Como escreve Husserl (1991):

O homem, inclusive o papua, representa um novo estágio zoológico frente ao animal, assim também a razão filosófica representa um novo estágio na humanidade e em sua razão. Mas o estágio da existência humana e das normas ideais para tarefas infinitas, o estágio da existência sub *specie aeterni*, só é possível na universalidade absoluta, precisamente na universalidade compreendida desde o princípio, na ideia de filosofia. A filosofia universal com todas as ciências particulares constitui, pois, um aspecto parcial da cultura europeia. Mas toda a minha interpretação implica que esta parte exerce, por assim dizer, o papel de cérebro, de cujo funcionamento normal depende a verdadeira saúde espiritual da Europa. O humano da humanidade superior ou a razão exige, pois, uma filosofia autêntica para as próprias nações. Enfim, existem também ideais infinitos para a síntese cada vez mais ampla das nações, na qual cada uma delas, precisamente, por tender, no espírito da infinitude, ao seu próprio ideal, dá o melhor de si às nações a ela associadas. Neste dar e receber eleva-se a totalidade supra-nacional com toda sua hierarquia de estruturas sociais; o espírito que a habita nasce de uma tarefa infinita, que ela mesma articula superabundante em múltiplos infinitos, permanecendo única (p. 77).

Assim, reconstruir o ensino médico passa por reconhecer que a razão histórica, a subjetividade transcendental e o mundo-da-vida formam uma tríade inseparável para um saber efetivo, humano e ético. Essa visão fenomenológica oferece um caminho promissor para superar a neurofobia — pela reconexão do saber ao vivido, pelo reconhecimento do paciente como sujeito situado na história e pelo resgate dos valores teleológicos que



fundamentam a cura e a ciência.

Portanto, a crise do ensino médico não é apenas um desafio técnico ou pedagógico: é uma manifestação da crise maior da modernidade que Husserl diagnosticou. Ao superar o esquecimento do mundo-da-vida e reintegrar a historicidade da razão, podemos construir um saber médico que efetivamente integre teoria e prática, ciência e vida, para responder às reais necessidades humanas.

A Experiência Existencial do Medo e da Angústia: Crítica Ontológica às Abordagens Reducionistas na Neurofobia

Para iniciar a abordagem proposta sobre a experiência existencial do medo e da angústia, especialmente no contexto da neuroansiedade no ensino médico, é fundamental situar o pensamento de Martin Heidegger (1889–1976) em sua obra seminal "Ser e Tempo". Heidegger busca superar as abordagens tradicionais que encaravam o ser humano apenas através de categorias objetivas e funcionais, propondo uma análise ontológica do *Dasein* — o ser-aí, o humano enquanto ser-no-mundo. Em "Ser e Tempo", Heidegger mostra que a existência humana é fundamentalmente temporal e projetual, marcada por uma abertura ao futuro e pela compreensão de si mesmo em seu devir.

Para aprofundar essa análise, é crucial recorrer à distinção que Heidegger (2012) estabelece entre medo (*Furcht*) e angústia (*Angst*). O medo é uma disposição afetiva cotidiana de caráter ôntico. Manifesta-se num contexto específico, numa direção determinada e associada a um objeto definido. O filósofo alemão estrutura ainda o medo em três momentos integrados estruturalmente: O que se teme (*das Wovor*); o temer propriamente dito (*das Fürchten*) e por quem se teme (*das Worum*). Com isso o medo ocorre eminentemente numa dimensão ôntica e mantém o *Dasein* preso à significatividade cotidiana, não rompendo com o domínio do impessoal (*das Man*). A angústia, por sua vez, é uma disposição afetiva existencial e ontológica, ou seja, revela a própria condição fundamental de ser-lançado do ser-aí (*Geworfenheit*).

Na angústia, o *Dasein* é obrigado a encarar-se como ser-no-mundo, um ente responsável pela própria existência e com capacidade de projetar-se para as possibilidades. Para Heidegger (2005), a angústia pode ser um momento de despertar do *Dasein*, embora também possa ser uma experiência perturbadora. Isso porque, além de separar o existente do seu cotidiano, que erroneamente acredita ser a existência em si, coloca-o diante de sua finitude (Silva & Medeiros, 2023, p. 39).

Neste sentido, ela anuncia as estruturais e constitutivas experiência do nada do ser-aí, não como ente, mas como retirada de sentido, e a estrutura do ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*). Com isso, ao contrário da experiência do medo, na angústia o *Dasein* é arrancado do impessoal (*das Man*) e confrontado com sua possibilidade mais própria e originária: sua finitude. Essa distinção é crucial para compreender a transição conceitual de neurofobia para neuroansiedade.

Com isso, sendo o medo não exatamente um sentimento isolado ou redutível a respostas psicológicas superficiais, mas um modo existencial de abrir o *Dasein* para uma situação futura incerta que ameaça seu ser-lançado, seu poder-ser, provocando um esquecimento de si mesmo, dispersando a existência em preocupações cotidianas e afastando a autenticidade, analogamente, a neuroansiedade no estudante de medicina ultrapassa o mero receio acadêmico, configurando um afastamento da autenticidade e da historicidade do próprio sujeito, bloqueando a experiência de um encontro mais pleno e responsável com o saber neurológico.

Assim, o exame heideggeriano do medo oferece uma crítica ontológica às abordagens reducionistas da neurofobia, propondo que se reconheça a dimensão temporal e existencial desses estados, visando uma formação médica que os enfrente não apenas no nível técnico, mas também na abertura autêntica do *Dasein* ao seu ser lançado no mundo.

O caráter do estado-de-ânimo ou o caráter afetivo do medo consiste em que o aguardar amedrontador 'se' amedronta, isto é, o ter medo diante de... é cada vez um ter medo por... em que consiste o caráter de estado-de-ânimo e o caráter-de-afecto do medo. Seu sentido existenciário-temporal é constituído por um esquecimento-de-si: pelo confuso escapar ante o próprio poder-ser factual em que o ameaçado ser-no-mundo se ocupa do utilizável... Ao esquecimento-de-si no medo pertence esse confuso presenciado do 'quanto mais próximo melhor'... O escapar esquecendo diante de um poder-ser factual de ser-resoluto mantém-se nas possibilidades do salvar-se e do evitar... (Heidegger, 2012, p. 929)

A neuroansiedade desvela um modo típico de "decair" do *Dasein* para um modo de ser "a-gente", que se perde na dispersão e alienação oriundas da fragmentação curricular e descontextualização do saber, prenunciando o estranhamento do ser-no-mundo confiável do cotidiano vivido. Tal decair esconde o encontro fundamental da angústia, que poderia despertar o *Dasein* para sua própria mostração de ser-no-mundo, para sua liberdade e finitude.

A neuroansiedade expressa ontologicamente um esquecimento do ser-tempo do *Dasein*, um não-ser-em-casa diante do saber médico que devia ser vivido como projetual e preponderantemente autêntico. A temporalidade



dade própria do *Dasein* é condição de possibilidade para que o conhecimento não se restrinja a um acúmulo desordenado de dados, mas se torne existência na prática e no cuidado.

O esquecimento como impróprio ser-do-sido relaciona-se, assim, com o ser dejectado próprio de cada um; ele é o sentido temporal do modo-de-ser segundo o qual, de pronto e no mais das vezes, eu sou sido. E só sobre o fundamento desse esquecimento é que o presenciado ocupado no aguardo pode reter algo, a saber, o ente não conforme ao *Dasein* que do mundo ambiente vem-de-encontro. A esse reter corresponde um não-reter que é um 'esquecer' em sentido derivado... A unidade dessas estases fecha o poder-ser próprio e, por conseguinte, é a condição existencial da possibilidade do ser-não-resoluto (Heidegger, 2012, p. 923)

O ensino médico atual pode cair na impropriedade temporal do medo — um aguardar desorientado anterior à compreensão do porquê e do diante-de-quê fundamental do saber — que paralisa e dispersa o estudante, impedindo a apropriação existencial do conhecimento neurológico na totalidade do seu ser-e-tempo no mundo.

Superar a neuroansiedade, portanto, requer uma reformulação da formação médica que privilegie o encontrar-se autêntico do *Dasein* no contexto do ensino. Isso implica fomentar uma abertura ontológica e temporal do estudante à sua própria existência concreta, integrando a dimensão prática, ética e afetiva no ato de aprender, garantindo que o saber seja situado e vivido no mundo-da-vida e não meramente acumulado como ente interno-do-mundo.

É inerente à estrutura ontológica do *Dasein* o entendimento-do-ser. Sendo, o *Dasein* é aberto para ele mesmo em seu ser. O encontrar-se e o entender constituem o modo-de-ser dessa abertura... A angústia, como possibilidade-de-ser do *Dasein* e o *Dasein* ele mesmo que nela se abre, fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como a preocupação (Heidegger, 2012, p. 511).

A fenomenologia hermenêutica do existir mostra que o “ser-no-mundo” só se dá sobre o fundamento de ser temporal, um ser-projetado e lançado no mundo. Portanto, a aprendizagem do saber neurológico deveria ser mediada por experiências que resgatem o sentido de finitude, responsabilidade e historicidade do estudante, transformando a neuroansiedade em possibilidade para a emergência da angústia autêntica que revela a dimensão plena do existir humano.

A partir desta análise, a neuroansiedade ultrapassa a sua categoria epistemológica técnica para se revelar como sintoma ontológico da crise da formação médica moderna. Reconfigurar a pedagogia implica transcender a fragmentação e reificar o sujeito, permitindo que a temporalidade e a afetividade do *Dasein* sejam incorporadas no processo educativo.

Assim, o ensino de neurologia deve ser reconstruído a partir da temporalidade fundamental do ser, reconhecendo a angústia como espaço para o encontro consigo mesmo e para a adesão existencial ao conhecimento. Esse movimento de retorno ao mundo-da-vida endereça não apenas o esquecimento do próprio *Dasein*, mas também a radical crise do sentido do saber científico na contemporaneidade.

Produção de Presença e a Superação da Neurofobia: Um Caminho a Partir de Hans Ulrich Gumbrecht

O Linguista e filósofo alemão Hans Ulrich Gumbrecht é um dos intelectuais contemporâneos que mais sistematicamente empenhou-se em revisitar e expandir os limites das Humanidades, buscando lançar luz sobre o modo como nos relacionamos com o mundo não apenas através do sentido ou da interpretação, mas também pela experiência da presença — uma relação direta, concreta e material com o aqui e agora. Diferentemente da longa tradição hermenêutica que domina as ciências humanas, para ele há um excesso de foco na extração do sentido “profundo”, que acaba por afastar a experiência imediata dos objetos, dos corpos e dos espaços que compõem nossa existência.

Nesse sentido, sua obra *Produção de presença* funciona como um programa para pensar um novo campo epistemológico das Humanidades, que acolha a dimensão material e existencial da vida além da metafísica e da interpretação estrita. Ele propõe conceitos como “epifania”, “presentificação” e “déixis” para pensar um modo de presença que nos reconecte com a substancialidade do ser e com as “materialidades da comunicação” que coexistem com o sentido, mas não se esgotam nele.

No contexto contemporâneo, o fenômeno que poderia ser chamado de neurofobia — uma aversão, consciente ou inconsciente, ao esforço intelectual, à abertura ao pensamento arriscado, à complexidade e às “dores” do raciocínio profundo — pode ser compreendido dentro da análise deste pensador como uma consequência do predomínio da hermenêutica e do senso comum da interpretação e uma resistência ao pensamento complexo. A hermenêutica, preocupada em decifrar o significado e lidar com o “sentido do mundo”, tende a sofisticar e redundar num círculo vicioso de interpretação, que não raramente produz cansaço, confusão ou entorpecimento intelectual.

Como este filósofo e literata reconhece, o domínio do sentido tradicional e hermenêutico tornou-se um



ambiente que pode inibir a experiência do mundo imediato, trazendo uma sensação de distanciamento que torna mais difícil o confronto com a substância pré-interpretativa da experiência. Gumbrecht (2010) argumenta que toda forma de comunicação implica uma produção de presença, na medida em que seus elementos materiais "tocam" os corpos dos interlocutores de maneiras específicas. Contudo, essa dimensão foi esquecida pela tradição cartesiana, que reduziu a existência humana à atividade do pensamento. Refletir sobre a presença, portanto, implica romper com a rejeição cartesiana do corpo e do espaço, abrindo-se para uma filosofia da substância e da materialidade.

Assim, a neurofobia poderia ser vista como sintoma — ou efeito colateral — dessa crise intelectual da cultura do sentido, um bloqueio frente ao contato intenso com o mundo concreto, com a materialidade da vida, e com o esforço genuíno do pensamento que não se contenta com respostas prontas, mas que implica uma inflexão para o risco e a "desconfortável" experiência do desconhecido.

Gumbrecht não propõe que abandonemos a interpretação, mas que resgatemos uma outra forma de relação com o mundo, paralela ou complementar ao sentido: a presença. Nesse esforço, ele reencontra no pensamento heideggeriano uma referência, especialmente na crítica à metafísica cartesiana e no insistente apelo à existência concreta e temporal do ser-no-mundo. Porém, para este, é necessário "sujar as mãos" com conceitos tradicionalmente rejeitados, como o da "substância", para recuperar a dimensão do Ser que não pode ser totalmente reduzida à interpretação:

Eu pretendo virar a substancialidade do Ser contra a tese da universalidade da interpretação [...] a hermenêutica e a interpretação, no discurso das Humanidades, estão protegidas por gestos de intimidação intelectual. Afinal, quem nas Humanidades se poderia dar ao luxo de ser acusado simultaneamente de 'substancialista'...? (Gumbrecht, 2010, p. 80).

Neste sentido, a produção de presença encerra um convite à superação da neurofobia e da estagnação hermenêutica por meio do cultivo de uma nova sensibilidade, que valorize a experiência sensorial, o corpo, o tempo e o espaço concretos — como formas de conhecimento que não dependem apenas do sentido ou da tradução linguística.

É o redescobrimento do mundo através do impacto direto, do presente como acontecimento (a "epifania"), que gera efeitos intensos, imediatamente experimentados, e que podem provocar uma transformação tanto do sujeito quanto do objeto da experiência:

(...) ao passo que uma concentração nas coisas do mundo, pelo contrário, vem com o desejo de 'ficar quieto um momento' (que também não considero repreensível). Se alguns colegas, amigos e leitores (particularmente os da minha geração) quiserem interpretar esse desejo de ficar quieto com um passo em direção ao conservadorismo (ou mesmo como uma 'traição' de um legado geracional), não posso evitá-lo (Gumbrecht, 2010, p. 176).

Por isso, as repetições e o retorno do livro à mesma discussão em múltiplas instâncias não são equívocos, mas fazem parte do pulso da própria experiência intelectual que ele pretende cultivar: uma presença que não se reduz a um "pensamento líquido" confortável e fugaz, mas se inscreve como um fluxo vivo, persistente e significativo.

Da Neurofobia à Ontoestética da Formação: Crise do Sentido, Temporalidade e Presença na Educação Médica

O fenômeno da neurofobia, ainda que inicialmente descrito nos termos da educação médica como uma resistência ao ensino das neurociências, revela-se, à luz de uma abordagem fenomenológico-hermenêutica, como uma expressão de mal-estar epistemológico que ultrapassa as fronteiras do campo didático. A dificuldade de estudantes de medicina em se aproximar da neurologia não pode ser reduzida a uma suposta falta de aptidão ou interesse, tampouco às características intrínsecas do conteúdo. O que se mostra, com mais profundidade, é um problema no modo como o saber é apresentado e experienciado no processo formativo.

A linguagem técnica, a estruturação curricular fragmentada e a ausência de experiências significativas são sintomas de um modelo formativo que abstrai o conhecimento de sua origem vital. Na raiz do fenômeno encontra-se um certo esvaziamento do sentido do saber, resultado de sua objetivação crescente e de seu distanciamento da experiência vivida. Nesse sentido, a neurofobia pode ser compreendida como um sintoma epistêmico de um projeto pedagógico que esquece o corpo, a afetividade e a historicidade do estudante como sujeito do conhecimento.

A crítica de Husserl ao cientificismo moderno, particularmente em sua análise da crise das ciências europeias, oferece um arcabouço teórico fundamental para entender esse processo. O saber, quando desancorado do mundo-da-vida, perde sua força originária de orientação existencial. Ao ser transformado em um conjunto de dados operacionais, ele já não responde à necessidade humana de sentido, de pertencimento e de orientação



prática. O ensino médico, nesse contexto, tende a reproduzir essa lógica ao oferecer conteúdos que são transmitidos como estruturas fechadas, sem conexão com a experiência concreta do aprender.

Mais que uma falha metodológica, essa lógica revela uma ontologia formativa que separa o conhecimento da existência. O estudante não é reconhecido como um sujeito que sente, sofre e se transforma no processo de aprendizagem, mas como uma consciência calculadora que deve assimilar conteúdos previamente definidos. O próprio saber é compreendido como um objeto externo a ser dominado, e não como algo que emerge da relação entre o sujeito e o mundo. O resultado é um ensino no qual o conhecimento, embora formalmente presente, é ontologicamente ausente.

Heidegger aprofunda essa crítica ao demonstrar que o ser humano, enquanto *Dasein*, é constitutivamente ser-no-mundo, e que toda relação com o saber é, antes de tudo, uma forma de habitar o mundo. Quando o ensino não reconhece essa dimensão existencial do conhecimento, ele impede que o estudante projete-se autenticamente em direção às possibilidades abertas pelo saber. A experiência da neurofobia, nesse contexto, pode ser lida como um bloqueio da temporalidade formativa: o estudante não encontra no saber neurológico uma possibilidade de ser, mas apenas uma obrigação que o aliena de si mesmo.

Essa alienação manifesta-se como uma ansiedade difusa, que não se limita ao medo de não compreender, mas à percepção de que aquele saber não se deixa habitar. Não se trata apenas de uma dificuldade intelectual, mas de um impedimento existencial de apropriação do conhecimento como dimensão do próprio ser. O sujeito, nessa condição, decai para formas inautênticas de aprendizagem, nas quais o conteúdo é acumulado sem integração com sua historicidade e afetividade. O saber torna-se, então, um peso que paralisa, em vez de um horizonte que liberta.

Essa perspectiva encontra eco em estudos brasileiros sobre formação em saúde que, inspirados na fenomenologia, criticam modelos pedagógicos que se limitam a uma "preocupação substitutiva" — na qual o professor assume o lugar do estudante no processo de aprendizagem — em detrimento de uma "preocupação libertadora", que devolve ao estudante a responsabilidade por seu próprio ser-no-mundo (González et al., 2012). A crise se manifesta, portanto, não apenas na dificuldade com o conteúdo, mas na ausência de um espaço pedagógico que acolha a angústia e a transforme em potência de ser. A linguagem, nesse contexto, deixa de ser uma mera ferramenta de transmissão de informações e passa a ser compreendida como "abertura ao diálogo entre cuidado em saúde e educação médica" (Jabur & Silveira, 2015, p. 565), um horizonte no qual o sentido do cuidado pode ser partilhado e reconstruído.

A proposta de reformular esse quadro passa por reconhecer que o ensino é, antes de tudo, uma experiência de mundo. Ao invés de ser reduzido a uma transmissão mecânica de informações, ele deve ser compreendido como um acontecimento que transforma simultaneamente o conteúdo e o sujeito. Essa reconfiguração exige uma nova ontologia pedagógica, na qual o saber seja concebido não como um objeto, mas como uma experiência formadora que mobiliza o corpo, a linguagem, o tempo e o espaço.

É neste ponto que a reflexão de Gumbrecht sobre a produção de presença se torna especialmente fecunda. Ao diagnosticar a predominância de um modelo hermenêutico que esgota a experiência em interpretação, este professor de Stanford aponta para a perda de contato com a dimensão sensorial, material e afetiva do saber. A formação médica, ao adotar um modelo exclusivamente cognitivo, priva o estudante da experiência estética do aprender — entendida aqui como a vivência sensível e encarnada da presença do saber no mundo. A neurofobia, conceito emergente para descrever essa aversão ao pensamento profundo e complexo, denuncia exatamente essa perda da substancialidade do conhecimento.

Reintegrar o corpo e a estética ao processo formativo não é um capricho metodológico, mas uma necessidade ontológica. A aprendizagem exige que o saber seja vivenciado como presença, como algo que afeta e transforma. O ensino da neurologia, quando mediado por rituais de presentificação — experiências sensíveis, narrativas significativas, práticas incorporadas — deixa de ser um conteúdo árido e torna-se uma via de constituição do mundo vivido. Essa pedagogia da presença permite que o estudante se reaproprie do tempo, reconecte-se com sua historicidade e redescubra no saber não apenas um dever, mas uma possibilidade de ser.

Neste sentido, a superação da neurofobia exige mais que reformas curriculares. Ela demanda uma conversão do olhar pedagógico: do conteúdo como objeto ao saber como acontecimento; do aluno como receptor ao estudante como *Dasein* em formação; da técnica como finalidade à técnica como expressão do cuidado. Trata-se de uma pedagogia da presença e da possibilidade, que reconhece que ensinar é, acima de tudo, criar condições para que o mundo se manifeste como habitação do saber.

Essa reconfiguração possui implicações profundas para a prática docente. Não basta mais ensinar o que é neurologia; é preciso criar espaços nos quais a neurologia possa ser experienciada como mundo, como corporeidade, como tempo. A linguagem, o silêncio, os afetos e os gestos tornam-se dimensões tão importantes quanto os conceitos. O professor deixa de ser apenas um transmissor e torna-se um mediador de presenças, alguém que acolhe a angústia do aprender como caminho e não como falha. A formação, assim compreendida, reencontra sua missão originária: formar sujeitos íntegros, capazes de habitar o saber com inteireza e responsabilidade.



Conclusão: Por uma Abertura de Mundo na Formação Médica

A interpretação fenomenológico-hermenêutica da neurofobia proposta neste artigo nos permite compreender esse fenômeno não como uma falha cognitiva ou técnica, mas como a manifestação pedagógica de uma crise existencial mais profunda. A neurofobia é o sintoma de um processo formativo que, ao esquecer o mundo-da-vida, priva o estudante da experiência do saber como horizonte de mundo, como possibilidade de ser. Ela revela, assim, a ruptura entre ciência e existência, entre corpo e linguagem, entre o tempo do conhecimento e o tempo do cuidado.

Ao propor a neuroansiedade como uma ampliação conceitual, desloca-se o foco do medo do conteúdo neurológico para a inabitabilidade da formação — uma pedagogia que não permite ao estudante habitar o saber como possibilidade de mundo. Essa condição não se resolve com inovações metodológicas, mas com uma reorientação ontológica da educação médica, fundada na restituição da experiência sensível, temporal e corpórea como centro do processo formativo.

A ontologia do *Dasein*, tal como delineada por Heidegger, oferece um ponto de partida para essa reconstrução. O ensino, para ser significativo, precisa apropriar-se da temporalidade própria do estudante, reconhecendo-o como ser-lançado, historicamente situado, atravessado por angústias e possibilidades. A aprendizagem deixa de ser um acúmulo abstrato de informações para tornar-se um cuidado — *Sorge* — que se realiza na abertura ao mundo, no engajamento com o outro e na responsabilidade pelo sofrimento humano.

Nesse percurso, a crítica de Husserl ao objetivismo científico e ao esquecimento do *Lebenswelt* fornece o solo conceitual para uma ciência médica reconectada à existência concreta. A formação médica, se quiser responder à crise de sentido que atravessa as práticas de saúde, precisa deixar-se afetar pela linguagem, pela cultura e pela vida cotidiana dos sujeitos em formação e em sofrimento. O saber neurológico, em particular, não pode ser apenas um mapa do sistema nervoso, mas uma forma de compreender o mistério do viver em sua fragilidade e complexidade.

A partir de Gumbrecht, vislumbramos uma saída estética para essa crise. A recuperação da presença, da co-presença dos corpos, da intensidade sensível do aprendizado, constitui um caminho para restituir ao ensino sua dimensão formativa e transformadora. O saber deixa de ser apenas interpretado — ele é vivido. O gesto do professor, o silêncio compartilhado, os espantos diante da vida são tão formadores quanto os conceitos. A pedagogia da presença, nesse sentido, não se opõe à razão, mas a amplia, reconectando-a com a experiência pré-reflexiva e com a densidade ontológica do existir.

Essa reconfiguração exige também um deslocamento epistemológico que reconheça os limites do modelo eurocêntrico de formação. Conforme exposto em textos previamente mencionados, estudos já apontavam a importância de decolonizar o saber médico, revelando que a neurofobia também expressa a imposição de formas de conhecimento que não dialogam com os contextos históricos e culturais latino-americanos. A pedagogia da presença, neste cenário, deve ser também uma pedagogia da escuta, da memória e da enunciação situada, aberta à pluralidade de modos de saber e de viver o corpo e a saúde.

Diante desse diagnóstico, torna-se necessário propor uma reestruturação formativa que promova uma articulação orgânica entre teoria e experiência, permitindo que o mundo-da-vida seja resgatado como o solo fundamental do aprender médico. Isso significa que o conhecimento precisa emergir da experiência vivida e retornar a ela, formando um ciclo formativo em que o estudante reconheça no saber não apenas um acervo técnico, mas um modo de habitar o mundo. Tal reorientação exige também o reconhecimento da temporalidade e da afetividade como dimensões constitutivas do processo educativo, compreendendo o estudante como um *Dasein* em constante constituição, atravessado por angústias, possibilidades e projetos de sentido.

Nesse contexto, é imperativo estimular uma presença sensível no ato de ensinar, o que implica adotar práticas pedagógicas que mobilizem o corpo, a escuta, o silêncio, a linguagem poética e os rituais da relação entre mestre e discípulo como formas legítimas de conhecimento. A formação passa, então, a ser vivida como evento, como acontecimento estético e existencial, e não como mero cumprimento de competências. Tal movimento favorece o reencantamento do saber, devolvendo-lhe seu valor existencial e ético, resgatando o sentido original da cura como cuidado com o outro, e não como simples intervenção técnico-biológica.

Além disso, essa reconstrução pedagógica implica a necessidade de uma decolonização curricular, rompendo com a universalização abstrata do modelo biomédico europeu e abrindo-se a epistemologias latino-americanas, aos saberes enraizados na experiência local e à pluralidade de modos de viver e compreender o corpo, a saúde e o sofrimento. Trata-se, portanto, de reconhecer que a neurofobia pode expressar também uma ruptura cultural, um estranhamento diante de um saber que se apresenta como neutro, mas que carrega marcas geopolíticas, históricas e simbólicas excludentes.

Por fim, os eixos propostos neste artigo — a reintegração do mundo-da-vida, a temporalidade do *Dasein* e a pedagogia da presença — podem se constituir um convite a se repensar radicalmente o ensino das neurociências e, por extensão, a lógica formativa da medicina contemporânea. Pesquisas futuras poderão aprofundar esses caminhos em contextos empíricos, examinando como tais reorientações incidem sobre a constituição subjetiva dos estudantes e sobre a qualidade do cuidado que produzem. Em última instância, superar a neurofobia pode ser um dos passos para se restituir ao saber médico sua vocação originária: ser uma abertura ao outro e ao mun-



do, tornar-se um encontro sensível entre quem cuida e quem sofre, e reinscrever a ciência na vida, numa experiência formativa que seja, ao mesmo tempo, encarnada, ética e habitável.

Referências

- Bauman, Z. (2009). *Vida líquida* (D. M. Moreira, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 2005)
- Carel, H. (2011). *Phenomenology and its relevance to medical humanities*. *Medical Humanities*, 37(1), 35-38. doi: 10.1136/jmh.2010.006353
- Carel, H. (2016). *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Da Gama, R. F. (2023). *Reflexões sobre as raízes da neurofobia e possibilidades de mitigação de seus impactos durante a educação médica* (Tese de doutorado, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro). Recuperado de <https://sucupira.capes.gov.br/observatorio/detalhamento/teses-e-dissertacoes/38723106>
- Da Gama, R. F., Nascimento, C. L., & Pupe, C. C. B. (2025). From neurophobia to neuroanxiety: Between metaphor, semantics, and pedagogy. *Neurology® Education*, 4(4), e200271. doi: 10.1212/NE9.000000000200271
- Dussel, E. (1993). *1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Escribano, X. (2024). Cuerpo vivido y experiencia de la enfermedad: Un enfoque fenomenológico. *Estudios de Filosofía*, 70, 60-85. doi: 10.17533/udea.ef.355095
- Ferry-Danini, J. (2018). A new path for humanistic medicine. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 39(1), 57-77. doi: 10.1007/s11017-018-9433-4
- Foucault, M. (1979). *O nascimento da clínica* (R. Machado, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Obra original publicada em 1963)
- Gomes, A. M. A., Paiva, E. S., Valdés, M. T. M., Frota, M. A., & Albuquerque, C. M. (2008). Fenomenologia, humanização e promoção da saúde: Uma proposta de articulação. *Saúde e Sociedade*, 17(1), 143-152. doi: 10.1590/S0104-12902008000100013
- González, A. D., Garanhani, M. L., Bortoletto, M. S. S., Almeida, M. J., Melchior, R., & Nunes, E. F. P. A. (2012). Fenomenologia heideggeriana como referencial para estudos sobre formação em saúde. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 16(42), 809-817. doi: 10.1590/S1414-32832012005000035
- Gumbrecht, H. U. (2010). *Produção de presença: O que o sentido não consegue transmitir* (M. F. Loureiro, Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Han, B. C. (2017). *Sociedade do cansaço* (E. P. Giachini, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 2010)
- Heidegger, M. (2005). *Carta sobre o humanismo* (R. E. Frias, Trad.). São Paulo: Centauro.
- Heidegger, M. (2010). *A origem da obra de arte* (I. M. Loureiro, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo* (M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Husserl, E. (1991). *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (U. Zingano, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Obra original publicada em 1935)
- Jabur, S. M., & Silveira, F. A. (2015). Linguagem como abertura ao diálogo entre cuidado em saúde e educação médica. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 39(4), 565-571. doi: 10.1590/1981-52712015v39n4e01792014
- Jozefowicz, R. F. (1994). Neurophobia: The fear of neurology among medical students. *Archives of Neurology*, 51(4), 328-329. doi: 10.1001/archneur.1994.00540160018003



Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press.

Silva, E. M. da, & Medeiros, L. F. de. (2023). A Experiência do Dasein em 2020: Uma Reflexão Fenomenológico-Existencial. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 4(1), 39–47. <https://doi.org/10.62506/phs.v4i1.152>

Svenaesus, F. (2001). *The hermeneutics of medicine and the phenomenology of health: Steps towards a philosophy of medical practice*. Dordrecht: Springer.

Recebido em 07.11.2025 – Primeira Decisão Editorial em 22.01.2026 – Aceito em 18.02.2026

MINKOWSKI NO CONTEXTO ACADÊMICO BRASILEIRO DE PÓS-GRADUAÇÃO: ANÁLISE DE UMA AMOSTRA DE TESES E DISSERTAÇÕES

10.62506/phs.v7i1.320

Minkowski in the Brazilian Postgraduate Academic Context: Analysis of a Sample of Theses and Dissertations

LETÍCIA JOANA JARDIM*

Minkowski en el Contexto Académico Brasileño de Posgrado: Análisis de una Muestra de Tesis y Disertaciones

ADRIANO FURTADO HOLANDA**

Resumo: Este artigo, derivado de uma pesquisa de mestrado, analisa a referenciação de Eugène Minkowski e suas obras no contexto acadêmico brasileiro, com foco em teses e dissertações de programas de pós-graduação. O objetivo principal é mapear como suas contribuições são abordadas em diferentes regiões e instituições do país, especialmente em Psicologia, Psiquiatria e áreas afins. A opção por teses e dissertações justifica-se pelo caráter inovador desses trabalhos na aplicação e desenvolvimento de teorias filosóficas e científicas. Por meio de uma Revisão Integrativa de Literatura (RIL), realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, foram identificadas 36 pesquisas que referenciam Minkowski. A análise revela que, embora suas ideias sejam frequentemente citadas de forma pontual, elas apresentam relevância epistemológica, histórica e clínica, com aplicações em campos diversos como Psicopatologia, Educação, Música e Filosofia. Apesar dessa versatilidade teórica, sua presença na produção acadêmica nacional ainda é limitada. Conclui-se que há escassez de estudos aprofundados sobre o autor, destacando-se a necessidade de maior divulgação de sua obra. Nesse sentido, ressalta-se a contribuição singular da dissertação de Isaías Pessotti, única pesquisa identificada que aborda diretamente Minkowski e seu legado. Os resultados sugerem a importância de novas investigações para consolidar a recepção crítica de suas ideias no Brasil.

Palavras-chave: Minkowski; Brasil; Pós-graduação; Teses e dissertações.

Abstract: This article, derived from a master's research project, examines the referencing of Eugène Minkowski and his works within the Brazilian academic context, focusing on theses and dissertations from postgraduate programs. The primary objective is to map how his contributions are addressed across different regions and institutions in the country, particularly in Psychology, Psychiatry, and related fields. The choice of theses and dissertations is justified by the innovative nature of these works in applying and developing philosophical and scientific theories. Through an Integrative Literature Review (ILR) conducted in the CAPES Theses and Dissertations Catalog, 36 studies referencing Minkowski were identified. The analysis reveals that although his ideas are frequently cited in a fragmented manner, they hold epistemological, historical, and clinical relevance, with applications in diverse fields such as Psychopathology, Education, Music, and Philosophy. Despite this theoretical versatility, his presence in national academic production remains limited and superficial. The study concludes that there is a scarcity of in-depth research on Minkowski, highlighting the need for broader dissemination of his work. In this regard, the dissertation by Isaías Pessotti stands out as the only identified study that directly addresses Minkowski and his legacy. The findings underscore the importance of further research to consolidate the critical reception of his ideas in Brazil.

Keywords: Minkowski; Brazil; Postgraduate; Theses and dissertations.

Resumen: Este artículo, derivado de una investigación de maestría, analiza la referencia a Eugène Minkowski y sus obras en el contexto académico brasileño, centrándose en tesis y disertaciones de programas de posgrado. El objetivo principal es mapear cómo sus contribuciones son abordadas en diferentes regiones e instituciones del país, especialmente en Psicología, Psiquiatria y áreas afines. La opción por tesis y disertaciones se justifica por el carácter innovador de estos trabajos en la aplicación y desarrollo de teorías filosóficas y científicas. A través de una Revisión Integrativa de Literatura (RIL), realizada en el Catálogo de Tesis y Disertaciones de CAPES, se identificaron 36 investigaciones que referencian a Minkowski. El análisis revela que, aunque sus ideas son frecuentemente citadas de forma puntual, presentan relevancia epistemológica, histórica y clínica, con aplicaciones en campos diversos como Psicopatología, Educación, Música y Filosofía. A pesar de esta versatilidad teórica, su presencia en la producción académica nacional aún es limitada. Se concluye que hay escasez de estudios profundos sobre el autor, destacándose la necesidad de una mayor divulgación de su obra. En este sentido, se resalta la contribución singular de la disertación de Isaías Pessotti, única investigación identificada que aborda directamente a Minkowski y su legado. Los resultados sugieren la importancia de nuevas investigaciones para consolidar la recepción crítica de sus ideas en Brasil.

Palabras clave: Minkowski; Brasil; Posgrado; Tesis y disertaciones.

* Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Centro Universitário Curitiba (UniCuritiba). E-mail: leticiajardim.psi@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-9597-8914>

** Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: aholanda@yahoo.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7171-644X>



Introdução

Nascido em São Petersburgo numa família judaico-polonesa, Eugène Minkowski passou sua infância em Varsóvia, onde iniciou os estudos médicos. Com o fechamento da universidade em 1905, completou sua formação em medicina na cidade de Munich, Alemanha, complementando-a com estudos em filosofia. Seu casamento com a psiquiatra Françoise Minkowska-Brokman em 1913 marcou o início de uma parceria intelectual e pessoal que sobreviveu aos deslocamentos forçados pela Primeira Guerra Mundial — de Munique para Zurique, onde trabalhou com Eugen Bleuler na clínica Burghölzli. Em 1915, Minkowski alistou-se no Exército Francês como médico militar. Recebeu várias condecorações, incluindo a *Croix de Guerre*, e tornou-se oficial da *Legião de Honra*. Após a guerra, retornou à ciência e trabalhou, entre outros lugares, no Hospital Psiquiátrico Sainte-Anne, em Paris (Beauchesne, 1989; Pape, 2015).

No pós-guerra, no ano de 1922, na 63ª Jornada da Sociedade Suíça de Psiquiatria, realizada em Zurique, Minkowski apresentou seu estudo intitulado *“Um Caso de Melancolia Esquizofrênica”*. Este trabalho, juntamente com o artigo *Uber Phaenomenologie* (Sobre a Fenomenologia) de Ludwig Binswanger, apresentado no mesmo evento, é reconhecido como um dos marcos do nascimento da psicopatologia fenomenológica. Minkowski, ao lado de Karl Jaspers e Ludwig Binswanger, é assentido como um dos precursores da psicopatologia fenomenológica e desempenhou um papel crucial na introdução desse pensamento na França (Beauchesne, 1989; Holanda, 2011). Publicou obras importantes sobre as conexões entre fenomenologia e psiquiatria, dentre as quais se destacam: *“La Schizophrénie”* (1927), *“Le Temps Vécu”* (1933), *“Vers une Cosmologie”* (1963) e *“Traité de Psychopathologie”* (1966) (Spiegelberg, 1972).

Este artigo visa apresentar a presença de Minkowski no contexto acadêmico brasileiro, com foco em Teses e Dissertações desenvolvidas. O objetivo principal é mapear como as obras de Minkowski têm sido apresentadas em nossas regiões e instituições com Programas de Pós-Graduação do Brasil, considerando tanto as áreas da Psicologia e Psiquiatria quanto outras disciplinas afins. A escolha por investigar Teses e Dissertações se deve à importância dessas produções acadêmicas como fontes de inovação teórica e aplicação prática de teorias filosóficas e científicas. Ao focar nesse tipo de produção, espera-se revelar uma cartografia sobre como Minkowski tem emergido no Brasil, além de conhecer a aparição de suas obras na formação de novos pesquisadores. No seguimento, apresenta-se o método utilizado no levantamento, uma revisão integrativa de literatura (RIL); e a apresentação dos dados relativos a esse levantamento, em dois momentos, um compilado quantitativo e uma discussão por categorias.

Método

Este estudo adotou o método de Revisão Integrativa de Literatura (RIL) para mapear a presença das obras de Eugène Minkowski na produção acadêmica brasileira, com foco em teses e dissertações. A RIL foi escolhida por permitir uma síntese crítica e sistematizada do conhecimento, conforme fundamentado por Mendes et al. (2008), Souza et al. (2010) e Whittemore e Knafl (2005). A coleta de dados foi realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, utilizando os descritores Minkowski, Minkowski AND Psicopatologia, Minkowski AND 'Psicopatologia Fenomenológica' e Minkowski OR Psicopatologia.



O processo seguiu as seis etapas propostas por Mendes et al. (2008): identificação do tema (Minkowski no Brasil), definição dos critérios de inclusão/exclusão (trabalhos vinculados a programas de pós-graduação nacionais), extração e avaliação dos dados (análise de títulos, resumos e palavras-chave), interpretação dos resultados e síntese final. Esta abordagem garantiu o rigor metodológico necessário para consolidar e analisar criticamente o impacto do autor na pesquisa brasileira, mantendo uma perspectiva sistemática e abrangente.

A etapa de levantamento das publicações ocorreu no período de janeiro a abril de 2024. Nesta RIL, foram incluídos teses e dissertações condizentes ao autor abordado e seu campo de estudo, escritos no idioma português e publicados no Brasil. Com isso, foram incluídos tanto trabalhos que fazem referência às obras de Minkowski quanto aqueles que o mencionam em suas referências bibliográficas. Quanto aos critérios de exclusão, foram descartadas Teses e Dissertações que não tinham divulgação autorizada. Não foi adicionado recorte temporal durante as buscas. Primeiramente, os trabalhos foram selecionados seguindo os critérios de inclusão e exclusão. Posteriormente, foi feita a verificação se referenciavam o autor —Minkowski— no estudo. Após esta etapa, foi feita uma filtragem dos trabalhos duplicados. Por fim, selecionados os trabalhos incluídos.

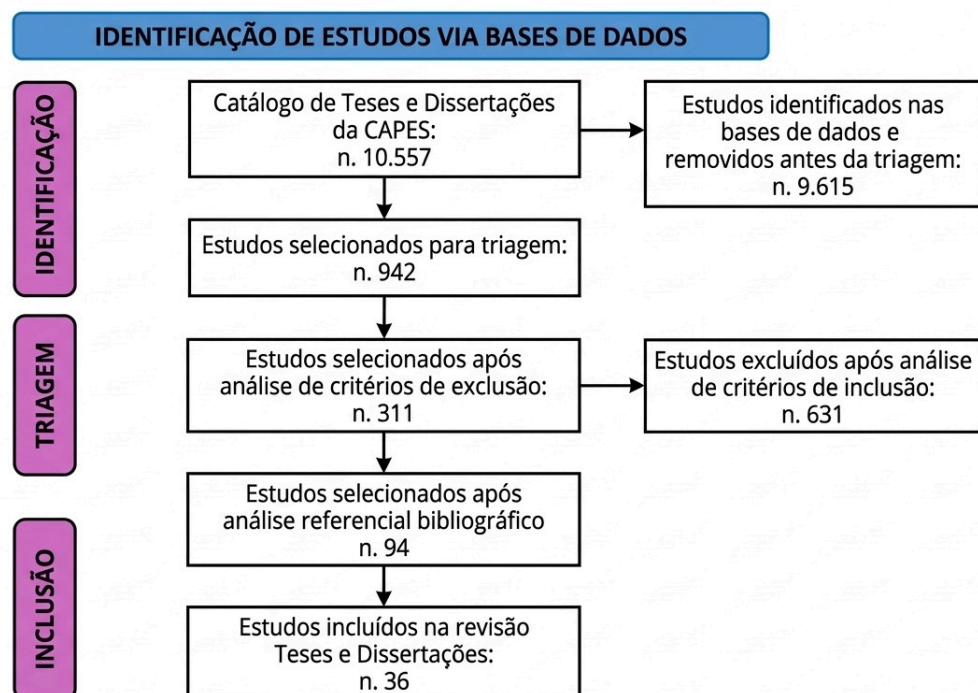
Embora reconheça-se a possível existência de outros estudos que mencionem Eugène Minkowski, esta pesquisa delimita-se a um recorte específico. A estratégia de busca focou em descritores diretamente vinculados ao autor, garantindo um panorama concentrado em suas contribuições principais, ainda que não exaustivo. Essa opção metodológica justifica-se pela necessidade de mapeamento temático direcionado.

Apresentação dos Resultados

Somados os resultados preliminares das bases consultadas, um total de 10.557 estudos foram capturados, fracionados da seguinte forma: 188 com o termo Minkowski; sete trabalhos na segunda pesquisa com a combinação dos termos Minkowski AND Psicopatologia; quatro trabalhos na terceira pesquisa com a combinação dos termos Minkowski AND “Psicopatologia Fenomenológica”; 2.741 estudos na quarta pesquisa com a combinação dos termos Minkowski OR Psicopatologia; por fim, 7.617 com a combinação dos termos Minkowski OR “Psicopatologia Fenomenológica”.

Na fase identificação, através da análise dos títulos e palavras-chave, 9.615 estudos foram excluídos por não estarem de acordo com o campo de estudo, 942 foram selecionados para fase de triagem, de acordo com os critérios de exclusão foram selecionados 311 e 631 foram excluídos após análise de critérios de inclusão e referencial bibliográfico. Em seguida, ao verificar os estudos que referenciavam Minkowski, esse número foi reduzido para 94. Finalizou-se com a seleção de 36 estudos incluídos. As etapas de identificação, triagem e inclusão estão detalhadamente apresentadas na Figura 1.

Figura 1
 Fluxograma das etapas do levantamento bibliográfico



Nota: Conforme a Declaração Prisma 2020 (Page et al., 2022).



Cabe destacar que a RIL não incluiu livros, porém, ressalta-se algumas obras e autores em que Minkowski é referenciado, tanto na reflexão sobre a prática clínica quanto sobre a Psicopatologia. Dentre eles, Carol Sonenreich, médico psiquiatra, que menciona Minkowski em vários de seus livros, como *Debates sobre o Conceito de Doenças Afetivas* (1991), *Psiquiatria: Propostas, Notas, Comentários* (1999) e *O que os Psiquiatras Fazem* (2008).

Guilherme Messas, também médico psiquiatra, não apenas cita Minkowski, mas articula sua teoria nas discussões sobre Psicopatologia Fenomenológica prática e clínica. Entre suas obras estão *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea* (2008), *Ensaio sobre a Estrutura Vivida* (2010), *Psicose e Embriaguez: Psicopatologia Fenomenológica da Temporalidade* (2014), e *Fundamentos da Clínica Fenomenológica* (2022), entre outras.

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, psicólogo, referencia e discute Minkowski em obras como *Acompanhamento Terapêutico: Casos Clínicos e Teorias* (2011), *Psicologia Clínica da Graduação à Pós-Graduação* (2018), com o capítulo “Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger e Bruno Callieri: Psicopatologia Fenomenológica”, além de *Perspectivas Fenomenológicas em Atendimentos Clínicos: Humanologia* (2014), e, ainda, *Fenomenologia da Vida e Humanologia: Tessituras e Afetos* (2024).

Outro destaque é o livro “*Psicopatologia Fenômeno-Estrutural*” (2010), organizado por Anna Elisa de Ville-mor-Amaral e Latife Yazigi, que explora a contribuição de Minkowski e de sua esposa, Françoise Minkowska. De acordo com Cardinalli (2019), “[...] lembramos a posição de Minkowski sobre o valor de uma obra, quando ele assinala que para ponderar o seu valor é necessário que ela seja considerada em relação ao diálogo que pode estabelecer com o passado e o presente” (p. 16).

Apresentação das Teses e Dissertações

Utilizando-se da RIL, como apresentada *a priori*, apontaremos a seguir o recorte estabelecido para análise neste texto: 1) Apresentação das 36 teses e dissertações, dispostas na tabela abaixo, organizada por ano, título, autor, orientador, titulação (Mestrado ou Doutorado), Instituição de Ensino Superior (IES) e obras referenciadas (Figura 2). 2) Análise da frequência de publicações que mencionam Minkowski ao longo dos anos (Figura 3); 3) Mapeamento das obras de acordo com a região, buscando conhecer como Minkowski aparece nas instituições, demarcando a cartografia de sua presença no Brasil (Figura 4).

Veja Figura 2 a seguir

Como modo de identificação das obras minkowskianas citadas, colocamos em itálico os livros, e entre aspas os artigos e capítulos de livros (em suas diversas versões); e entre parênteses as datas dos originais e ao lado da barra, as versões publicadas (quando estas surgiam). Isto possibilitou vislumbrar que, apesar de termos algumas traduções — como, por exemplo, as versões em inglês e espanhol do *Le Temps Vécu*, de 1933 — as principais menções remeteram aos originais em francês; exceção feita ao texto *La Schizophrénie*, originalmente de 1927, que aparece com mais frequência em sua versão em espanhol.

Neste momento, faz-se necessária uma nota geral acerca da produção bibliográfica de Minkowski. Sua obra está dividida entre um conjunto significativo de livros e artigos, sendo a sua obra mais conhecida — e considerada por muitos como sua principal publicação — *Le Temps Vécu. Études Phénoménologiques et Psychopathologiques*, que foi originalmente publicada em 1933 (Minkowski, 1933/1995). Como assinala Spiegelberg (1972), Minkowski teria proposto uma “trilogia”, precedida por *La Schizophrénie. Psychopathologie des Schizoïdes et des Schizophrènes*, originalmente de 1927 (Minkowski, 1927/1997), e completada com *Vers une Cosmologie. Fragments Philosophiques*, de 1936 (Minkowski, 1936/1999).

Além dessas publicações, destacam-se ainda três outros textos que são: *Traité de Psychopathologie*, publicado em 1966; *Au-delà du rationalisme morbide*, publicado postumamente em 1997 (Minkowski, 1997/2019a), que traz sua Tese de Doutorado, intitulada *La notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie* e realizada na Université de Paris, em 1926; e o livro *Écrits Cliniques*, que corresponde a uma compilação de textos publicados por Minkowski entre 1923 e 1963, e editado por Bernard Granger em 2002 (Minkowski, 2002), na qual, inclusive, contamos com uma bibliografia completa do psiquiatra.

No que concerne ao ano das publicações, das 36 Teses e Dissertações incluídas, o ano de 2020 foi o período com maior número de publicações, totalizando cinco trabalhos, seguido pelos anos de 2023 com quatro e 2017 com três. Os restantes dos anos, variaram entre uma e duas publicações (Figura 3).



Figura 2
Teses e Dissertações selecionadas para a Revisão Integrativa de Literatura

	Ano	Título	Autor (a)	Orientação	M/D	IES	Obras
1	1989	<i>A vivência temporal na fala de criança de pré-escola: uma abordagem fenomenológica</i>	Ana Gracinda Queluz	Yolanda Cintrão Forghieri	D	Universidade de São Paulo	<i>Le temps vécu</i> (1933)
2	2002	<i>O resgate da fenomenologia de Husserl e a pesquisa em psicologia: a análise de um exemplo na exploração da loucura</i>	Adriano Furtado Holanda	Mauro Martins AmatuZZi	D	Pontifícia Universidade Católica de Campinas	<i>Le temps vécu</i> (1933)
3	2002	<i>A simbolização na esquizofrenia: um estudo fenômeno-estrutural com o método de Rorschach</i>	Deise Matos do Amparo	Norberto Abreu e Silva Neto	D	Universidade de Brasília	<i>La schizophrénie</i> (1927/2002) <i>Traité de psychopathologie</i> (1966)
4	2003	<i>O dizer do eu esquizofrênico sobre o seu adoecimento físico: o que é possível dizer-se</i>	Ana Irene Canongia	Manoel Tosta Berlinck	M	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	<i>Traité de psychopathologie</i> (1966)
5	2004	<i>Sobre “esquizofrenia” de E. Minkowski</i>	Isaias Pessotti	Bento Prado Junior	M	Universidade Federal de São Carlos	“La schizophrénie et la notion de maladie mentale” (1921). “La genèse de la notion de schizophrénie et ses caracteres essentiels” (1925).
6	2005	<i>Tempo de ensinar e tempo de aprender: a temporalidade e professores de uma escola pública</i>	Denio Waldo Cunha	Heloisa Szymanski	M	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	<i>El tiempo vivido</i> (1933).
7	2006	<i>Metapsicopatologia da psiquiatria: uma reflexão sobre o dualismo epistemológico da psiquiatria clínica entre a organogênese e a psicogênese dos transtornos mentais</i>	José Roberto Barco Martinez		D	Universidade Federal de São Carlos	“Contribution à l’étude de la pensée et de l’ attitude de autistes (Le rationalisme morbide)” (1923) ¹ . <i>Au-delà du Rationalisme Morbide</i> (1997) <i>Écrits cliniques</i> (2002). <i>La schizophrénie</i> (1927/2002) “La schizophrénie et la notion de maladie mentale” (1921). “Étude de la structure des états de dépression” (1930) “Données psychanalytiques dans um cas de doute obsédant (1923) “Phénoménologie et analyse existentielle em psychopathologie (1948) “La notion de perte de contact vital avec la réalité e ses applications em psychopathologie” (Thèse, 1926).

¹ Aqui o autor cita duas versões do mesmo texto, o publicado na revista *L'Encéphale*, em 1923 (em coautoria com Rogues Fursac); e sua republicação no livro *Au-Delà du Rationalisme Morbide*, em 1997.



8	2006	<i>O sentido da "crise" de natureza psicótica: do estigma à transformação</i>	Delzilene Macêdo Costa	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	"Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)" (1966/2002a)
9	2009	<i>Passeio da tarde: um estudo sobre o "setting clínico ambulante" do acompanhamento terapêutico de grupo</i>	Demétrius Alves de França	Norberto Abreu e Silva Neto	M	Universidade de Brasília	<i>La esquizofrenia</i> (1927) "A noção de contato em prática" (1966) ¹ <i>Lived time</i> (1933) "Hallazgos en un caso de depresión esquizofrénica" (1923/1967) Minkowski, E.
10	2009	<i>O desenvolvimento da percepção do tempo em crianças de dois a seis anos: um estudo a partir do canto espontâneo</i>	Maria Betânia Parizzi Fonseca	Roberto Assis Ferreira	D	Universidade Federal de Minas Gerais	<i>El tiempo vivido</i> (1933)
11	2010	<i>Música e psicose em Robert Schumann: abordando o encontro de duas fenomenologias</i>	André Luiz Iório	Alfredo Naffah Neto	D	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	<i>La esquizofrenia</i> (1927) <i>Le temps vécu</i> (1933)
12	2010	<i>Corpo e psicopatologia na filosofia de Merleau-Ponty</i>	Marcelo Georgéti Vieira	Rinaldo Furlan	M	Universidade de São Paulo (Ribeirão Preto)	<i>Le temps vécu</i> (1933)
13	2011	<i>Transtorno de estresse pós-traumático: um estudo fenomenológico-existencial da violência urbana</i>	Ida Elizabeth Cardinali	Marlise Aparecida Bassani	D	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	<i>Lived time</i> (1933)
14	2012	<i>Perspectivas fenomenológicas em atendimentos clínicos: humanologia</i>	Andrés Eduardo Aguirre Antúnez			Universidade de São Paulo	<i>La esquizofrenia</i> (1927) <i>Traité de psychopathologie</i> (1966) <i>Le temps vécu</i> (1933) "Estudio psicológico y analisis fenomenológico de un caso de melancolia esquizofrénica" (1923) ² "Recueil d'articles" 1923-1965 (1965) "Le Rorschach dans l'oeuvre de Françoise Minkowska" (1965)
15	2012	<i>Introdução à psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian</i>	Lucas Bloc	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	<i>Le temps vécu</i> (1933)
16	2013	<i>Da depressão à depressividade: diálogos com a psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian</i>	Camila Pereira Souza	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	<i>Le temps vécu</i> (1933) "Prólogo", <i>Le temps vécu</i> (1933/2007). "Capítulo I", <i>Le temps vécu</i> (1933/2011)
17	2013	<i>Adolescentes em tratamento psiquiátrico: um estudo fenomenológico das vivências em seus relacionamentos sócio-afetivos-sexuais</i>	Fernanda Tome Marleta Iezzi	Maria Alves de Toledo Bruns	M	Universidade de São Paulo (Ribeirão Preto)	"Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)" (1966/2002a)

² Trata-se de uma tradução livre, de texto do *Traité de Psychopathologie* (Minkowski, 1966), empreendida pelo Prof. Norberto de Abreu e Silva Neto, que costumava utilizar-se dessa estratégia em suas diversas aulas.

³ Versão em espanhol de um original publicado em 1923, no *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, presente em: E. Minkowski, V. E. V. Gebattel, E. W. Strauss (1970). *Antropologia de la alienación*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores.

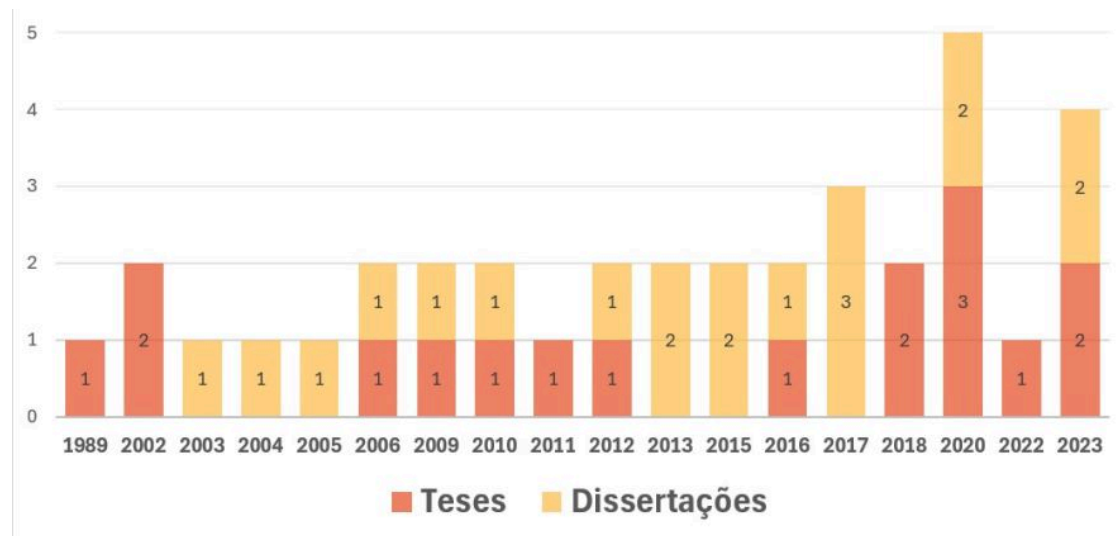


18	2015	<i>O panorama contemporâneo da psicopatologia fenomenológica no Brasil</i>	Clarissa Garcia Jaborandy de Mattos Dourado	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	<i>Le temps vécu</i> (1933) <i>Traité de psychopathologie</i> (1966) “A noção do tempo em psicopatologia” (1929/2002).
19	2015	<i>Fenomenologia do Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade (TDAH) em Adolescentes</i>	Juliana Lima de Araújo	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	“Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a) “Capítulo I”, <i>Le temps vécu</i> (1933/2011)
20	2016	<i>Entre atoleiros e becos sem saída: Descrição fenomenológica dos impasses vivenciais experienciados por acompanhantes terapêuticos</i>	Danilo Salles Faizibaioff,	Andrés Eduardo Aguirre Antunéz	M	Universidade de São Paulo	“Estudio psicológico y analisis fenomenológico de um caso de melancolia esquizofrênica” (1923) <i>El tiempo vivido</i> , 1933 “Approches phénoménologiques de l’existence” (1962) <i>Traité de psychopathologie</i> (1966) <i>La esquizofrenia</i> (1927)
21	2016	<i>A psicopatologia fenômeno-estrutural na clínica do acompanhamento terapêutico em grupo</i>	Demetrius Alves de França	Andrés Eduardo Aguirre Antunéz	D	Universidade de São Paulo	“Hallazgos en un caso de depresión esquizofrênica” (1923) <i>Lived time</i> (1933) <i>Au-delà du rationalisme morbide</i> (1997) <i>Traité de psychopathologie</i> (1966) <i>La esquizofrenia</i> (1927)
22	2017	<i>(Des) Conectados: o tempo vivido na dependência de Internet</i>	Francisco Raoni Barbosa Saraiva	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	<i>Le temps vécu</i> (1933) “Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a) “Prólogo”, <i>Le temps vécu</i> (1933/2007). “Capítulo I”, <i>Le temps vécu</i> (1933/2011)
23	2017	<i>A experiência vivida por profissionais de uma equipe multidisciplinar junto a pessoa com autismo</i>	Valdizia Vieira Mendonça	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	“Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a) <i>La schizophrénie</i> (1927/2002)
24	2017	<i>Qualidade de Vida de Mães de Crianças com Transtorno do Espectro Autista – Uma Leitura Baseada no Método Fenomenológico</i>	Maria Paula Miranda Chaim	Sebastião Benício da Costa Neto.	M	Pontifícia Universidade Católica de Goiás	<i>El tiempo vivido</i> (1933)
25	2018	<i>Atenção às primeiras crises do tipo psicóticas: uma experiência em um CAPS III de Curitiba</i>	Mariana Cardoso Puchivailo	Ileno Izidio da Costa	D	Universidade de Brasília	<i>La esquizofrenia</i> (1927) “Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a)
26	2018	<i>Fenomenologia clínica da perda da evidência natural no mundo vivido (lebenswelt) esquizofrênico</i>	Juliana Pita de Albuquerque Pereira	Virginia Moreira	D	Universidade de Fortaleza	<i>La schizophrénie</i> (1927/2002)



27	2020	<i>Fenomenologia clínica do tempo vivido na ansiedade</i>	Camila Pereira Souza	Virginia Moreira	D	Universidade de Fortaleza	<i>Le temps vécu</i> (1933) “Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a) “Capítulo I”, <i>Le temps vécu</i> (1933/2011)
28	2020	<i>Por uma fenomenologia do sofrimento psíquico grave: as contribuições da antropologia fenomenológica de Edith Stein</i>	Mak Alisson Borges de Moraes	Ileno Izidio da Costa	D	Universidade de Brasília	“Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a) “Capítulo I”, <i>Le temps vécu</i> (1933/2011)
29	2020	<i>A experiência vivida por pessoas diagnosticadas como autistas a partir de encontros dialógicos</i>	Gisella Mouta Fadda	Vera Engler Cury	D	Pontifícia Universidade Católica de Campinas	<i>La esquizofrenia</i> (1927) “Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a) “Estudo psicológico e análise fenomenológica de um caso de melancolia esquizofrênica” (1922/2019b)
30	2020	<i>Experiência vivida de ansiedade em adolescentes em processo seletivo para o ensino superior</i>	Rafael Cidrão Campos	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	“Capítulo I”, <i>Le temps vécu</i> (1933/2011) “Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a)
31	2020	<i>A Experiência Vivida das Famílias de Crianças em Psicoterapia Infantil</i>	Manuela de Albuquerque Rocha Siqueira	Virginia Moreira	M	Universidade de Fortaleza	“Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a)
32	2022	<i>Vivências de pessoas com transtorno bipolar: um estudo fenomenológico</i>	Guilherme Wykrota Tostes	Vera Engler Cury	D	Pontifícia Universidade Católica de Campinas	<i>El tiempo vivido</i> (1933) <i>La esquizofrenia</i> (1927)
33	2023	<i>Fenomenologia da mania no transtorno bipolar e no transtorno esquizoafetivo</i>	Juliana Lima de Araújo	Virginia Moreira	D	Universidade de Fortaleza	“A noção do tempo em psicopatologia” (1929/2002). “Capítulo I”, <i>Le temps vécu</i> (1933/2011) “O Delírio” (1967/2016) <i>Além do racionalismo mórbido</i> (1997/2019) “Estudo psicológico e análise fenomenológica de um caso de melancolia esquizofrênica” (1922/2019b)
34	2023	<i>Escuta na urgência: a experiência de ser plantonista humanista-fenomenológico</i>	Francisco Luan de Souza Carvalho	Lucas Guimarães Bloc	M	Universidade de Fortaleza	“Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência)” (1966/2002a)
35	2023	<i>A recuperação na dependência do álcool sob a lente da psicopatologia fenomenológica dialética</i>	Victor Monteiro Leite	Guilherme Peres Messas	M	Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo	<i>Lived time</i> (1933)
36	2023	<i>A vivência da anorexia nervosa em primeira pessoa: análise fenomenológica a partir de casos clínicos</i>	Thais de Castro Gazotti	Taki Athanassios Cordas	D	Universidade de São Paulo	<i>Lived time</i> (1933)

Figura 3
 Quantificação de Teses e Dissertações por ano de publicação



O mapeamento das obras de acordo com as Regiões do país, busca evidenciar como a bibliografia de Minkowski aparece nas Teses e Dissertações apresentadas/defendidas nas IES ali localizadas, demarcando a cartografia de sua presença no Brasil. É interessante atentar para uma certa localização e concentração de produção destas pesquisas. Constatou-se que a Região Sudeste é a que mais produz trabalhos que citam Minkowski; no entanto, a UNIFOR (Universidade de Fortaleza) é a que tem maior quantitativo de trabalhos publicados e direcionados para os campos da Psicologia, Psiquiatria e Psicopatologia (Figura 4).

Figura 4
 Mapeamento da presença de Minkowski por região e IES



Legenda: Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo (FCMSCSP); PUC-SP (PUC-SP); Universidade de Brasília (UnB); Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Universidade Federal de São Carlos (UFSCar); Universidade de Fortaleza (UNIFOR); Universidade de São Paulo (USP).

Em relação à análise referencial, observa-se (Figura 5) que a obra mais citada é exatamente *Le Temps Vécu* (*O Tempo Vivido*, de 1933), referenciada em 21 trabalhos, considerando o original (bastante citada, com dez menções) e diferentes traduções (cinco menções para a versão em inglês e seis para a versão em espanhol). Se contarmos ainda



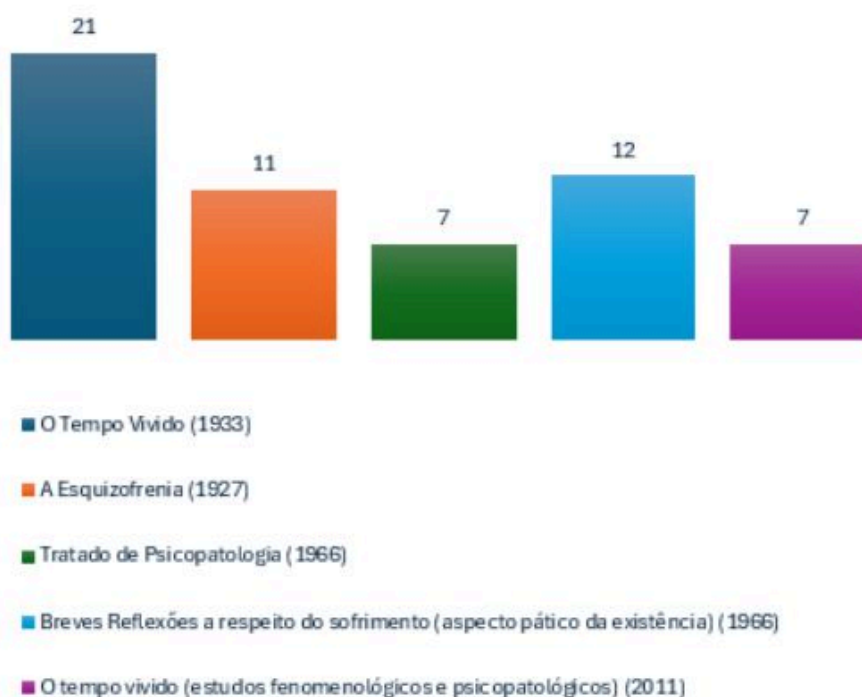
os textos traduzidos – “Prólogo” (Minkowski, 1933/2007) e o primeiro capítulo (Minkowski, 1933/2011) – a presença do texto principal do autor ganha ainda mais nove menções, totalizando 30 referências.

Em seguida, destaca-se o livro *La Schizophrénie (Esquizofrenia)*, de 1927, referenciada em 11 trabalhos, sendo que a versão em espanhol aparece mais citada (oito vezes) do que a original em francês; e o *Traité de Psychopathologie (Tratado de Psicopatologia)*, de 1966, referenciado em sete trabalhos que conta apenas com a versão original em francês.

Os textos traduzidos para o português apresentam uma frequência significativa: Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência) (Minkowski, 1966/2000a), referenciado em 12 trabalhos, foi traduzido para o português em 2000; e o primeiro capítulo de *O tempo vivido* (estudos fenomenológicos e psicopatológicos), citado em sete trabalhos e traduzido em 2011 (Minkowski, 1933/2011). Chama atenção nesses dados o fato que ambos os textos traduzidos fazem parte de obras maiores: o primeiro, *Breves reflexões a respeito do sofrimento* (aspecto pático da existência) integra o *Traité de Psychopathologie (Tratado de Psicopatologia)*, de 1966; e o segundo, *Le Temps Vécu (O Tempo Vivido)*, de 1933. Em outras palavras, tais textos referem-se, em essência, ao mesmo conteúdo das obras completas, mas destacadas de forma independente.

Além disto, cabe destacar o fato de que são poucas as menções a outras importantes produções de Minkowski, como seus estudos sobre depressão, Rorschach ou mesmo a noção de tempo — central em sua obra. Certamente essa lacuna se deve ao fato que mesmo seus escritos foram pouco difundidos em outras línguas e, igualmente, à inacessibilidade de sua obra — seja pela barreira da língua francesa, seja pelas poucas versões que circulavam e circulam nos meios acadêmicos. Importante notar, contudo, que em tempos recentes surgiram algumas traduções de seus escritos, além dos já acima mencionados (Minkowski, 1933/2007; 1933/2011; Minkowski, 1966/2000a): “Estudo psicológico e análise fenomenológica de um caso de melancolia esquizofrênica” (Minkowski, 1922/2019b), “A noção do tempo em Psicopatologia” (Minkowski, 1929/2002), “O delírio” (Minkowski, 1967/2016) e “A noção de perda de contato vital com a realidade e suas aplicações em psicopatologia” (Minkowski, 1997/2004). E, finalmente tivemos, em 2019, a primeira tradução de um livro completo, *Além do racionalismo mórbido* (Minkowski, 1997/2009a).

Figura 5
 Quantificação dos textos mais referenciados na amostra



Discussão em Categorias: Interfaces de Minkowski e suas Obras

Foram encontrados 30 trabalhos no campo das Práticas Psi, cinco trabalhos no campo de articulação com a Filosofia, Educação e Música. Apenas um trabalho estuda o autor e sua obra diretamente, a Dissertação *Sobre “esquizofrenia” de E. Minkowski*, de 2004, de autoria de Isaías Pessotti (UFSCar). Salienta-se que foram lidos os resumos das Teses e Dissertações, bem como o recorte do texto em que o autor foi citado, sendo que a Dissertação de Pessotti (2004) foi a única lida na íntegra.



Por fim, uma discussão foi organizada, dividida em três categorias de análise: 1) Minkowski: articulações com práticas psi e clínica; 2) Minkowski: articulações interdisciplinares; e, 3) Minkowski no estudo de Isaias Pessotti. A escolha das duas primeiras categorias baseou-se no título, no conteúdo dos resumos e em trechos que mencionam o autor. Quanto à terceira categoria, sua inclusão justifica-se por ser o único trabalho que discute o autor Minkowski e sua obra diretamente, e, pela relevância de Isaias Pessotti – psicólogo, professor e escritor reconhecido como uma das grandes referências no Brasil. Entre suas obras fundamentais para o campo, destacam-se: *A Loucura e as Épocas* (1994), *O Século dos Manicômios* (1996) e *Os Nomes da Loucura* (1999), entre outras.

Minkowski: Articulações com Práticas psi e clínica

O texto de Holanda (2002) critica os fundamentos das pesquisas fenomenológicas, propondo uma revisão epistemológica que busca acessar a essência da Psicopatologia ou delinear os contornos de uma “psicopatologia fenomenológica”; fazendo referência à obra *Le temps vécu* (1933), para destacar Minkowski ao lado de Ludwig Binswanger, como uma figura epistemológica da tradição da Psicopatologia, além de exemplificar uma abordagem que busca uma aproximação cuidadosa com a Fenomenologia. Orientado por Mauro Martins Amatuzei, Holanda (2002) estabelece um diálogo entre a Fenomenologia e a prática clínica, abrindo caminho para novas reflexões e contribuindo para a consolidação de uma Psicopatologia Fenomenológica mais alinhada com a experiência humana e a clínica.

Nesse mesmo contexto, Amparo (2002) desenvolve sua tese analisando as características estruturais do Teste de Rorschach para compreender a simbolização na esquizofrenia. A pesquisa aborda também a questão do corpo no transtorno, correlacionando tempo e espaço vividos, e utiliza o método das características estruturais de Minkowski para interpretar o Rorschach articulando os conceitos de tempo e espaço na discussão da simbolização do indivíduo esquizofrênico. Sob orientação de Norberto Abreu e Silva Neto, figura central na difusão do pensamento de Minkowski no Brasil, Amparo referencia duas obras de caráter pragmático do autor: *La schizophrénie* (1927) e *Traité de psychopathologie* (1966). Essas obras são destacadas como referências práticas para o fazer em Psicoterapia, reforçando a aplicabilidade clínica da abordagem fenomenológica no tratamento da esquizofrenia.

Seguindo essa linha de investigação, França (2009), também orientado por Abreu e Silva Neto, articula e sistematiza aspectos da teoria e prática do acompanhamento terapêutico em um hospital-dia de Brasília. Em sua pesquisa, França (2009) utiliza as obras de Minkowski em busca de articulação para descrever e analisar dois estudos de caso, explorando a experiência do tempo e do espaço vividos na Psicopatologia. Ele referencia obras fundamentais de Minkowski, como *La schizophrénie* (1927), *Le temps vécu* (1933), além de um estudo de caso presente no livro *Existencia* (Minkowski, 1923/1967) e um capítulo da obra *Traité de psychopathologie* (1966), intitulado *A noção de contato na prática*, traduzido como manuscrito por seu Orientador. Sua pesquisa destaca como o ambiente terapêutico ambulante oferece situações e possibilidades de intervenção, ampliando o escopo de aplicação das ideias de Minkowski, articulando-as com casos e reflexões descritos pelo autor, reforçando a aplicabilidade dos estudos em Psicopatologia Fenomenológica.

Paralelamente, Cardinali (2011), com base no pensamento fenomenológico-existencial de Heidegger, investiga o impacto da violência urbana na saúde e no adoecimento de suas vítimas. A autora referencia Minkowski como um marco epistemológico na Psicopatologia Fenomenológica, fundamentando sua análise nesse campo teórico. Cardinali também assina o Prefácio da única obra de Minkowski traduzida para o português, *Além do Racionalismo Mórbido* (2019a), até então. Orientada por Marlise Aparecida Bassani, Cardinali contribui para a difusão do pensamento de Minkowski, conectando-o a questões sociais contemporâneas.

Iezzi (2013), em uma perspectiva complementar, problematiza o sofrimento psíquico em adolescentes, recorrendo a Minkowski para analisar as vivências sócio-afetivo-sexuais de adolescentes no tratamento psiquiátrico. A autora destaca como essas vivências podem desencadear intenso sofrimento emocional, exigindo intervenção psiquiátrica. Orientada por Maria Alves de Toledo Bruns, Iezzi reforça, de forma sutil e localizada, a aplicabilidade clínica das ideias de Minkowski para compreender o sofrimento, especialmente em contextos de saúde mental juvenil; o texto referenciado é *Breves reflexões a respeito do sofrimento* (Minkowski, 2000).

Avançando nessa discussão, Antúnez (2012), explora a relação intersubjetiva na Psicologia Clínica a partir de três escolas da Fenomenologia: a Psicopatologia Fenômeno-Estrutural de Minkowski, a Fenomenologia de Edith Stein e a Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Conclui que a Fenomenologia oferece um rico embasamento metodológico interdisciplinar para a Psicologia Clínica, referenciando a vasta obra de Minkowski ainda não traduzida, como apontado (Figura 2). Atualmente, Antúnez é um dos principais pesquisadores da obra de Minkowski no Brasil, tendo orientado trabalhos como os de França (2016a) e Faizibaioff (2016), que ampliam ainda mais o legado do autor. Nesse sentido, França (2016a) investiga o Acompanhamento Terapêutico (AT) a partir da Psicopatologia Fenômeno-Estrutural de Minkowski, descrevendo a prática clínica fora do consultório. Faizibaioff (2016), por sua vez, sintetiza os impasses vivenciais dos Acompanhantes Terapêuticos, concluindo que esses impasses são a essência do AT. Ambos os trabalhos destacam a relevância de Minkowski para a prática clínica, demonstrando como suas ideias continuam a inspirar abordagens inovadoras. Além disso, apresentam um repertório de referências a Minkowski ainda não traduzido para o português, conforme indicado na Figura 2.



Em outra frente de pesquisa, Puchivailo (2018) e Borges de Moraes (2020), orientados por Ileno Izidio da Costa, em suas teses exploram o sofrimento psíquico grave e a crise psicótica. Puchivailo problematiza a atenção às primeiras crises psicóticas em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) III de Curitiba, referenciando Minkowski. Borges de Moraes, por sua vez, propõe uma Fenomenologia do "sofrimento psíquico grave" baseada na Antropologia Fenomenológica de Edith Stein, com Minkowski como pano de fundo teórico. Puchivailo, ao buscar uma articulação mais empírica com Minkowski, refere-se a *La schizophrénie* (1927), enquanto Moraes, em uma abordagem mais teórica, cita o primeiro capítulo de *O tempo vivido*, traduzido para o português em 2011. Ambos também fazem referência ao texto *Breves reflexões a respeito do sofrimento* (2000). Canongia (2003), articula a abordagem psicanalítica com o pensamento de abordagem médico-paciente. Orientada pelo também médico psiquiatra Manoel Tosta Berlink, a autora relaciona os conceitos desenvolvidos por Minkowski, referenciando a obra *Traité de psychopathologie* (1966).

Além disso, Costa (2006), Vieira (2010), Saraiva (2017), Mendonça (2017), Pereira (2018) e Siqueira (2020) desenvolvem pesquisas à luz das obras de Merleau-Ponty, integrando perspectivas fenomenológicas em diferentes contextos. Esses trabalhos exploram os conceitos de tempo vivido, espaço e sofrimento, articulando o diálogo entre Merleau-Ponty e Minkowski na compreensão da subjetividade e das experiências humanas. Todos foram orientados por Virginia Moreira, evidenciando a interdisciplinaridade e a abrangência do pensamento de Minkowski. Cabe salientar que as referências a Minkowski utilizadas nestas pesquisas são localizadas e pontuais, e não o tema central das discussões. As obras mencionadas (Figura 2), são referenciadas, mas não específicas dos principais aprofundamentos teóricos.

Na mesma linha, Bloc (2012) e Souza (2013) baseiam-se no pensamento de Arthur Tatossian, articulando suas análises com as obras de Minkowski e Binswanger. Bloc introduz a Psicopatologia Fenomenológica de Tatossian, enquanto Souza explora a noção de depressividade na perspectiva fenomenológica. Bloc (2012) e Souza (2013), sob a orientação de Virginia Moreira, destacam a importância do conceito de "vivido" na interface entre Minkowski e Tatossian, demonstrando como suas ideias se complementam. As referências citadas em seus textos, compiladas na Figura 2 são apontadas como uma demarcação contextual da Psicopatologia Fenomenológica e da mudança de paradigma no campo da Psiquiatria.

Enquanto isso, Dourado (2015) realiza uma Revisão Sistemática de Literatura sobre a produção brasileira em Psicopatologia Fenomenológica entre 2004 e 2014, destacando Minkowski como precursor dessa abordagem. Orientada por Virginia Moreira, Dourado (2015) reforça a potência da Psicopatologia Fenomenologia no Brasil, evidenciando sua influência em rigor. Parte de sua pesquisa é dedicada à apresentação de Minkowski por meio da fundamentação e referência às obras *Le temps vécu* (1933) e *Traité de psychopathologie* (1966), bem como ao texto A noção do tempo em psicopatologia (1966).

Por sua vez, Vera Engler Cury orientou Fadda (2020) e Tostes (2022). Fadda (2020) investiga a experiência vivida por indivíduos adultos com Transtorno do Espectro Autista (TEA), utilizando Minkowski para discutir sofrimento e tempo. Tostes explora a experiência de indivíduos com transtorno bipolar, dialogando com os conceitos de tempo vivido e esquizofrenia presentes nas obras de Minkowski. Fadda (2020) e Tostes (2022) citam grandes obras de Minkowski, bem como textos já traduzidos (Figura 2).

Araújo (2023) propõe uma Fenomenologia da Mania, explorando o mundo vivido de indivíduos com transtorno bipolar e esquizoafetivo. A autora articula os conceitos de temporalidade e espaço de Minkowski para fundamentar sua análise. Também orientada por Virginia Moreira, ela referencia apenas textos do autor já traduzidos para o português, conforme indicado na Figura 2. Carvalho (2023), orientado por Lucas Bloc, investiga a experiência de estagiários/as de Psicologia em plantões humanista-fenomenológicos, utilizando o conceito de sofrimento de Minkowski. Carvalho refere apenas a um texto do pensador (Figura 2).

Além disso, Chaim (2017) estuda a qualidade de vida de mães de crianças com TEA, utilizando o Método Fenomenológico e referenciando Minkowski e Binswanger. Leite (2023) explora a experiência de recuperação na dependência do álcool, utilizando a Psicopatologia Fenomenológica Dialética e dialogando com o conceito de tempo vivido de Minkowski. Gazotti (2023) investiga a estrutura psicopatológica da anorexia nervosa, referenciando Minkowski para discutir diagnóstico e temporalidade. A obra a qual recorreram foi *Le temps vécu* (1933), em diferentes traduções, para estabelecer seus apontamentos.

Minkowski: Articulações Interdisciplinares

No campo da Educação, Queluz (1989), Cunha (2005) e Campos (2020) utilizam os conceitos de tempo vivido e sofrimento de Minkowski. Queluz (1989) explora a vivência temporal da criança pré-escolar, enquanto Cunha (2005), investiga a relação de professores/as com o tempo, no Ensino Fundamental. Campos (2020) analisa a ansiedade de adolescentes em processos seletivos para o Ensino Superior, mostrando como as ideias de Minkowski podem ser aplicadas em contextos educacionais. A obra *Le temps vécu* (1933) foi a referenciada em ambas as pesquisas.

Na área da Música, Fonseca (2009) e Iório (2010) dialogam com Minkowski. Fonseca discute a temporalidade no desenvolvimento infantil, enquanto Iório explora a relação entre música e psicose, utilizando a Fenomenologia de Minkowski, Jaspers e Binswanger. Esses estudos demonstram como a música pode ser um campo fértil para a aplicação das ideias de Minkowski. A primeira, orientada por Roberto Assis Ferreira, refere-se



à obra *Le temps vécu* (1933) como marco pontual para refletir a ideia de tempo. O segundo, orientado por Alfredo Naffah Neto, também referencia *Le Temps Vécu* (1933) para demarcar a relevância de Minkowski na tradição da Psicopatologia Fenomenológica e faz referência à obra *La schizophrénie* (1927) para abordar a ideia de psicose em sua pesquisa.

No campo da Filosofia, Martinez (2006) compara a Psicopatologia de Jung com a de Minkowski, destacando a necessidade de uma abordagem não reducionista na Psiquiatria. Orientado por Richard Theisen Simanke, Martinez reforça a relevância de Minkowski para a compreensão da complexidade humana, conectando sua obra a debates filosóficos contemporâneos. O autor cita um arcabouço de obras de Minkowski, muitas das quais ainda são de difícil acesso (Figura 2).

Minkowski no Estudo de Isaías Pessotti

O estudo de Pessotti (2004) toma destaque nesta pesquisa, por ser o único trabalho de Pós-Graduação - uma dissertação de mestrado em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos - que trabalha diretamente o autor Eugène Minkowski e tem como objeto de estudo uma de suas obras, *La Schizophrénie*, de 1927:

Nesta se contém a formulação mais ordenada e original de seu pensamento em matéria de psicopatologia e, como ali repetidamente declara, também em matéria de psicologia da vida mental normal. *La Schizophrénie* vem encerrar toda uma fase da evolução da psicopatologia, na segunda metade do século XIX, ao mesmo tempo em que renova substancialmente a teoria da loucura (Pessotti, 2011, p. 1).

O objetivo de Pessotti foi o de resumir *La schizophrénie* (Minkowski, 1927), já que não havia (e ainda não há) tradução para o português, organizando sua escrita em três partes, primeiro destacando os pontos mais expressivos da obra. Na segunda parte, são discutidos alguns dos temas relevantes envolvidos de forma dispersa ao longo do livro; buscando explicar seu conteúdo. Por fim, a terceira parte traz um comentário geral sobre o *Le temps vécu* (Minkowski, 1933), apresentando alguns conceitos que foram reformulados por Minkowski de uma obra para a outra.

De início, Pessotti (2004) faz uma retomada histórica: “para uma boa compreensão desse texto convém situá-lo, preliminarmente, frente às tendências da psiquiatria ao tempo de Minkowski. Por isso este trabalho começa com um pequeno apanhado histórico sobre aquelas tendências” (p. 2). O que o autor está chamando de tendências refere-se ao contexto da época de como a loucura/psicopatologia estava sendo constituída, como consequência ou manifestação, de alguma predisposição orgânica para a alienação. Ele situa a teoria de Minkowski como a margem das categorias psiquiátricas clássicas, tendo preferência pela estrutura da loucura e não seu conteúdo - loucura por Minkowski entendida como modo de ser no mundo. O pensamento de Minkowski é declaradamente uma síntese de duas influências: a de Bleuler, que o ensinou Psiquiatria e a de Bergson, que mostrou, por suas obras, como se devia abordar os fenômenos essenciais da vida. A esses nomes, que lhe são inspiradores, Minkowski acrescenta o de Kretschmer, cujas pesquisas sobre a constituição esquizoide representam o progresso mais considerável no domínio da esquizofrenia, desde Bleuler (Minkowski, 1927/2001; Pessotti, 2004). Pessotti (2004) afirma que:

[...] caráter anormal, ou constituição predisponente é, para Minkowski, uma condição biológica, normal. Mas visto que ela é definida e pesquisada a partir do quadro nosográfico, se esse for respaldado por evidências genealógicas, também o comportamento da pessoa dita normal poderá ser melhor entendido. A partir dos quadros nosográficos. Obviamente, e noutros termos, uma tipologia dos padrões de anormalidade poderá ser confirmada por uma tipologia do comportamento normal. Os tipos normais aparecerão, então, como precondições para a anormalidade (p. 9).

Após situar Minkowski nas pesquisas de sua época, Pessotti (2004) dá início à apresentação de uma série de temas e conceitos que foram propostos no decorrer da obra *La Schizophrénie* (Minkowski, 1927). Iniciando pela ideia de natureza da loucura, Pessotti (2004) escreve:

Em resumo, a natureza da loucura é a de um estado existencial peculiar. E a natureza do conceito de Minkowski, sobre ela, é filosófica. Existencialista, quanto à compreensão e fenomenológica quanto à possibilidade mesma dessa compreensão. No Tratado, Minkowski classifica sua concepção como ‘antropocósmica’. Certamente, uma psiquiatria rigorosamente científica, objetiva, trabalharia com métodos mais rigorosos ou mais seguros, mas trataria de um objeto falso. A loucura, real, como objeto de indagação, situa-se no universo do irracional. Pretender conhecer objetivamente a subjetividade é um modo de negá-la (p. 63).

Pessotti (2004) segue explicando alguns temas minkowskianos principais, dentre eles resumidamente, o “contato vital com a realidade”. Sendo este explicado como a essência mesma do estar vivo no mundo, o que implica, portanto, em algum nível de simbiose existencial entre o indivíduo e seu ambiente, inserida no fluxo



do dever do mundo. Essa perda de contato resultaria na loucura (especificamente, na esquizofrenia). O conceito de “ímpeto pessoal”, entendido pelo autor como “clara dimensão ontológica, pois embora o ‘eu se afirme no mundo, em um plano fenomenológico, afirma-se por seu ímpeto pessoal’ [que] ‘jamais é subjetivo’ [...] jamais brota unicamente do eu, nem jamais se limita a ele, já que nesse ímpeto me sinto imediatamente solidário com a vida” (Minkowski, 1933, p. 49; Pessotti, 2004, p. 66).

E, por fim, o conceito de “delírio”, apresentado como produto eventual da loucura e não essência da mesma. Sendo fundamentalmente uma forma de compensar a perda de afirmação do eu, entendido como tentativa de reatar o contato vital com a realidade e de reafirmar a própria identidade pessoa perdida, ou seja, é forma de compensação “fenomenológica” (Pessotti, 2004).

Considerações Finais

A obra de Minkowski atravessa distintas publicações e campos, ainda que a produção especificamente sobre o autor seja escassa. Sua abordagem crítica, que fundamenta uma nova perspectiva na Psiquiatria e Psicopatologia, expande-se em diferentes possibilidades, mas permanece intrinsecamente comprovada às produções no campo das práticas psi, onde se concentra a maioria das pesquisas realizadas no Brasil. É possível perceber que Minkowski e suas obras aparecem como referência central para sustentar uma discussão sobre Psicopatologia Fenomenológica. No entanto, pesquisadores tomam como foco outros autores ou outras temáticas e, em muitos trabalhos a figura de Minkowski e suas obras aparece como pano de fundo, para sustentar um conteúdo ou discussão, ou à “margem” da pesquisa principal como apontado na primeira e segunda categorias.

Apesar de discussões relevantes apoiadas nos pensamentos e obras do autor, sua teoria é frequentemente mencionada de forma breve ou localizada. As Teses e Dissertações disponíveis variam em suas abordagens, mas todas destacam a importância epistemológica, histórica, conceitual e prática de Minkowski, além de ressaltar a capacidade multifacetada de articulação que Minkowski faz com os campos em diferentes aspectos da Psicopatologia, Psicologia, Clínica, Educação, Música e Filosofia, evidenciando sua flexibilidade teórico/prática.

Finalmente, observa-se que Minkowski ainda é um autor pouco conhecido e explorado no contexto da Pós-Graduação, com sua presença limitada e localizada, o que evidencia a necessidade de mais pesquisas sobre o autor e suas obras, a fim de ampliar sua compreensão e relevância acadêmica no Brasil. Enfatiza-se a importância da divulgação e do reconhecimento da Dissertação de Isaías Pessotti, única pesquisa que aborda diretamente Minkowski, destacando sua contribuição significativa para o contexto brasileiro ao ampliar o acesso às obras do autor, com um arcabouço teórico de articulação historicista ímpar.



Referências

- Amparo, D. M. (2002). *A simbolização na esquizofrenia: um estudo fenômeno-estrutural com o método de Rorschach* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília].
- Antúnez, A. E. A. (2012). *Perspectivas fenomenológicas em atendimentos clínicos: humanologia*. [Tese de Livre Docência, Instituto de Psicologia, USP]. <https://doi.org/10.11606/T.47.2013.tde-02072013-091902>
- Antúnez, A. E. A. (2011). *Acompanhamento terapêutico: casos clínicos e teorias*. Casa do Psicólogo.
- Antúnez, A. E. A. (2014). *Perspectivas fenomenológicas em atendimentos clínicos: Humanologia*. Novas Edições Acadêmicas. Saarbrücken.
- Antúnez, A. E. A., & Safra, G. (2018). *Psicologia clínica da graduação à pós-graduação*. Atheneu.
- Antúnez, A. E. A. (2024). *Fenomenologia da vida e humanologia: tessitura de afetos*. Busca Sentido.
- Araújo, J. L. D. (2015). *Fenomenologia do transtorno do déficit de atenção com hiperatividade (TDAH) em adolescentes* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza].
- Araújo, J. L. D. (2023). *Fenomenologia da mania no transtorno bipolar e no transtorno esquizoafetivo* [Tese de Doutorado, Universidade de Fortaleza]. <https://biblioteca.sophia.com.br/terminalri/9575/acervo/detalhe/583356>
- Bastos, J. A. (2013). *Saúde mental e trabalho: metassíntese da produção acadêmica no contexto da pós-graduação brasileira* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Alagoas]. <http://www.repositorio.ufal.br/jspui/handle/riufal/1231>
- Beauchesne, H. (1989). *História da psicopatologia*. Martins Fontes.
- Bloc, L. G. (2012). *Introdução à psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza].
- Campos, R. C. (2020). *Experiência vivida de ansiedade em adolescentes em processo seletivo para o ensino superior* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza]. <https://biblioteca.sophia.com.br/terminalri/9575/acervo/detalhe/124346>
- Canongia, A. I. (2003). *O dizer do eu esquizofrênico sobre o seu adoecimento físico: o que é possível dizer-se* [Dissertação Mestrado em Psicologia Clínica, PUC-SP].
- Cardinalli, I. E. (2011). *Transtorno de estresse pós-traumático: um estudo fenomenológico-existencial da violência urbana* [Doutorado em Psicologia, PUC-SP]. https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_SP_1_b53e9149c3930fba7a7fb603c137dac9
- Cardinalli, I. E. (2019). Prefácio. In E. Minkowski, *Além do racionalismo mórbido* (Trad. Martha Gambini, pp. 9-17). Escuta.
- Chaim, M. P. M. (2017). *Qualidade de vida de mães de crianças com transtorno do espectro autista—uma leitura baseada no método fenomenológico* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás]. <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3936>
- Cordeiro, A. M., Oliveira, G. M., Rentería, J. M., Guimarães, C. A., & Grupo de Estudo de Revisão Sistemática do Rio de Janeiro. (2007). Revisão sistemática: uma revisão narrativa. *Rev. Col. Bras. Cir.*, 34(6),428-431. <https://doi.org/10.1590/S0100-69912007000600012>
- Costa, D. M. (2006). *O sentido da "crise" de natureza psicótica: do estigma à trans-forma-ção* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza] https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFOR_ee4ac43462c26b286b24209e84d4ef06
- Cunha, D. (2005). *Tempo de ensinar e tempo de aprender: a temporalidade e professores de uma escola pública* [Dissertação de Mestrado em Psicologia, PUC-SP].



- Dourado, C. G. J. D. M. (2015). *O panorama contemporâneo da psicopatologia fenomenológica no Brasil* [Dissertação de Mestrado, em Psicologia, Universidade de Fortaleza]. https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=3586832
- Ercole, F. F., Melo, L. S., & Alcoforado, C. L. G. C. (2014). Revisão integrativa versus revisão sistemática. *REME- Rev Min Enferm.*, 18(1), 9-11. <https://doi.org/10.35699/2316-9389.2014.50174>
- Fadda, G. M. (2020). *A experiência vivida por pessoas diagnosticadas como autistas, a partir de encontros dialógicos* [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, PUC-Campinas]. <http://repositorio.sis.puc-campinas.edu.br/xmlui/handle/123456789/15743>
- Faizibaioff, D. S. (2016). *Entre atoleiros e becos sem saída: descrição fenomenológica dos impasses vivenciais experienciados por acompanhantes terapêuticos* [Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, USP]. <https://doi.org/10.11606/D.47.2016.tde-07102016-171753>
- Fonseca, M. B. P. (2009). *O desenvolvimento da percepção do tempo em crianças de dois a seis anos: um estudo a partir do canto espontâneo* [Teses de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/ECJS-7SUPS2>
- França, D. A. (2009). *Passeio da tarde: um estudo sobre o "setting clínico ambulante" do acompanhamento terapêutico de grupo* [Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília, Brasília].
- França, D. A. (2016a). *A psicopatologia fenômeno-estrutural na clínica do acompanhamento terapêutico em grupo* [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, USP]. <https://doi.org/10.11606/T.47.2016.tde-07102016-141602>
- Gazotti, T. C. (2023). *A vivência da anorexia nervosa em primeira pessoa: análise fenomenológica a partir de casos clínicos* [Tese de Doutorado, USP]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5160/tde-06112023-155432/>
- Holanda, A. F. (2002). *O resgate da fenomenologia de Husserl e a pesquisa em Psicologia: a análise de um exemplo na exploração da loucura*. [Tese Doutorado em Psicologia, PUC-Campinas]. https://www.researchgate.net/profile/Adriano-Holanda/publication/325022408_O_Resgate_da_Fenomenologia_de_Husserl_e_a_Pesquisa_em_Psicologia_A_Analise_de_um_Exemplo_na_Exploracao_da_Loucura/links/5af1f1a5aca272bf425634d3/O-Resgate-da-Fenomenologia-de-Husserl-e-a-Pesquisa-em-Psicologia-A-Analise-de-um-Exemplo-na-Exploracao-da-Loucura.pdf
- Holanda, A. F. (2011). Gênese e histórico da psicopatologia fenomenológica. In V. Angerami-Camon (Eds.), *Psicoterapia e brasilidade* (pp. 115-160). Cortez.
- Iezzi, F. T. M. (2013). *Adolescentes em tratamento psiquiátrico: um estudo fenomenológico das vivências em seus relacionamentos sócio-afetivos-sexuais* [Tese de Doutorado, USP].
- Iório, A. L. (2010) *Música e psicose em Robert Schumann: abordando o encontro de duas fenomenologias* [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, PUC-SP] <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/15906>
- Lantéri-Laura (2019). Psiquiatria Fenomenológica I Fundamentos Filosóficos. *Vertex Rev Arg Psiquiatric*, 30(145), 234–238. <https://revistavertex.com.ar/ojs/index.php/vertex/article/view/213>
- Leite, V. M. (2023). *A recuperação na dependência do álcool sob a lente da psicopatologia fenomenológica dialética* [Dissertação de Mestrado Curso de Pós- Graduação da Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo]. <https://fcmasantacasasp.edu.br/vemprasanta/wp-content/uploads/2024/03/2023-Victor-Monteiro-Leite.pdf>
- Martinez, J. R. B. (2006) *Metapsicopatologia da psiquiatria: uma reflexão sobre o dualismo epistemológico da psiquiatria clínica entre a organogênese e a psicogênese dos transtornos mentais*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4743>



- Mendes, K. D. S., Silveira, R. C. C. P., & Galvão, C. M. (2008). Revisão integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem. *Texto contexto - enferm*, 17(4), 758–764. <https://doi.org/10.1590/S0104-07072008000400018>
- Mendonça, V. V. (2017). A experiência vivida por profissionais de uma equipe multidisciplinar junto à pessoa com autismo [Tese de Doutorado, Universidade de Fortaleza].
- Messas, G. (2008). *Psicopatologia fenomenológica contemporânea*. Roca.
- Messas, G. (2010). *Ensaio sobre a estrutura vivida: psicopatologia fenomenológica comparada*. Roca.
- Messas, G. (2014). *Psicose e embriaguezas: psicopatologia fenomenológica da temporalidade*. Intermeios.
- Minkowski, E. (1980). *La esquizofrenia: psicopatologia de los esquizóides y los esquizofrênicos*. Paidós. (Publicação original em 1927)
- Minkowski, E. (1999a). *Vers une cosmologie*. Payot & Rivages. (Publicação original em 1936)
- Minkowski, E. (1999b). *Traité de psychopathologie*. Paris: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance. (Publicação original em 1966)
- Minkowski, E. (2019a). *Além do racionalismo mórbido*. (Trad. Martha Gambini). Escuta. (Publicação original em 1997)
- Moraes, M. A. B. (2021). *Por uma fenomenologia do sofrimento psíquico grave: as contribuições da antropologia fenomenológica de Edith Stein* [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília]. <http://repositorio.unb.br/handle/10482/40472>
- Page, M. J., McKenzie, J. E., Bossuyt, P. M., Boutron, I., Hoffmann, T. C., Mulrow, C. D., Shamseer, L., Tetzlaff, J. M., Akl, E. A., Brennan, S. E., Chou, R., Glanville, J., Grimshaw, J. M., Hróbjartsson, A., Lalu, M. M., Li, T., Loder, E. W., Mayo-Wilson, E., McDonald, S., McGuinness, L. A., Stewart, L. A., Thomas, J., ... Moher, D. (2022). A declaração PRISMA 2020: diretriz atualizada para relatar revisões sistemáticas. *Epidemiol. Serv. Saúde*, 31(2), e2022107. <https://dx.doi.org/10.1590/s1679-49742022000200033>
- Pagni, E. (2019). Temporalidade e psicopatologia fenomenológico-estrutural em Eugène Minkowski. In M. Massimi & Peres, S. P. (Orgs.), *Historia da psicologia fenomenologica* (pp. 255-274). Loyola.
- Pape, R. (2015). Minkowski, Eugène. In *Biographisches Archiv der Psychiatrie*.
<https://biapsy.de/index.php/en/9-biographien-a-z/297-minkowski-eugene-e>
- Pereira, J. P. A. (2018). *Fenomenologia clínica da perda da evidência natural no mundo vivido (lebenswelt) esquizofrênico* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza].
- Pessotti, I. (1994). *Loucura e as épocas*. Editora 34.
- Pessotti, I. (1996). *O século dos manicômios*. Editora 34.
- Pessotti, I. (1999). *Os nomes da loucura*. Editora 34.
- Pessotti, I. (2004). Sobre “esquizofrenia” de E. Minkowski [Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos].
- Puchivailo, M. C. (2021). *Atenção às primeiras crises do tipo psicóticas: uma experiência em um CAPS III de Curitiba* [Tese Doutorado Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília]. <http://repositorio.unb.br/handle/10482/41725>
- Queluz, A. G. (1989). *A vivência temporal na fala de criança de pré-escola: uma abordagem fenomenológica* [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, USP]. <https://repositorio.usp.br/item/000729989>
- Saraiva, F. R. B. (2017). *(Des) conectados: o tempo vivido na dependência de internet* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza].
- Siqueira, M. D. A. R. (2021). *A experiência vivida das famílias de crianças em psicoterapia infantil* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza]. <https://biblioteca.sophia.com.br/terminalri/9575/acervo/detalhe/125480>



- Sonenreich, C., Kerr-Correa, F., & Estevão, G. (1991). Debates sobre o conceito de doenças afetivas. In *Debates sobre o conceito de doenças afetivas* (pp. 147-147).
- Sonenreich, C., Estevão, G., & Altenfelder Filho, M. (1999). Psiquiatria: Propostas, notas, comentários. In *Psiquiatria: propostas, notas, comentários* (pp. 199-199).
- Sonenreich, C., Estevão, G. (2007) *O que psiquiatras fazem*. São Paulo: Casa Editorial Lemos.
- Souza Carvalho, F. L. (2023). *Escuta na urgência: a experiência de ser plantonista humanista-fenomenológico* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza]. <https://uol.unifor.br/auth-sophia/exibicao/35226>
- Souza, C. P. D. (2013). *Da depressão à depressividade: diálogos com a psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza].
- Souza, C. P. D. (2020). *Fenomenologia clínica do tempo vivido na ansiedade* [Tese de Doutorado, Universidade de Fortaleza]. <https://biblioteca.sophia.com.br/terminalri/9575/acervo/detalhe/125009>
- Souza, M. T., Silva, M. D., & Carvalho, R. (2010). Integrative review: What is it? How to do it? *Einstein*, 8(1), 102-106. <https://doi.org/10.1590/S1679-45082010RW1134>
- Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*. Northwestern University Press.
- Tamelini, M., & Messas, G. (2022). Os fundamentos de uma clínica fenomenológica. In: M. Tamelini, & G. Messas. (Orgs). *Fundamentos de clínica fenomenológica* (pp. 2-5). Manole.
- Tostes, G. W. (2022). *Vivências de pessoas com transtorno bipolar: um estudo fenomenológico* [Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontofícia Universidade Católica de Campinas]. <http://repositorio.sis.puc-campinas.edu.br/xmlui/handle/123456789/16507>
- Vieira, M. G. (2010). *Corpo e psicopatologia na filosofia de Merleau-Ponty* [Dissertação de Mestrado. USP].
- Villemor-Amaral, A. E., & Yazigi, L. (Orgs.). (2020). *Psicopatologia fenômeno-estrutural*. Casa do Psicólogo.
- Whittemore, R., & Knafl, K. (2005). The integrative review: updated methodology. *Adv. Nurs.*, 52(5), 546-553. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2005.03621.x>

Recebido em 08.06.2025 – Primeira Decisão Editorial em 02.02.2026 – Aceito em 11.02.2026



ANÁLISE DO PENSAMENTO DE CARL ROGERS SOBRE O PROCESSO TERAPÊUTICO: PESQUISA CONCEITUAL

10.62506/phs.v7i1.240

Analysis of Carl Rogers' thinking about the therapeutic process: conceptual research

PAULO COELHO CASTELO BRANCO*

DANILO DE OLIVEIRA SALES**

LETÍCIA SILVA DE SOUZA***

FLÁVIA ALVES DO ROSÁRIO****

Análisis del pensamiento de Carl Rogers sobre el proceso terapéutico: investigación conceptual

Resumo: Objetivamos analisar o pensamento de Carl Rogers sobre o processo terapêutico, segundo o método de pesquisa teórica-conceitual em Psicologia. Apresentamos os argumentos e as descrições de Rogers sobre o processo terapêutico nos trabalhos de aconselhamento psicológico (não-diretivo), psicoterapia (centrada no cliente) e terapia grupal (representada pelos grupos de encontro). Sintetizamos interpretações relacionadas: à insistência a-teórica de Rogers para apresentar o processo terapêutico; à existência de adjacências conceituais para aprofundar isso; aos elementos centrais que incensam o processo nas propostas interventivas; à lógica que ordena os processos descritos; ao foco em que eles são apresentados; às sutilezas espaciais, numéricas e temporais que distinguem o processo grupal dos processos de aconselhamento e psicoterapia. Concluímos que a tese da não-diretividade constituiu todos esses trabalhos, havendo-lhes acréscimos teóricos indiretos.

Palavras-chave: Aconselhamento; Carl Rogers; Pesquisa Bibliográfica; Terapia Centrada no Cliente; Terapia de Grupo de Encontro.

Abstract: We aim to analyze Carl Rogers' thinking about the therapeutic process, according to the theoretical-conceptual research method in Psychology. We present Rogers' arguments and descriptions of the therapeutic process in the works of psychological counseling (non-directive), psychotherapy (client-centered), and group therapy (represented by encounter groups). We synthesize some interpretations related the: Rogers' no-theoretical insistence to present the therapeutic process; existence of conceptual adjacencies to deepen this; central elements that developed the process in each intervention proposal; logic that orders the processes described; emphasis on which they are presented; spatial, numerical and temporal subtleties that distinguish the group process from the counseling and psychotherapy processes. We conclude that the non-directivity thesis constituted all these works, with indirect theoretical additions.

Keywords: Counselling; Carl Rogers; Bibliographical Research; Client-Centered Therapy; Encounter Group Therapy.

Resumen: Nuestro objetivo es analizar el pensamiento de Carl Rogers sobre el proceso terapéutico, según el método de investigación teórico-conceptual en Psicología. Presentamos los argumentos de Rogers y las descripciones del proceso terapéutico en los trabajos de asesoramiento psicológico (no directivo), psicoterapia (centrada en el cliente) y terapia de grupo (representada por grupos de encuentro). Sintetizamos interpretaciones relacionadas: la insistencia ateórica de Rogers en presentar el proceso terapéutico; la existencia de adyacencias conceptuales para profundizar esto; a los elementos centrales que incentivan el proceso en las propuestas de intervención; a la lógica que ordena los procesos descritos; el enfoque en el que se presentan; a las sutilezas espaciales, numéricas y temporales que distinguen el proceso grupal de los procesos de asesoramiento y psicoterapia. Concluimos que la tesis de la no directividad constituyó todos estos trabajos, con adiciones teóricas indirectas.

Palabras clave: Asesoramiento; Carl Rogers; Investigación bibliográfica; Terapia Centrada en el Cliente; Terapia de Grupo de Encuentro.

* Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil. E-mail: paulocbranco@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4071-3411>

** Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista, Bahia, Brasil. E-mail: danilosales58@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4466-8427>

*** Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista, Bahia, Brasil. E-mail: leticiassouza4@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3142-890X>

**** Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista, Bahia, Brasil. E-mail: flavialvesr@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5452-2635>



Introdução

Em diversas áreas de atuação profissional o termo processo terapêutico é empregado para aludir a um movimento sobre algo que se passa entre o profissional e o usuário do serviço, e o que ocorre em cada um deles (Hofmann & Hayes, 2019). No campo da Psicoterapia, o termo acena para os componentes que proporcionam o início, o desenvolvimento e o fim da relação de ajuda entre psicólogo e cliente, os quais interagem a partir de encontros expressivos dotados de conteúdos comunicacionais e metacomunicacionais, verbais e não-verbais (Zatti et al., 2018). Com efeito, o processo é uma manifestação da experiência humana que se estabelece em relações interativas.

Segundo AmatuZZi (2019), nem sempre a pessoa percebe ou quer adentrar os elementos que desencadeiam o início e o desenvolvimento de um processo, ao passo que quando tal envolvimento é estabelecido ocorre um crescimento intra e interpessoal, no sentido de maior consciência de si e do outro, mudanças de percepções e comportamentos, e aquisição de novas intelecções sobre um determinado conteúdo. O mencionado autor ressalta que esse fenômeno não se trata de um objeto material, mas uma expressão de experiência(s) em um campo existencial (de lançamento ao/no mundo). O processo indica, pois, um movimento de ordem qualitativa desencadeado em uma relação.

Assim, processo terapêutico constitui alvo de reflexões e pesquisas no cenário da Psicologia Clínica (Hofmann & Hayes, 2019). Em específico, Ho (2023) acena que Carl Rogers foi pioneiro em tais estudos nesse contexto. O psicólogo estadunidense iniciou o seu trabalho no campo do Aconselhamento Psicológico e depois desenvolveu intervenções em Psicoterapia e Terapia Grupal (Castelo Branco, 2019). A partir de vários estudos empíricos, Rogers desenvolveu descrições de como acontece o processo de ajuda na relação terapeuta-cliente. Tais estudos e descrições foram fundamentais para integrar o campo da Psicoterapia à Psicologia Clínica (Miller & Moyers, 2017) e serviram de inspiração para os paradigmas contemporâneos da Psicologia Baseada em Evidências (Stenzel, 2021) e da Psicologia Baseada em Processos (Hayes et al., 2019). Destarte, a investigação sobre o processo terapêutico é marcada por um interesse pragmático em que as vertentes humanistas e fenomenológicas empíricas se fazem presentes (Stenzel, 2020).

É possível notar que, em diversos momentos da carreira, Rogers apresentou descrições sobre o processo terapêutico para exemplificar elementos teóricos e práticos de sua abordagem (Rogers, 1942/2005, 1951/1992, 1961/1997, 1970/2002; Rogers & Dymond, 1954; Rogers & Kinget, 1962/1977). Entretanto, o autor nunca estabeleceu uma comparação entre os seus trabalhos sobre o processo terapêutico, sobretudo no que concerne as intervenções terapêuticas individuais (aconselhamento não-diretivo e terapia centrada no cliente) e grupais (grupos de encontro).

A despeito desse legado, no Brasil, existem apontamentos contrastantes os quais demarcam que o pensamento rogeriano: não avançou substancialmente em termos teóricos após sua aposentadoria e mudança para Califórnia, onde desenvolveu trabalhos grupais nos anos de 1960-1980 (Moreira, 2010); avançou em um plano teórico sutil que atualizou o seu pensamento conforme contendas além do campo clínico, o qual Rogers desenvolveu os trabalhos de aconselhamento não-diretivo e terapia centrada no cliente, nas décadas de 1940-1950 nas Universidades de Ohio, Chicago e Wisconsin (Castelo Branco, 2019).

Ante a esse panorama, objetivamos analisar o pensamento de Rogers sobre o processo terapêutico. Para isso, lançamos as seguintes perguntas que nortearam a pesquisa: o que caracterizou a abordagem de Rogers sobre o processo terapêutico durante a elaboração dos seus serviços de Aconselhamento Psicológico, Psicoterapia e Terapia Grupal? Nesse percurso, houve acréscimos teóricos ou não houve mudanças substanciais em seu pensamento?

Método

Inspirados pelo método de pesquisa teórica e conceitual em Psicologia, proposto por Laurenti e Lopes (2016), estabelecemos a seguinte lógica para proceder com a nossa análise sobre o pensamento rogeriano.

Inicialmente, elencamos o entendimento de processo terapêutico como elemento central de nossa investigação e selecionamos os seguintes textos, considerados representativos para examinar essa ideia psicológica, em uma visada internalista ao pensamento de Rogers: o capítulo *Perspectivas antigas e novas sobre a consulta psicológica e psicoterapia*, disposto no livro *Psicoterapia e Consulta Psicológica* (Rogers, 1942/2005), como marco do aconselhamento psicológico norteado pelo método não-diretivo; o opúsculo *A psicoterapia considerada como um processo*, presente na obra *Tornar-se Pessoa* (Rogers, 1961/1997), que compila diversos textos alusivos à terapia centrada no cliente; o texto *O processo do grupo de encontro*, encontrado no livro *Grupos de Encontro* (Rogers, 1970/2002), remissivo aos trabalhos grupais exercidos fora do ambiente clínico tradicional.

Salientamos que escolhemos, em específico, esses textos por: eles concentrarem o pensamento rogeriano



sobre as fases do processo terapêutico nos serviços de Aconselhamento Psicológico, Psicoterapia e Terapia Grupal; os consideramos como representativos desses trabalhos terapêuticos.

Frisamos que não estamos nos detendo as fases do pensamento rogeriano como um todo e conforme àquelas propostas por outros autores (Castelo Branco, 2019, Moreira, 2010); mas nos concentramos no pensamento rogeriano sobre o processo terapêutico, no que concerne aos *serviços* de Aconselhamento Psicológico, Psicoterapia e Terapia Grupal. Pressupomos que esses serviços podem ser definidos como uma ação profissional (por parte do terapeuta) para servir/ofertar uma relação de ajuda ao outro (cliente). Tais serviços estão vinculados a uma *abordagem* que, nos interesses deste estudo, remete a forma de o terapeuta se aproximar do cliente mediante critérios de olhar, escuta e relação interpessoal (Castelo Branco, 2022).

Neste sentido, Rogers desenvolveu uma abordagem sobre o processo terapêutico que perpassou os aludidos serviços, os quais apresentam as seguintes distinções. O Aconselhamento Psicológico enfoca entrevistas pontuais que objetivam uma adaptação satisfatória do indivíduo pela reorganização de sua personalidade. O serviço de Aconselhamento se distingue da Psicoterapia, por não requerer contatos mais prolongados; enquanto a Psicoterapia é orientada para uma reestruturação mais profunda da personalidade e, portanto, solicita mais sessões (Rogers, 1942/2005, 1951/1992; Rogers & Dymond, 1954). No que concerne à Terapia Grupal, expressa pelos Grupos de Encontro, esta não objetiva mudança de personalidade, mas visa promover um crescimento pessoal através de processos experienciais facilitadores de relações interpessoais e desenvolvimentos/aperfeiçoamentos comunicacionais (Rogers, 1970/2002). Essa lógica de trabalho grupal não se restringe, necessariamente, ao espaço clínico comum aos serviços de Aconselhamento e a Psicoterapia.

Logo, foi a partir dessa distinção que cada texto foi escolhido como representativo e lido na sequência cronológica de publicação (Rogers, 1942/2005, 1961/1997, 1970/2002), em que mapeamos, a partir de uma leitura seletiva: o argumento que Rogers demarcou para estabelecer as fases do processo terapêutico; o seu posicionamento sobre como elas deveriam ser entendidas pelo leitor; as descrições delas. Esses elementos permitiram um exame da abordagem de Rogers sobre o processo terapêutico nos serviços de Aconselhamento Psicológico, exposto pelo método não-diretivo (Rogers, 1942/2005), Psicoterapia norteada pela terapia centrada no cliente (Rogers, 1951/1992) e Terapia Grupal representada pelos Grupos de Encontro (Rogers, 1970/2022).

Finalmente, as concepções rogerianas de processo terapêutico foram comparadas em termos de aproximação e distanciamento, continuidade e descontinuidade. Com base nisso, elaboramos algumas sínteses interpretativas sobre as relações entre os textos e suas ideias descritas.

Conforme Laurenti e Lopes (2016), indicamos que não entendemos a interpretação dos textos como uma descoberta ou revelação de significados lá contidos em uma exegese rogeriana, tampouco entendemos a interpretação como uma criação nossa de significados no texto; mas consideramos o ato de interpretar como a construção de um significado a partir de um diálogo entre Rogers, o que ele escreveu sobre o processo terapêutico e o que lemos disso. Esse procedimento intencionou organizar argumentos (sínteses interpretativas) que responderam às perguntas lançadas anteriormente. Com efeito, em seguida, apresentamos o percurso desse percurso metodológico.

O Processo Terapêutico no Aconselhamento Psicológico

Para situar sua proposta de Aconselhamento Psicológico, Rogers (1942/2005) inicialmente descreve alguns métodos considerados como antigos no cenário da clínica psicológica, saber: ordenação, proibição, exortação, sugestão, apaziguamento, catarse, persuasão, dissuasão, dar conselhos e interpretação intelectual. Ele argumenta que nesse panorama, em comum, as perspectivas terapêuticas vigentes concentravam na figura do psicólogo todo o poder e a responsabilidade pela condução do processo terapêutico em direção a uma melhora do indivíduo e que este ficava em uma posição submissa na relação. O autor propõe uma nova perspectiva que inverte essa posição e deposita no cliente uma maior responsabilidade pela relação e pela condução do seu processo terapêutico.

Para tanto, Rogers (1942/2005) estabelece doze fases que compõe esse processo e argumenta que elas: descrevem o que acontece desde a chegada do cliente até a sua alta; são momentos isolados fundidos a partir da relação; não devem ser entendidas em uma sequência fechada, dado que podem ocorrer em uma ou mais sessão e variam de caso a caso; não são excludentes; podem não ocorrer na ordem sugerida e algumas etapas podem não acontecer; devem ser tomadas como hipóteses provisórias submetidas a constantes revisões. Em seguida, apresentamos cada fase de acordo com a descrição do mencionado autor.

Na primeira fase, o indivíduo procura ajuda e o terapeuta deve recebê-lo com uma atitude amigável, enfatizando o ato responsável e maduro por tal procura. É o momento de situar o cliente em relação ao que ele busca na relação. Na segunda fase, a situação de ajuda está definida e o cliente entende que aquele espaço-tempo pode ser utilizado para elaborar soluções para os seus problemas. Ocorre a construção da atmosfera terapêutica em que há uma relação de confiança entre cliente e terapeuta. Quando essa relação começa a se firmar, o cliente pode apresentar movimentos de busca por respostas no terapeuta, cabendo a este deixar claro que é um agente facilitador do crescimento pessoal do cliente e que as respostas estão nele. Na terceira fase, essa atmosfera é consolidada e o terapeuta deve estimular e encorajar a livre expressão da experiência do indivíduo em relação ao problema que ele vive (Rogers, 1942/2005).

Na quarta fase, o cliente começa a se sentir mais confortável e seguro para entrar em contato com seus afetos



negativos, sejam estes sentimentos, emoções, sensações ou percepções. Cabe ao psicólogo se manter atento para responder não aos conteúdos, mas sim aos afetos que os permeiam, aceitando-os e esclarecendo-os ao cliente. Na quinta fase, após a expressão e aceitação dos afetos negativos, emerge o contato com os afetos positivos e a expressão gradual deles. Nessas fases, Rogers (1942/2005) ressalta que: o valor do que é considerado negativo ou positivo deve advir do cliente e não do terapeuta; este não deve julgar os afetos e os conteúdos negativos nem reforçar os positivos, deixando essa discricão ao cliente.

Na sexta fase, ocorre um amplo contato com ambos os lados da experiência vivenciada pelo cliente e se esclarece sobre os juízos (valores morais) que emergem dela. O cliente começa a tomar consciência das condições usadas para valorar a si, e percebe suas origens e modo a assumir maior controle sobre elas. Nesse sentido, no psicólogo ocorre uma

(...) aceitação, tanto dos impulsos de imaturidade como os de maturidade, das atitudes agressivas e de sociabilidade, de sentimentos de culpa e de expressões positivas, que dá ao indivíduo [cliente] oportunidade pela primeira vez na vida de se compreender a si próprio tal como é. Não tem necessidade de uma atitude de defesa em face dos sentimentos negativos. (...) E neste tipo de situação, surge o *insight* espontaneamente. Sem ter elaborado esta compreensão, é difícil acreditar que o indivíduo seja capaz de se reconhecer a si mesmo e ao seu modelo de comportamento de uma forma eficaz (p. 40).

Diante desse panorama, surge o *insight*, uma mudança de percepção e entendimento sobre si e sobre a situação que levou a busca de ajuda. Para Rogers (1942/2005),

Neste momento podemos dizer que este termo implica a percepção de um novo sentido na experiência do indivíduo [cliente]. Ver novas relações de causa e efeito, alcançar uma nova compreensão do sentido que têm os sintomas da conduta, compreender o modelo do próprio comportamento essa aprendizagem constitui o *insight* (p. 175).

Desdobrado do *insight* obtido pelo cliente, na sétima fase lhe ocorre uma maior aceitação e apreensão de si, formando-se uma nova base para compreender o problema. À luz disso, na oitava fase, o cliente esboça pensamentos e comportamentos que expressam sua nova orientação e envolvem escolhas sobre como proceder diante da situação. Cabe ao psicólogo tornar esses horizontes claros ao cliente. Ainda na oitava etapa, podem ocorrer reações de desespero ante as possibilidades que se abriram, não cabendo ao psicólogo impelir o cliente em nenhuma direção, mas apenas reconhecer seus sentimentos e receios, tornando-lhe claras suas possibilidades e aceitando sua decisão. Com isso, sucede uma nona fase em que o cliente se autoriza a experimentar essa nova orientação, mesmo que de forma tímida e hesitante, dentro e fora da relação terapêutica, havendo mais abertura para novas experiências decorrentes disso (Rogers, 1942/2005).

Na décima fase, o cliente atinge ampla o nível de compreensão e de conhecimento de si e de sua nova orientação, adquirindo mais coragem para aprofundar e seguir com essa atitude. Na décima primeira fase, há uma ação integrada disso com o cotidiano do cliente; assim, sentimentos de medo e insegurança se tornam mais raros, havendo um movimento de maior independência do cliente em relação ao psicólogo. Nesse momento o cliente, mesmo diante de suas dificuldades e sintomas comportamentais, consegue lidar de uma forma satisfatória com os problemas que lhe aparecem. Na décima segunda e última fase, ocorre um reconhecimento mútuo de que aquela relação está no fim e se encaminha para uma alta, pois há menos necessidade ajuda. Entretanto, podem aparecer alguns movimentos de insegurança do cliente em relação ao término do processo. Neste momento final, o psicólogo não exerce nenhuma pressão para que a relação se encerre ou se alongue, pois o cliente é livre para decidir o fim do seu processo (Rogers, 1942/2005).

Rogers (1942/2005), ao final do capítulo, indica que o seu foco teórico é descritivo e não explicativo, pois busca lançar uma ordenação e um plano de coerência do que ocorre entre terapeuta e cliente. Para isso, discute as fases a partir de transcrições de trechos de sessões e expressa a crença de que consultas psicológicas bem conduzidas podem ser apresentadas em uma cadeia complexa de fases que se relacionam e constituem o processo terapêutico.

O Processo na Psicoterapia

Na década seguinte a sua primeira exposição sobre o processo terapêutico, Rogers (1961/1997) expressa a necessidade de retomar o seu pensamento sobre os elementos que compõe esse fenômeno clínico. Em um subtópico intitulado *O enigma do processo terapêutico*, Rogers (1961/1997) reconhece que todos os seus estudos e anos de maturação e observação clínica não foram suficientes para cunhar uma teoria fechada sobre o processo terapêutico e que este empreendimento era equiparado a uma expedição que avançou poucos quilômetros no interior de uma selva densa. Assim, o mencionado autor demarca que: ainda, explora a natureza do processo terapêutico a partir de dados oriundos de sua prática clínica e do que foi extraído das gravações das sessões; o problema agora é mapear o processo pelo qual a personalidade do cliente se modifica na relação terapêutica. Para isso, Rogers (1961/1997) recorre à Escala do Processo Terapêutico, conforme desenvolvida por Eugene Gendlin,



seu doutorando e colaborador.

Rogers (1961/1997) reconhece que elaborou um sistema teórico sobre a clínica psicológica, citando a sua teoria das condições necessárias e suficientes para mudança terapêutica da personalidade (Rogers, 1957/2020); entretanto, no que concerne ao processo terapêutico, opta por descrevê-lo ao invés de explicá-lo por conceitos. Para isso, utiliza uma abordagem em que ele se usa como instrumento para relatar o que ocorre no processo terapêutico, de modo a se colocar numa postura ingênua ao ouvir as gravações que alicerçaram suas observações. Esse procedimento, segundo Rogers (1961/1997), foi estimulado e auxiliado por Gendlin, William Kirtner e Fred Zimring¹. O intuito é prover um material que sirva de base para futuras pesquisas.

Rogers (1961/1997) argumenta que sua descrição sobre o processo de modificação de personalidade em psicoterapia deve partir: da condição básica de que o cliente se sinta plenamente aceito pelo terapeuta e que este seja capaz de compreendê-lo empaticamente; da premissa que existe um contínuo em que, homeostaticamente, o cliente parte de uma fixidez perceptiva e comportamental para um fluxo de mais mobilidade em termos de abertura à experiência e mudança de percepção e comportamento. Em seguida, apresentamos sucintamente os sete estágios conforme descritos pelo autor retrocitado.

O primeiro estágio se caracteriza pela fixidez e distanciamento da experiência própria do indivíduo, o qual: apresenta sinais de que está pouco aberto a comunicação pessoal e vê as relações como ameaçadoras; não reconhece a existência de um problema a ser trabalhado; demonstra-se rígido para adentrar os seus sentimentos e significados pessoais e, por esta razão, apresenta um bloqueio existente entre o eu (*self*) e a experiência presente. Este estágio indica a participação involuntária do cliente na terapia (Rogers, 1961/1997).

Apesar de considerar que, para situar-se no segundo estágio, a pessoa precisa vivenciar a si mesma como aceita, Rogers (1961/1997) não aponta como é possível proporcionar tal experiência no primeiro estágio. Entretanto, caso a pessoa consiga se estabelecer em um clima de aceitação de si é possível perceber que a sua expressão simbólica se torna mais fluida nesse segundo momento. Desse modo, os sentimentos e os problemas são colocados como algo exterior, isentos de responsabilidade pessoal ou como objetos passados ao eu. O cliente encara os seus construtos pessoais como rígidos, limitados, quase que determinantes. Rogers (1961/1997) comenta que “(...) um determinado número de clientes que vêm voluntariamente à terapia está nessa fase, mas nós (e provavelmente os terapeutas em geral) conseguimos obter um grau muito modesto de resultados favoráveis ao trabalhar com eles” (p. 141).

No terceiro estágio, caso o cliente se sinta mais aceito pelo terapeuta e confortável na relação, passa a apresentar mais fluidez em suas expressões. Assim, o eu passa a ser mais exteriorizado e as experiências pessoais também. Logo, há a expressão do eu como um objeto refletido diante do outro. O cliente exprime os seus sentimentos e significados no tempo passado e ainda apresenta rigidez em relação aos construtos pessoais, porém com um pouco mais de reconhecimento de suas contradições e uma visão menos global de si. Rogers (1961/1997) indica que os clientes passam uma boa parte do processo nessa fase, pois ficam limitados a falar mais do passado e a tratar suas experiências como um objeto externo.

No quarto estágio os sentimentos do cliente são expressos como objetos no presente. Experimenta-se algum nível de aceitação sobre eles, embora acompanhado de desconfiança e de medo. O indivíduo passa a se responsabilizar pelos seus problemas, contradições e incongruências (Rogers, 1961/1997).

No quinto estágio, há uma maior expressão de sentimentos no tempo presente. O indivíduo está mais atento as suas experiências, sentimentos e construtos e, também, movimenta-se tendo em vista a dimensão do seu referencial interno como modo de se reconhecer. Nesta etapa, o indivíduo se mostra mais dialógico, implicado em sua situação, responsabiliza-se pelos seus problemas e se torna mais comunicativo, maleável e flexível as mudanças (Rogers, 1961/1997).

O sexto estágio é marcado pela vivência subjetiva em que o cliente apresenta uma comunicação mais livre, experimentando no presente seus sentimentos e expressando suas reações fisiológicas. Como objeto exterior, o eu tende a ser posto de lado, dando margem à abertura de uma vivência integral de si e da situação. Essa fase implica em um processo de aceitação e de consciência perante a própria experiência que irá contribuir com o enfrentamento de problemas (Rogers, 1961/1997).

O sétimo e último estágio diz respeito à ampliação da vivência do indivíduo fora da clínica. Observam-se movimentos de mudança e aceitação pessoal. Os construtos pessoais (percepções e ideias de si mesmo) estão maleáveis e passíveis de reformulação em uma comunicação interior autêntica e assertiva em relação aos sentimentos e desejos (Rogers, 1961/1997).

Em suma, Rogers (1961/1997) considera esses sete estágios como um processo que se desenrola por meio de variações nas formas de vivenciar a situação, o problema e o eu. Ele argumenta que podem existir outras formas mais racionais de mapear o processo terapêutico e que a sua elaboração é provisória. O autor estabelece, ao final, o entendimento de que o processo descrito implica em uma transformação das formas do cliente vivenciar a si, em que ele começa a se voltar para o que acontece em sua experiência e a simbolizar o que lhe estava implícito, obtendo um suporte

¹ Todos eles foram doutorandos de Rogers e desenvolveram pesquisas sobre os fatores associados as mudanças terapêuticas. Ele reconheceu e valorizou as pesquisas desses orientandos de modo a incorporar neste capítulo alguns de seus pensamentos sobre o processo terapêutico (Rogers, 1961/1997).



para lidar com novas experiências, atentando para sua direção organísmica. O cliente, também, entra em contato com as questões que propiciaram o movimento de passagem de um estado de incongruência para congruência².

O Processo na Terapia Grupal

No início do texto, Rogers (1970/2002) se questiona sobre o que acontece em um grupo de encontro, entendido por ele como uma modalidade de Terapia Grupal desenvolvida fora da lógica clínica individual. Ele argumenta que a finalidade é facilitar um processo de conhecimento, encontro e crescimento intra e interpessoal que possui implicações relacionais para avançar em outras situações da vida e do cotidiano. Nesse sentido, o autor intenciona elaborar quais são os elementos comuns na experiência grupal que desencadeiam essa proposta terapêutica.

Assumindo que irá descrever o processo grupal a partir de uma formulação naturalista e simples, evitando abstrações teóricas e conceituais, Rogers (1970/2002) recorre as suas observações, experiência pessoal, percepção dos seus colaboradores e gravações para extrair os elementos que desencadeiam o processo grupal. Desta feita, o autor enumerou quinze fases apontando que elas não necessariamente seguem uma ordem definida, no sentido de precisar terminar uma etapa para começar outra. Expomos brevemente essas fases, a seguir, pela numeração, nomeação indicada em itálico por Rogers (1970/2002) e descrições feitas por ele.

(1) *Fase de hesitação, de andar à volta*. No início, Rogers (1970/2002) parte de um pressuposto de liberdade invulgar, em que o líder (facilitador do processo grupal) não tem a responsabilidade de dirigir os acontecimentos e as discussões grupais. Ocorre certa confusão por parte dos participantes, sobre o que fazer, falar e por onde começar. Por isso, o grupo pode se tornar silencioso e ter hesitações no início do processo.

(2) *Resistência à expressão ou exploração pessoais*. Durante este momento inicial, os membros do grupo podem revelar questões bem pessoais, provocando reações ambíguas entre os participantes, os quais escondem suas fragilidades, vulnerabilidades e exibem fachadas sólidas e seguras de si. A tendência é que, ao longo dos encontros, a solidez dê lugar a questões sensíveis e muitas vezes difíceis de serem exteriorizadas (Rogers 1970/2002).

(3) *Descrição de sentimentos passados*. Os membros do grupo falam sobre os seus sentimentos mais profundos que se tornam parte da discussão grupal. Entretanto, essas experiências são tomadas pelos compartimentos como algo exterior àquele momento, como um “então e ali” (Rogers, 1970/2002).

(4) *Expressão de sentimentos negativos*. As primeiras expressões de sentimentos começam acontecer no “aqui e agora” e tendem a aparecer como atitudes negativas diante de outros membros ou do líder. Essas experiências aparecem como uma forma de testar se aquele espaço é realmente seguro e digno de confiança para expor tanto sentimentos negativos quanto positivos. Os sentimentos negativos tendem a aparecer primeiro, pois os positivos são mais difíceis de serem acessados e deixam cada participante mais vulnerável (Rogers, 1970/2002).

(5) *Expressão e exploração de material com significado pessoal*. Nesta fase, os participantes percebem e tomam o grupo como deles, compreendendo-o como um ambiente seguro para se revelar e expor questões íntimas, porém nem sempre o grupo está preparado para certas confidências (Rogers, 1970/2002).

(6) *Expressão de sentimentos interpessoais imediatos no grupo*. Nesta etapa, acontece uma clara expressão de sentimentos (negativos ou positivos) a respeito dos membros do grupo. Isso é um indicativo da crescente confiança que está se estabelecendo (Rogers, 1970/2002).

(7) *Desenvolvimento de uma capacidade terapêutica no grupo*. Alguns participantes tratam o sofrimento dos outros à sua maneira, constituindo uma relação de amizade útil que leva ao estabelecimento de contato com o outro (Rogers, 1970/2002).

(8) *Aceitação do eu e começo da mudança*. Os membros do grupo ficam mais próximos dos seus sentimentos. Assim, os participantes se tornam menos rigidamente organizados e mais abertos a mudanças (Rogers, 1970/2002).

(9) *O estalar das fachadas*. Com o tempo, o grupo se torna intolerável com as pessoas que se escondem atrás de máscaras e fachadas. As expressões já não permitem que os participantes escondam seus sentimentos, essa manifestação acontece de forma brutal ou de maneira sensível e delicada (Rogers, 1970/2002).

(10) *O indivíduo é objeto de reação (feedback) por parte dos outros*. Nesta fase, a livre expressão dos membros faz com que cada sujeito perceba o impacto de suas ações no grupo e de como ele é visto pelos outros. Disto ocorrem devolutivas de expressões que raramente ocorreriam em uma relação cotidiana (Rogers, 1970/2002).

(11) *Confrontação*. Em um dado momento do *feedback* presente na etapa anterior, a afronta é a postura mais comum entre os membros do grupo. Embora isso pareça ser algo positivo, na maioria das vezes, ocorre de maneira negativa (Rogers, 1970/2002).

(12) *Relações de ajuda fora das sessões de grupo*. Neste momento, começa uma cumplicidade entre os membros em outros espaços além do ambiente grupal. Isso evidencia a capacidade terapêutica que cada indivíduo possui para se tornar disponível para o outro (Rogers, 1970/2002).

(13) *Encontro básico*. Isto ocorre a partir do que um participante traz para a experiência grupal e expressa para

² Rogers (1961/1997) define congruência em relação a capacidade do indivíduo significar os seus sentimentos quando os estiver vivenciando e estes estarem disponíveis a sua consciência, assumindo-os e comunicando-os ao outro. A incongruência emerge de uma contradição entre a experiência e o eu, gerando contradições entre a experiência, a consciência e a comunicação do que se passa nos sentimentos e significações.



o outro, estabelecendo uma compreensão íntima e profunda em um nível de Eu-Tu (Rogers, 1970/2002).

(14) *Expressão de sentimentos positivos e intimidade*. Uma parte inevitável do processo de grupo é a capacidade da expressão genuína de sentimentos e da aceitação deles na relação, refletindo em sensações de intimidade e sentimentos positivos. Evoca-se uma sensação crescente de calor humano, espírito de grupo e confiança. Para o líder (facilitador do grupo), essas relações positivas e de intimidade promovem um tom pessoal, permitindo-lhe, também, expor os seus sentimentos (Rogers, 1970/2002).

(15) *Mudanças de comportamento do grupo*. Ao final do processo, entre os participantes: ocorrem alterações de gestos em que o tom das vozes fica mais acolhedor; há uma maior espontaneidade para expressar sentimentos, maior capacidade de solicitude e ajuda (Rogers, 1970/2002).

Rogers (1970/2002) demarca, por fim, um subtópico sobre os fracassos, desvantagens e riscos que permeiam o processo grupal. Ele reconhece que as transformações obtidas no grupo não são sempre duradouras e que essa experiência não é um modo de vida, mas uma referência para seguir com a rotina fora do ambiente terapêuticamente estabelecido. A própria imersão no grupo pode ser problemática para algumas pessoas que estão implicadas em se revelar para os outros, mas ainda não têm preparo para resolver seus problemas. Além disso, existem sentimentos íntimos e amorosos entre os membros que podem ser problemáticos na condução grupal e podem não perdurar após o término do encontro. Alguns indivíduos que participaram de outros grupos, também podem exercer influências perniciosas ao tentarem assumir um lugar de facilitador. A despeito de todas essas descrições e apontamentos, Rogers (1970/2002) pontua a necessidade de mais investigações sobre o que ocorre nos grupos de encontro.

Sínteses Interpretativas do Pensamento Rogeriano sobre o Processo Terapêutico

Do transcurso do processo terapêutico nos serviços de Aconselhamento Psicológico, Psicoterapia e Terapia Grupal, respectivamente aqui alcunhados de aconselhamento não-diretivo (AND), terapia centrada no cliente (TCC) e grupos de encontro (GE), temos subsídios para desenvolver algumas sínteses interpretativas que implicam algumas ponderações sobre o pensamento rogeriano. Recapitulamos que: o AND e a TCC são serviços clínicos, respectivamente, de curta e longa duração que intencionam acessar e reorganizar a personalidade – em um nível mais profundo na TCC e mais pontual no AND; os GE são uma proposta terapêutica que não se restringe ao cenário clínico e objetiva o crescimento pessoal a partir de experiências interpessoais e comunicacionais.

Recapitulamos que, consoante Laurenti e Lopes (2016), entendemos a senda sintética interpretativa como um modo de releitura dos textos originais de Rogers, com base em observações que intencionam desvendar suas ideias psicológicas e constituir outras linhas de pensamento a partir do que pudemos articular dos textos investigados.

A primeira síntese interpretativa remete à insistência de Rogers (1942/2005, 1961/1997, 1970/2002) em partir de uma postura a-teórica para descrever e apresentar o processo terapêutico. Logo, nos textos analisados não constam maiores definições e aprofundamentos conceituais. Inferimos que um motivo para isso é que os textos analisados decorrem de pensamentos que Rogers já havia elaborado anteriormente em outros artigos e que nos opúsculos em tela foram expressos como duas palestras transcritas (Rogers, 1942/2005, 1961/1997) e uma versão abreviada de artigos publicados em outros espaços literários (Rogers, 1970/2002). Observamos que Rogers optou por aproveitar o espaço livre para ser mais claro em relação à sua proposta. Segundo o que está indicado nos textos examinados, o pensamento sobre o processo terapêutico: no AND é proveniente de uma conferência que Rogers (1942/2005) proferiu na Universidade de Minnesota, em 1940, sobre os avanços da clínica psicológica; é oriundo, na TCC, de uma palestra que ocorreu na ocasião de uma premiação que Rogers (1961/1997) recebeu da APA, em 1956, e de um trabalho apresentado na Convenção Americana de Psicologia, em 1957; nos GE é procedente de duas publicações anteriores, no livro *Challenges of Humanistic Psychology*, organizado por James Bugental em 1967, e em um artigo publicado no periódico *Psychology Today*, em 1969 (Rogers, 1970/2002). Outro motivo da postura a-teórica de Rogers advém do seu posicionamento em situar o processo terapêutico segundo uma postura experiencial, frequentemente, aludida por ele como fenomenológica e existencial (Rogers, 1961/1997, 1970/2002).

Uma segunda síntese interpretativa incide em Rogers resguardar maiores explicações teóricas a outros textos além daqueles em que descreveu o processo terapêutico. No livro *Psicoterapia e Consulta Psicológica*, após expor no capítulo 2 as descrições das fases do AND, nos capítulos 3 a 8 é possível perceber que Rogers (1942/2005) aprofundou os elementos terapêuticos relacionados ao processo, desde os momentos iniciais e os fatores que (contra)indicam e constituem uma atmosfera terapêutica não-diretiva, passando pela ênfase na liberdade de expressão e a questão do *insight*, até a ponderação do que acontece nos momentos finais. Ressalta-se que não final do livro, consta um exemplo da proposta interventiva de Rogers pela transcrição integral de um caso clínico composto por oito sessões. No que concerne à descrição do processo na TCC, Rogers (1961/1997) indicou que a sua referência teórica está em outro texto sobre as condições necessárias e suficientes para a mudança de personalidade. Embora não explique conceitos, basicamente, ele utiliza como termos algumas noções como personalidade, incongruência, consideração incondicional e compreensão empática, devidamente explicados no texto referido (Rogers, 1957/2020). Em específico, Rogers (1961/1997) indica os trabalhos de Gendlin para aludir à



dimensão da experiência, em que no processo ocorre uma elaboração de significado subjacente ao contato direto com o que se sente e experiencia. Em relação à descrição do processo nos GE, Rogers (1970/2002) indica, desta vez em uma nota de rodapé, diversos livros e autores que contribuíram com a abstração teórica do que ocorre em um grupo, enfatizando que o seu foco é mais elementar e naturalista do que teórico. Apesar disso, ele empregou termos que são noções teóricas, como consideração incondicional, compreensão empática, liberdade e relação Eu-Tu (na acepção buberiana).

Com efeito, no que tange à constituição do processo terapêutico, parece que Rogers tentou expressar o seu posicionamento para o público leigo e para aqueles mais familiarizados com a sua teoria. O autor tentou ser didático nos textos analisados, porém é possível observar que há elementos e aprofundamentos teóricos adjacentes à sua exposição a-teórica.

Uma terceira síntese interpretativa acena para os elementos que Rogers indica como centrais ao processo terapêutico, no sentido da emergência deles desencadarem mudanças na pessoa e avanços relacionais. No processo do AND, Rogers (1942/2005) elenca a sexta fase como o momento mais importante, pois o *insight* possibilita uma mudança de atitude e orientação que desencadeia um indicativo de avanço terapêutico. Na TCC, Rogers (1961/1997) estabelece as condições de consideração incondicional e compreensão empática como as premissas relacionais que desencadeiam e possibilitam o desenvolvimento do processo terapêutico. Nos GE, Rogers (1970/2002) situa o estabelecimento do clima de liberdade como o componente que possibilita o início e incensa todo o desenvolvimento grupal, além de continuar dissertando sobre consideração e compreensão. Conquanto não use o termo *insight* nas descrições dos processos na TCC e nos GE, nota-se que a ideia de uma mudança de percepção e entendimento da situação estão presentes nesses pensamentos posteriores ao AND.

Uma quarta síntese interpretativa alude às três modalidades terapêuticas que expressam serviços diferentes, mas com a mesma lógica processual. O AND é uma terapia de curta duração que intenciona uma tomada de posição sobre uma situação, a TCC é uma psicoterapia com foco em mudança de personalidade e os GE propõem uma terapia grupal que ocorre fora do *setting* clínico tradicional e objetiva fomentar um encontro e crescimento intra e interpessoal. Em comum, essas atividades seguem a lógica de acolhimento e estabelecimento de uma atmosfera relacional em que: as pessoas passam a entender o seu lugar ante o terapeuta e a proposta interventiva; ocorrem receios e contatos com a experiência; há maior expressão experiencial, apropriação, aceitação e compreensão de si, do outro e da situação; envolve mudança de percepção, experimentação de novos comportamentos dentro e fora da relação terapêutica; ocasiona mais autonomia e responsabilidade para lidar com novas situações à luz das aquisições terapêuticas. Salienta-se que todas as noções teóricas subjacentes às descrições de Rogers, servem ao estabelecimento dessa lógica de processo terapêutico.

Contudo, nessenexo, é possível notar que nos GE a questão da alta varia em relação ao AND e à TCC, dado que antes de ocorrer o início do processo grupal se pré-estabelece um determinado número de encontros. Por isso, na fase final dos GE, Rogers (1970/2002) não estabelece uma fase para o término na relação, mas se preocupa com os possíveis riscos, fracassos e desvantagens que podem ser desencadeados nos membros do grupo, após o seu fim.

Uma quinta síntese interpretativa se refere ao foco em que o processo é apresentado. Na descrição do AND, Rogers (1942/2005) se pauta mais por um olhar do que acontece na relação, recorrendo a um ponto de vista externo como se as fases existissem apesar do terapeuta e do cliente. Logo, o seu olhar parece estar mais voltado para a relação, de modo a divagar para a experiência individual do cliente ou a experiência do terapeuta nesse processo. Na TCC, Rogers (1961/1997) enfatiza sua experiência como base para descrever o processo terapêutico e recorre à Escala de Processo desenvolvida por Gendlin para auxiliar sua organização. Assim, Rogers (1961/1997) parece elaborar mais a descrição a partir do ponto de vista do terapeuta. Nos GE, Rogers (1970/2002) atenta mais para o que acontece nas experiências dos participantes, do que para o que ocorre com o líder-terapeuta. Em todos esses realces, Rogers se preocupa em exemplificar as fases com trechos extraídos de gravações e coloca suas descrições como parciais e provisórias, reconhecendo a necessidade de mais investigações.

Uma sexta e última síntese interpretativa concerne ao argumento de que o processo terapêutico nos GE apresenta algumas sutilezas que o distingue do AND e da TCC, por se tratar de uma proposta terapêutica que acontece fora do ambiente clínico tradicional. Inferimos que, em relação aos outros serviços, os GE possuem mais fases no seu processo terapêutico por envolver mais dimensões relacionadas às interações entre os membros do grupo. Assim, observamos que Rogers (1970/2002) até a nona fase considera elementos comuns à lógica do processo de AND e TCC, mas a partir da décima etapa acresce outros como o *feedback*, a confrontação e o estabelecimento de relações fora do momento grupal. Além disso, entendemos que, nos GE, Rogers (1970/2002) parece considerar que as transformações intrapessoais são mais intensas por serem temporalmente mais experimentadas em ato nas esferas interpessoais, pois há mais membros participando desse processo do que no processo clínico tradicional entre terapeuta e cliente. No AND e na TCC, também, trabalham-se essas transformações, todavia em outra temporalidade que precisa de um intervalo entre uma sessão e outra para elaborar o que o cliente experimentou fora da relação clínica. Por isso, talvez, nos GE Rogers enfatize mais o processo pelas experiências dos participantes e menos pela experiência do líder-facilitador do grupo.

Considerações Finais

Esta pesquisa objetivou analisar o pensamento de Rogers sobre o processo terapêutico conforme uma



pesquisa teórica que: (1) descreveu os elementos presentes nos serviços de aconselhamento psicológico (via método não-diretivo), psicoterapia (centrada no cliente) e terapia grupal (representada pelos grupos de encontro); (2) ponderou suas características tecendo comparações entre elas. As principais sínteses interpretativas que constituímos aludem: à insistência a-teórica de Rogers para apresentar o seu pensamento; à existência de adjacências teórico-conceituais para aprofundar isso em outros textos; aos elementos centrais que incensam o processo em cada proposta; à lógica que ordena os processos descritos; ao foco em que eles são apresentados; às sutilezas espaciais, numéricas de fases e temporais que distinguem o processo dos grupos de encontro em relação aos processos clínicos do aconselhamento e da psicoterapia.

Agora com subsídios para esboçar respostas aos questionamentos que suscitaram esta pesquisa, retomamos: o que caracteriza a abordagem de Rogers sobre o processo terapêutico durante a elaboração dos seus serviços de Aconselhamento Psicológico, Psicoterapia e Terapia Grupal? O axioma fundamental de que é o indivíduo que busca ajuda, e não o terapeuta, quem possui os melhores recursos para lidar com a sua situação-problema e tensões. Cabe ao terapeuta, destarte, provocar uma relação em que o outro contate e expresse a sua experiência, de modo a se experimentar dentro e fora da relação. Com efeito, esse axioma é a tese da não-diretividade que permeou o pensamento rogeriano sobre o processo terapêutico no decorrer de sua carreira.

Nesse percurso, houve acréscimos teóricos ou não houve mudanças substanciais no pensamento de Rogers? Se nos ativermos somente aos apontamentos rogerianos de que os seus textos seriam apenas descrições do processo terapêutico sem elaborações teóricas e conceituais, segundo a primeira síntese interpretativa, a resposta é não. Contudo, se considerarmos as demais sínteses interpretativas, percebemos que existiram acréscimos teóricos indiretos ao que o autor apresentou nos textos analisados, havendo, pois, ampliações sutis que deram mais substância ao seu pensamento acerca do processo terapêutico. Logo, há motivos para as visões díspares sobre os avanços e as atualizações da teoria rogeriana, mencionadas na introdução deste estudo, sobretudo, no que concerne ao processo terapêutico.

Entendemos que nossas interpretações e respostas devem ser vistas como parciais, dado que a pesquisa somente se ateve a uma visada internalista aos textos de Rogers, definidos como representativos para este estudo. Acréscimos de outros textos e de uma perspectiva externalista – que inclua os contextos científico, histórico e cultural das ideias de Rogers – poderiam subsidiar novos resultados e discussões que complementaríamos nossa análise. Assinalamos, por fim, a necessidade de pesquisas empíricas que mapeiem o processo terapêutico em outros serviços norteados pelo referencial rogeriano, como o Plantão Psicológico e o Ensino Centrado no Aluno.

Referências

- Amatuzzi, M. (2019). *Por uma psicologia humana*. Campinas: Alínea.
- Castelo Branco, P. (2019). *Fundamentos epistemológicos da abordagem centrada na pessoa*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Castelo Branco, P. (2022). Aspectos epistemológicos, históricos e contemporâneos do serviço de plantão psicológico: ensaio reflexivo. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2(2), 265–274. <https://doi.org/10.62506/phs.v2i2.128>
- Hayes, S., Hofmann, S., Stanton, C., Carpenter, J., Sanford, B., Curtiss, J., & Ciarrochi, J. (2019). The role of the individual in the coming era of process-based therapy. *Behavior Research Therapy*, 117, 40-53. doi: 10.1016/j.brat.2018.10.005
- Ho, C-M. (2023). Process of interpersonal empathy: A proposed framework of empathy competence in psychotherapies. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 22(1), 01-18. doi: 10.1080/14779757.2023.2174446
- Hofmann, S., & Hayes, S. (2019). The future of intervention science: process-based therapy. *Clinical Psychological Science*, 7(1), 37-50. doi: 10.1177/2167702618772296
- Laurenti, C., & Lopes, C. (2016). Metodologia da pesquisa conceitual em Psicologia. In C. Laurenti., C. Lopes., & S. Araújo (Orgs.), *Pesquisa teórica em Psicologia: Aspectos filosóficos e metodológicos* (pp. 41-69). São Paulo: Hogrefe.
- Miller, W., & Moyers, T. (2017). Motivational interviewing and the clinical science of Carl Rogers. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 85(8), 757–766. doi: 10.1037/ccp0000179
- Moreira, V. (2010). Revisitando as fases da Abordagem Centrada na Pessoa. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 27(4), 537-544. doi: 10.1590/S0103-166X2010000400011



- Rogers, C. (1992). *Terapia centrada no cliente* (C. Bartalotti, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1951).
- Rogers, C. (1997). *Tornar-se pessoa* (M. Ferreira & A. Lamparelli, Trans.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1961).
- Rogers, C. (2002). *Grupos de encontro* (J. Proença, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1970).
- Rogers, C. (2005). *Psicoterapia e consulta psicológica* (Ferreira, M., Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1942).
- Rogers, C. (2020). As condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica de personalidade. In J. Wood et al. (Orgs.), *Abordagem centrada na pessoa* (pp. 144-164). São Paulo: Companhia Ilimitada. (Originalmente publicado em 1957).
- Rogers, C., & Dymond, R. (Eds.). (1954). *Psychotherapy and personality change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rogers, C., & Kinget, M. (1977) *Psicoterapia e relações humanas: Teoria e prática da terapia não-diretiva* (Vol. 2., M. Bizotto, Trad.). Belo Horizonte: Interlivros. (Originalmente publicado em 1962).
- Stenzel, L. (2020). Fenomenologia e relação terapêutica: Uma revisão integrativa da literatura. *Perspectivas em Psicologia*, 24(2), 73-101. doi: 10.14393/PPv24n2a2020-58170
- Stenzel, L. (2021). Habilidades terapêuticas interpessoais: A retomada de Carl Rogers na prática da psicologia baseada em evidências. *Psicologia Clínica*, 33(3), 557-576. doi:10.33208/PC1980-5438v0033n03A09
- Zatti, C., Neves, J., Bridi, K., Calegari, V., Freitas, L., & Semensato, M. (2018). O término de tratamento em psicoterapia psicanalítica. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 20(1), 49-59. Recuperado de: http://rbp.celg.org.br/detalhe_artigo.asp?id=244

Recebido em 18.07.2024 – Primeira Decisão Editorial em 20.02.2025 – Aceito em 13.04.2025

“POR ESSA NÃO ESPERAVA!”: A EXPERIÊNCIA DE CUIDAR DE UM FAMILIAR EM CUIDADOS PALIATIVOS

"I wasn't expecting this!": the experience of taking care of a family member
in Palliative Care

DANIELA M. MODESTO*

“¡No me esperaba eso!”: la experiencia de cuidar a un familiar en Cuidados
Paliativos

ELIZABETH B. V. BRISOLA**

Resumo: Com o envelhecimento da população e ampliação dos Cuidados Paliativos, muitos lares tornaram-se *hospices*. Familiares passaram a realizar manejo clínico domiciliar, o que pode sobrecarregá-los e comprometer a qualidade do cuidado. Poucos estudos abordam a experiência vivida desses cuidadores. O presente trabalho busca contribuir com uma descrição e compreensão desta experiência, utilizando como modelo metodológico a Investigação Heurística de Moustakas. Um mergulho pessoal e profundo na experiência de cuidar de um familiar revelou sete elementos, expressos nas afirmações: “Estou presa”, “Estado de alerta constante”, “Sem vida própria”, “A relação mudou e meu papel é outro”, “Perdas constantes”, “A vida do outro nas minhas mãos” e “Nós dois estamos ligados”. Os resultados evidenciam que a experiência do cuidador não costuma ser levada em consideração, embora suas expectativas frente à tarefa de cuidar moldem sua visão da situação. Além disso, apontam para a influência cultural no cuidar e mostram que o cuidado pode ser experienciado de forma positiva: nem tudo é dor e sofrimento. Sugerimos que a espiritualidade, pouco investigada neste contexto, pode servir como suporte à complexidade dessa experiência. Ressaltamos a urgência de dar voz aos cuidadores, atender às suas necessidades e desenvolver políticas públicas de saúde voltadas para esse grupo.

Palavras-chave: Cuidados Paliativos; Cuidadores; Experiência vivida; Pesquisa fenomenológica; Psicologia humanista.

Abstract: With an aging population and the expansion of Palliative Care, many homes have become hospices. Family members are increasingly taking on the responsibility of managing clinical care at home, which can overwhelm them and compromise the quality of care. Few studies address the lived experience of these caregivers. This study aims to contribute to the description and understanding of this experience, using Moustakas' Heuristic Inquiry as the methodological framework. A deep, personal exploration of the lived experience of caring for a family member revealed seven elements, expressed as: “I feel trapped”, “Constant state of alert”, “No life of my own”, “The relationship has changed, and my role is different”, “Continuous losses”, “Their life in my hands” and “We are linked to each other”. Results highlight how caregivers' experiences are often overlooked, yet their expectations regarding caregiving significantly shape their perception of the situation. The findings also underscore the influence of cultural values on caregiving and suggest that caregivers can experience the process positively - not all is pain and suffering. Spirituality, an underexplored element in this context, emerges as potential source of support for the caregiver's complex experience. This study emphasizes the urgent need to give caregivers a voice, address their needs, and developing public health policies aimed at supporting them.

Keywords: Palliative Care; Caregivers; Lived experience; Phenomenological research; Humanistic psychology.

Resumen: Con el envejecimiento de la población y la expansión de los Cuidados Paliativos, muchos hogares se han transformado en *hospices*. En este contexto, los familiares asumen el manejo clínico domiciliario, una práctica que puede sobrecargarlos y comprometer la calidad del cuidado brindado. Sin embargo, pocos estudios abordan la experiencia vivida por estos cuidadores. Este estudio tiene como objetivo describir y comprender esta experiencia, utilizando la Investigación Heurística de Moustakas como marco metodológico. El análisis reveló siete elementos centrales, expresados en las siguientes afirmaciones: “Estoy atrapada”, “Estado de alerta constante”, “Sin vida propia”, “La relación cambió y mi rol es otro”, “Pérdidas constantes”, “La vida del otro en mis manos” y “Ambos estamos conectados”. Los resultados destacan que la experiencia de los cuidadores es frecuentemente ignorada, aunque sus expectativas sobre la tarea de cuidar influyen directamente en su percepción de la situación. También se observó que los factores culturales desempeñan un papel importante en el acto de cuidar y que esta experiencia puede ser positiva: no todo es dolor y sufrimiento. Finalmente, se sugiere que la espiritualidad, aún poco explorada en este contexto, puede ser una fuente importante de apoyo para afrontar la complejidad de esta vivencia. Este estudio refuerza la necesidad urgente de dar voz a los cuidadores, atender sus demandas y desarrollar políticas públicas de salud orientadas a este grupo.

Palabras-llave: Cuidados Paliativos; Cuidadores; Experiencia vivida; Investigación fenome-

* Pós-Graduação em Psicoterapia Humanista Existencial da Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais, Belo Horizonte, danielamarquesmodesto@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-6363-5720>

** Program for Recovery and Community Health, Yale School of Medicine, Yale University, New Haven, CT, Estados Unidos, elizabeth.brisola@yale.edu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6170-4130>



Introdução

Os Cuidados Paliativos inserem-se em contextos delicados, geralmente a partir do diagnóstico de doenças graves que ameaçam a vida. Trata-se de uma abordagem multidisciplinar cujo objetivo é promover qualidade de vida aos pacientes e seus familiares considerando dimensões físicas, psicológicas, sociais e espirituais (WHO, 2002). Na década de 1990, o trabalho paliativista era centrado sobretudo no período de fim de vida, diante da não responsividade aos tratamentos, especialmente no cuidado a pacientes oncológicos. Atualmente, compreende-se que os Cuidados Paliativos devem ser iniciados desde o diagnóstico de uma doença grave – não necessariamente oncológica –, envolvendo uma equipe multidisciplinar e ampliando o foco também para o cuidado aos familiares. O amadurecimento do conceito de Cuidado Paliativo contempla a teoria da Dor Total, proposta por Cicely Saunders (Saunders, 1964), uma das principais referências teóricas da área, ao reconhecer que o sofrimento ultrapassa a dor física, que está indissociavelmente permeado por aspectos psicológicos, sociais e espirituais.

No Brasil, a Política Nacional de Cuidado Paliativo, instituída pela portaria nº 3.681/2024, busca ampliar o acesso da população a esses serviços e qualificar a assistência prestada. Entre suas diretrizes, destaca-se a definição da composição de equipe mínima de Cuidados Paliativos, que inclui a atuação do psicólogo (Brasil, 2024). O psicólogo é parte essencial da equipe multidisciplinar e atua de forma transversal, desde o momento do diagnóstico, até o apoio no processo de luto vivido pelos envolvidos no processo de terminalidade do paciente (ANCP, 2022).

Segundo levantamento da Academia Nacional de Cuidados Paliativos (ANCP, 2022) realizado em 2022, houve um aumento de 22,5% no número de serviços assistenciais paliativos em comparação a 2019, e um crescimento de 32,2% nos registros em relação a 2018. Esse salto quantitativo reflete o aumento da visibilidade da assistência paliativa, dada sua relevância em um país que dobrou a expectativa de vida em menos de um século (IBGE, 2003), trazendo à tona a necessidade de serviços que atendam às demandas relacionadas ao prolongamento da vida (Hermes & Lamarca, 2013).

No entanto, o crescimento expressivo na oferta de serviços paliativistas ainda está longe de atender às necessidades da população brasileira. De acordo com o mesmo levantamento da ANCP, há apenas 1 serviço especializado para cada 1,6 milhão de usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), enquanto a Associação Europeia de Cuidados Paliativos (EAPC) recomenda dois serviços especializados para cada 100.000 habitantes (1 equipe de assistência domiciliar e 1 equipe de nível hospitalar). Essa discrepância de mais de 1,5 milhão de pessoas desassistidas evidencia o grande número de lares que se tornaram *hospices* (termo originalmente usado para cuidados paliativos), onde cuidadores familiares assumem a função de profissionais de saúde, na maioria das vezes sem o preparo ou apoio adequado (ANCP, 2022).

Atualmente, os documentos de políticas públicas brasileiras descrevem o cuidador familiar como aquele que “não é remunerado, e sua identidade está intrinsecamente ligada à história pessoal e familiar baseada nos contextos sociais e culturais, que nem sempre têm laços consanguíneos, mas sim laços emocionais” (Nogueira & Brauna, 2022, p. 5). Usualmente, o cuidador pertence ao círculo familiar, mas pode ser uma pessoa não consanguínea que, por motivos pessoais, estabelece um vínculo emocional que justifica assumir a responsabilidade pelos cuidados de quem está adoecido, como se fosse um familiar.

Além de serem responsáveis pelos aspectos objetivos da vida do doente, como higiene, alimentação, medicação e reabilitação, espera-se que os cuidadores saibam lidar com mudanças de comportamento, angústias, medos, oscilação de humor e outras questões emocionais da pessoa sob seus cuidados (Souza & Argimon, 2014). O peso dessa responsabilidade comumente acarreta diversos problemas de saúde física, como insônia, desequilíbrios hormonais, fadiga e maior risco de desenvolver doenças crônicas, além de desafios significativos para sua própria saúde mental. Costa, Ferreira e Ramos (2024) realizaram uma revisão integrativa da literatura sobre a condição física, mental e social dos cuidadores, e identificaram padrões comuns de sentimentos de culpa, raiva, constrangimento e aumento do estresse e da ansiedade. As experiências de sofrimento dos cuidadores muitas vezes passam despercebidas ou são colocadas de lado, já que o foco principal geralmente recai sobre a pessoa que recebe os cuidados. Entretanto, o estado físico e emocional do cuidador é essencial não apenas para o seu próprio bem estar, mas também para a qualidade do cuidado prestado e para o equilíbrio de toda família.

A literatura atual sobre cuidadores descreve o ato de cuidar de um familiar adoecido e dependente como uma tarefa desafiadora, que impõe uma sobrecarga física, mental, emocional e espiritual. Solberg, Berg e Andreassen (2022), por exemplo, conduziram um estudo qualitativo longitudinal com 13 cuidadores de familiares com câncer na Noruega e descreveram a experiência de cuidar como “uma montanha russa emocional”. Já Lu, Mårtensson, Zhao e Johansson (2019), em um estudo realizado na China com 26 familiares cuidadores de pessoas após um derrame, descreveram o ato de cuidar de um familiar como “viver no limite”. Tais dados reforçam a importância da inclusão obrigatória do psicólogo na equipe mínima de Cuidados Paliativos, segundo estabelece a Política Nacional de Cuidados Paliativos (Brasil, 2024), a fim de garantir uma assistência integral ao paciente e aos seus familiares, em



todas as etapas do processo de terminalidade. Em países de culturas chamadas "tradicionais", como o Paquistão, estudos de Lalani, Duggleby & Olson (2019), destacam que cuidar de um familiar doente que necessita de suporte integral retém um valor cultural significativo e assumir tal papel pode não gerar tanto conflito na família (como em outros modelos de sociedade), pois já inclui um componente cultural de cuidado (Navab et al., 2012). No entanto, isso não elimina os desafios inerentes à função de cuidar.

Estudos quantitativos e qualitativos têm demonstrado os efeitos da experiência de cuidar de pessoas com doenças crônicas na sua saúde mental e na qualidade de vida dos seus cuidadores (Lillekroken, Halvorsrud, Gulestø & Bjørge, 2023). Contudo, há uma diversidade limitada de abordagens metodológicas nesse campo (Mason & Hodgkin, 2019), assim como uma carência de estudos dedicados a descrever e compreender, com mais profundidade, a experiência vivida dos familiares realizando o cuidado. Este trabalho busca contribuir para preencher esta lacuna, com o objetivo de compreender e descrever elementos essenciais da experiência de cuidar de um familiar em cuidados paliativos, desvendando seus significados. Esta compreensão poderá ajudar tanto os próprios cuidadores – que, esperamos, sintam-se representados na sua experiência – quanto os profissionais que acompanham esses familiares – que, desejamos, possam compreender mais profundamente a vivência daqueles familiares que se dedicam de corpo e alma ao cuidado de seus entes adoentados.

Metodologia

O caminho escolhido para explorar a experiência de cuidar de um familiar em cuidados paliativos baseou-se na fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938). Para esse filósofo alemão, a construção do conhecimento fundamenta-se na maneira como a realidade é apreendida pela consciência do sujeito, por meio da descrição e da elaboração de sentidos próprios dos fenômenos em questão. Para tanto, é necessário assumir a atitude fenomenológica, que implica abandonar ideias preconcebidas sobre o fenômeno estudado (Fadda & Cury, 2019). No presente estudo exploratório, buscou-se compreender a experiência de ser cuidador familiar a partir da experiência vivida de quem cuida, e não por meio de um estudo teórico do tema ou do uso de questionários. A pesquisa fenomenológica, ao utilizar metodologias qualitativas, contribui para uma compreensão mais ética e próxima da experiência humana, que é intrinsecamente subjetiva e diversa (Amatuzzi, 2009).

O desenho do presente estudo é original, utilizando como ponto de partida a experiência vivida do próprio pesquisador (Brisola & Cury, 2016) sendo este também um familiar da pessoa em estado de terminalidade. Inspirada pela Investigação Heurística, metodologia proposta por Moustakas (2014), a primeira autora, com experiência vivida, realizou um mergulho pessoal e profundo, explorando sua experiência como cuidadora de um familiar em estado de terminalidade, durante um período de aproximadamente um ano e meio. Essa forma de pesquisa é exploratória e voltada para a descoberta, valorizando o processo, a dinâmica da investigação, a intuição e a reflexão (Sultan, 2019).

Na Investigação Heurística, a experiência do pesquisador é rigorosamente considerada por meio da "autodescoberta, do autodiálogo e da autoinvestigação como parte integrante do processo de pesquisa para descobrir um fenômeno" (Brisola & Cury, 2016, p. 4). Sales, Souza e Cavalcante Junior (2012) utilizaram a metáfora do alpinismo para descrever o método, no qual a compreensão do fenômeno ocorre de maneira intuitiva e gradativa, ao longo do percurso pessoal do pesquisador. À medida que aspectos significativos da pergunta de pesquisa são encontrados, eles se tornam marcos que sustentam o avanço da jornada de compreensão fenomenológica. Os achados da Investigação Heurística são subjetivos e pessoais, emergindo por meio da criatividade e da imaginação. Esses achados podem ser lapidados pela participação de co-pesquisadores e pela utilização de fontes de conhecimento artísticas (como poesia, música, fotografias e memórias), além do diálogo com outras pesquisas sobre o tema.

Este estudo adaptou essa metodologia. Embora Moustakas sugira a inclusão de vários participantes – denominados co-pesquisadores – para explorar suas experiências com o tema (Sultan, 2020), neste caso, a pesquisadora com experiência vivida (a primeira autora) incluiu apenas uma co-pesquisadora (a segunda autora), que cuidou de um familiar em cuidados paliativos no passado, e atualmente acompanha de perto um cuidador em sua própria família. Essa co-pesquisadora também trouxe experiência prévia com pesquisa heurística. Juntas, "mergulharam" na experiência da primeira autora para aprofundar a análise e os significados da experiência. Dessa forma, ambas as autoras, psicólogas, procuraram mergulhar no contexto pessoal (não clínico) de cuidado de um familiar, de uma pessoa próxima. Nesta exploração subjetiva residem, conforme salienta Moustakas (2014), momentos de significado, compreensão e descoberta que "o pesquisador guardará e apreciará para sempre" (p. 446). São experiências que, apesar de não universais e generalizadas, são profundamente humanas e, portanto, traduzíveis em sua essência a outros seres humanos.

Procedimento e Análise

A pesquisa seguiu as seis fases do processo de pesquisa heurística: engajamento inicial, imersão, incubação, iluminação, explicação e síntese criativa. O engajamento no estudo teve início com a escolha de um tema desafiador, que toca em experiências pessoais dolorosas e, ao mesmo tempo, é motivador pela sua relevância e pela escassez de estudos atuais sobre a experiência vivida de cuidadores.

A fase de imersão envolveu um mergulho na experiência pessoal e a escrita de uma narrativa que incluía pen-



samentos, sentimentos e memórias da primeira autora relacionados ao ato de cuidar de seu familiar, destacando as experiências mais significativas para a investigação. Este "diário de pesquisa" foi compartilhado com a co-pesquisadora e, juntas, por meio de diversas conversas aprofundadas sobre essas experiências, exploraram as nuances dessas vivências e seus significados. Durante essa fase, as pesquisadoras também se dedicaram a leituras e reflexões sobre o tema do cuidar, ouvindo relatos de experiências de outros cuidadores com quem se relacionavam no trabalho e no cotidiano, e compartilhando aquilo que as impactava.

Ao final da imersão, as pesquisadoras passaram por um período de incubação, afastando-se temporariamente do tema. Essa pausa permitiu que o conhecimento tácito sobre o objeto de pesquisa se integrasse aos elementos observados ao longo da imersão, promovendo uma visão mais clara deles (Brisola & Cury, 2016). Com essa iluminação, as pesquisadoras retornaram ao diário e, após várias releituras cuidadosas e discussões, naturalmente chegaram à fase da explicação, em que houve uma elucidação dos significados emergentes, culminando no levantamento de sete elementos essenciais da experiência de cuidar. Esses elementos surgiram em resposta à pergunta central da pesquisa: Como é a experiência vivida de cuidar de um familiar acometido por um quadro de saúde que lhe gera dependência? Esse processo foi enriquecido tanto pela perspectiva pessoal das pesquisadoras, quanto pela perspectiva profissional, como psicólogas humanistas, em um diálogo reflexivo, no qual a co-pesquisadora atuou como espelho e estímulo no aprofundamento dos significados presentes.

Por fim, na fase da síntese criativa, todo o processo se integrou e se manifestou por meio de uma expressão artística: uma poesia. De acordo com Douglas e Moustakas (1985), a síntese criativa, nesse contexto, não é um mero resumo ou uma recapitulação, mas algo que vai "além de uma destilação de temas e padrões" (p. 52). A poesia permitiu que os significados da experiência de cuidar fossem expressos de maneira sensível e abrangente, sintetizando o conhecimento produzido ao longo do processo de pesquisa.

Resultados

Sete elementos centrais emergiram da análise fenomenológica, auxiliando na compreensão da experiência vivida de cuidar de um familiar em processo de terminalidade e total dependência para as atividades de vida diária. Esses elementos foram expressos por meio das seguintes afirmações: "Estou preso", "Estado de alerta constante", "Sem vida própria", "A relação mudou e meu papel é outro", "Perdas constantes", "A vida do outro nas minhas mãos" e "Não é só a doença". Cada uma dessas afirmações reflete aspectos distintos e interligados da experiência vivida e a seguir são apresentados, com suas respectivas descrições.

"Estou preso"

A experiência de cuidar de um familiar com uma doença ameaçadora de vida cuja condição não apresenta melhoras e cujo fim da vida paira constantemente, traz consigo uma intensa sensação de "estar preso". O cuidador sente-se como se tivesse sido colocado em uma situação nova, diferente, sem saber quando – ou se – haverá um desfecho. É como se um novo rumo fosse traçado para sua vida, quando não esperava por esse desvio.

O cuidador é impelido a cuidar e sente uma obrigação (desejada ou não) e responsabilidade de cuidar. Ele tem de fazer o que faz, é indispensável. Se não fizer, a pessoa que depende dele não terá condições de sobreviver. Contudo, essa situação não foi planejada e o cuidador precisa percorrer esse caminho que a vida lhe traçou, mesmo que não o tenha escolhido.

A forma como cada cuidador encara essa vivência de "sentir-se preso" pode variar amplamente. Talvez sinta que "nasceram para isso", essa é sua missão na vida. Outros podem se sentir ressentidos. Talvez fiquem inquietos ou até sintam raiva. Independentemente da reação emocional, a sensação de estar preso naquela situação e de responsabilidade pelo outro permanece.

Inicialmente, o impacto da situação inesperada pode ofuscar a sensação de estar preso. Afinal, quando a situação é nova, existe esperança em tratamentos e as perdas podem ser, inicialmente graduais, discretas, e pode haver certa autonomia, ainda, por parte da pessoa cuidada. No entanto, à medida que a doença avança, as grades ficam mais firmes e altas, as limitações ficam mais evidentes e a sensação de não haver saída se intensifica.

"Estado de alerta constante"

O cuidador de um familiar em cuidados paliativos passa a conviver com a iminência constante da morte, especialmente nos estágios avançados de comprometimento clínico. Alguns dias parecem ser os últimos, e, milagrosamente, não são. Nessa condição, o cuidador é empurrado a tolerar a ameaça da morte, que se estende por um tempo indefinido, sem ter conhecimento de quanto tempo ainda lhe resta, pois está fora de seu controle. Por não saber "como", "quando", "onde" ou "por qual fator" seu familiar morrerá, o cuidador passa a viver num estado de alerta constante.

A intensidade desse estado de alerta pode variar conforme a situação que está passando. Em momentos de um equilíbrio frágil, quando o doente parece estar estável e não há sinais de perigo iminente, poderá diminuir temporariamente. No entanto, uma pequena mudança poderá levantar a dúvida, e plantar um pressentimento ou intuição:



"Peraí, algo está estranho; será que ele está bem?". Esse sentimento se intensifica em fases críticas, marcadas por alterações clínicas significativas que demandam ações ou decisões, imediatas e racionais. Nessas circunstâncias, o cuidador precisa contar com o suporte de profissionais capacitados e prontificados para intervir, seja através de uma hospitalização ou de uma consulta domiciliar. Ele fica em um estado de prontidão, como se estivesse preparando para um "combate", buscando conduzir a situação da melhor forma possível.

A experiência de viver nesse constante estado de alerta gera um estresse emocional tão intenso, que pode levar o cuidador a desejar, ainda que silenciosamente, que a morte do familiar aconteça como uma forma de alívio ou tregua. Esse desejo, que poderá ser abafado por julgamentos externos ou por autocensura, reflete o quão dolorosa e emocionalmente drenante é a experiência de acompanhar de perto um familiar em cuidados paliativos avançados.

"Sem vida própria"

Cuidar de um familiar também envolve um sentimento de que a vida do cuidador não é mais só sua, como se não tivesse mais vida própria. Afinal, seu tempo e energia são voltados quase que inteiramente para o doente e suas necessidades. Embora o cuidador anseie por ter seu espaço e por dedicar um tempo às suas próprias necessidades e vontades, ele percebe a premente necessidade de deixar de lado, pelo menos temporariamente, alguns de seus sonhos e desejos.

Dedicar-se ao cuidado do outro é, assim, uma experiência de sentir-se limitado em diversas esferas de sua vida, fora do contexto da responsabilidade que assume. A maneira como cada cuidador irá lidar com essa limitação é pessoal e única. Alguns podem buscar um equilíbrio entre as suas próprias necessidades e as do outro, enquanto outros podem deixar de lado ou minimizar suas próprias vontades. O cuidador poderá sentir raiva por um momento (ou por um tempo maior), dependendo do que significa para ele priorizar o outro e "esmagar" suas vontades pessoais.

O sentimento de não ter mais "vida própria" pode gerar uma vivência de ambiguidade, marcada pela culpa ou pelo questionamento interno. Diante de seus pensamentos e emoções ambíguos, o cuidador pode se ver em dilemas como: "Como posso pensar mais em mim do que nele?", "Como posso questionar minha felicidade se ainda estou saudável... quem está doente é ele!". Essas reflexões podem carregar uma tensão e preocupação constantes entre suas próprias necessidades e as suas obrigações de cuidado ao outro no dia-a-dia.

"A relação mudou e meu papel é outro"

Outro elemento da experiência de cuidar de um familiar em cuidados paliativos é a vivência da mudança de papéis. O cuidador assimila essas transformações de maneira singular, percebendo como a relação com o doente muda. Uma esposa pode sentir que "virou mãe". Um filho pode ter a impressão de estar assumindo o papel de pai. Uma irmã pode se perceber como uma figura materna, enquanto um irmão pode sentir que agora ocupa a posição de pai. Que lugar ocupava o cuidador na vida do doente antes, e que lugar o doente tinha em sua vida? As mudanças de papel e reconfigurações variam de acordo com a trajetória da doença, a dinâmica familiar e a relação preexistente entre cuidador e doente. No entanto, independentemente da mudança que ocorrer, claramente a relação entre o cuidador e o doente não é mais a mesma, ela se transforma, e o papel do cuidador agora está essencialmente ligado ao ato de cuidar.

Antes da doença, o cuidador e o doente desempenhavam papéis construídos ao longo do tempo e a vida de ambos seguia um determinado curso, provavelmente não girando em torno da vida de um deles. Agora, porém, com a doença, essa relação muda. Como seguir adiante quando as interações passam a ser regidas por demandas físicas e emocionais impostas pelo adoecimento?

Essa mudança de papéis pode trazer consigo um profundo sentimento de perda ou tristeza, como ocorre em situações de luto. O cuidador pode precisar de um tempo para elaborar esse luto pela relação que tinha com o doente, pelos papéis familiares que antes desempenhava e pela vida que levava. Se essa necessidade de elaborar o luto não for reconhecida ou validada, se for ignorada, pode surgir ressentimento pela perda, tornando mais difícil o reconhecimento e valorização dos aspectos positivos da nova realidade. Podem passar despercebidos sentimentos e pensamentos positivos que poderiam ajudá-lo a incorporar novos eventos e situações na vida presente.

"Perdas constantes"

Cuidar de um familiar totalmente dependente é lidar com perdas constantes. Se, no início, o familiar ainda era ativo e funcional, o cuidador testemunha, dia após dia, sua crescente fragilidade e dependência. Aos poucos, as mudanças tornam-se inevitáveis e as perdas evidentes.

Assim como a casa vai mudando - o corredor passa a ter corrimão, os degraus se transformam em rampas, as paredes servem de apoio para locomoção, tapetes antiderrapantes espalhados pelo piso da casa, cadeira de rodas sempre por perto, balão de oxigênio a postos, cama hospitalar, respirador mecânico, profissionais de saúde entrando e saindo, - aquela pessoa querida, outrora tão familiar, já não é mais a mesma. É ela, mas ao mesmo tempo, não é.

As perdas foram levando embora pequenos "pedaços" de quem ele era: o falar, a capacidade de andar, de co-



mer sozinho, de se movimentar, as conversas, os passeios... tudo vai mudando – aos poucos, devagar, ou de uma vez. Irreversivelmente. E o medo de mais e mais perdas paira no ar. "Quando será a próxima?" Não se sabe quando será a próxima virada.

A sensação de que algo pode acontecer a qualquer momento e "levá-lo embora" é real e constante. Às vezes latente, quase invisível; outras vezes mais forte e sufocante. Mas sempre presente. Esse é o percurso emocional do cuidador: estar emocionalmente ligado a uma pessoa que não é mais como antes e, ao mesmo tempo, lidando com a possibilidade de não ter mais sua presença, "segurando" essa iminência da ausência definitiva.

"A vida do outro nas minhas mãos"

A experiência de cuidar de um familiar em cuidados paliativos significa, também, sentir que está "segurando" a vida do outro em suas próprias mãos. Ao assumir esse papel de cuidador, especialmente diante da ausência de perspectivas de tratamento, o cuidador assume, também, uma série de responsabilidades diretamente ligadas à sobrevivência do doente – principalmente quando o cuidado ocorre no ambiente domiciliar e o doente já perdeu muita de sua autonomia.

Isso pode se tornar um grande desafio, já que esse cuidado envolve atribuições para as quais o cuidador, em muitos casos, não recebeu qualquer preparo prévio. Isso se torna ainda mais complexo para aqueles que não possuem formação ou experiência nas áreas afins da saúde. Entre as tarefas assumidas, incluem-se: a observação de alterações nos sinais vitais e mudanças no humor, o monitoramento da frequência e do aspecto das excreções, a administração de suprimentos e medicamentos, a organização do atendimento por profissionais de saúde, a supervisão da limpeza e assepsia dos locais frequentados pelo familiar, o gerenciamento dos contatos com médicos, enfermeiros, terapeutas e com o plano de saúde, além de servir como ponte entre o familiar e as pessoas importantes para ele, como demais familiares, amigos e vizinhos.

O cuidador tem consciência de que uma atuação eficaz de sua parte é essencial para a manutenção da vida do seu parente adoecido. Qualquer falha em seu desempenho e responsabilidades pode acarretar consequências graves – e, possivelmente, fatais. Esse é um peso emocional significativo que o cuidador carrega diariamente. Quando há uma equipe de *homecare* envolvida, a responsabilidade do familiar permanece, mas seu peso é consideravelmente atenuado pela presença e pelo conhecimento técnico dos profissionais de saúde.

"Nós dois estamos ligados"

Até aqui, cuidar de um familiar dependente pode parecer um fardo pesado e uma experiência unilateral, guiada apenas pela obrigação e pelas necessidades de quem está doente. No entanto, essa vivência não é só de peso, doação e sacrifício. Sentimentos positivos também estão presentes, refletindo a complexidade da relação construída ao longo do tempo. Se o cuidado fosse visto unicamente como uma obrigação – como talvez seja no caso de um cuidador profissional que não tem uma relação afetiva prévia com o doente –, a experiência vivida do cuidador seria muito menos complexa, mas também muito menos rica.

Quando o cuidado envolve alguém com quem o cuidador teve ou ainda tem uma relação conflituosa ou difícil, o fardo e responsabilidade do cuidado pode parecer ainda maior. Esse contexto pode trazer à tona o acesso mais direto, frequente e intenso com a raiva, tristeza ou revolta, por exemplo, que já estavam presentes na relação antes da doença. A experiência do cuidado nesses casos, carrega um sentido e afeto distinto, tecido pela qualidade da relação anterior e que foi construída, com sua carga emocional, sua expressão física e social, impactando diretamente a vida do cuidador e alimentando a expressão dos cuidados que presta. Essa dinâmica pode incluir momentos de carinho e satisfação intermitentes ou até mesmo provocar uma transformação na relação à medida que os papéis mudam e a morte parece mais iminente.

Por outro lado, quando uma relação entre cuidador e doente é marcada pelo afeto, pelo carinho, e pela admiração mútua entre duas pessoas que se amam e têm uma história anterior (seja pelo tempo que for), os desafios e sacrifícios inerentes aos cuidados paliativos são vistos sob essa lente diferente. O ato de cuidar passa a significar uma escolha consciente e, apesar dos sacrifícios, torna-se mais leve. O carinho é mais presente, momentos positivos se desenvolvem com maior frequência, naturalidade e facilidade e há uma sensação de recompensa por todo esforço e empenho dedicados. Não deixa de ser difícil, mas é também vivida com um sentido maior e com afeto, tecido pela relação que eles já tinham e pela conexão que se fortalece diante da fragilidade da vida. Essa experiência pode incluir momentos de doçura, alívio, carinho e expressões físicas de afeto sem, necessariamente, excluir as frustrações, dores ou até mesmo a raiva que podem brotar em determinadas situações.

Síntese Criativa

A seguir apresentamos uma síntese criativa na forma de uma poesia com a intenção de reunir os elementos da experiência de cuidar de um familiar em cuidados paliativos de forma a revelar padrões e relações, comunicando sua riqueza de forma pessoal e criativa.



Estar onde se está

*Amor e dor.
Cuidado e fuga.
Luta pela vida.
Vivo pelo agora.
Uma grande roda tem que girar.
Girar sem parar, sem pesar.
Mas como não pesar?!
É tanta coisa...
é tanto medo.
Será essa uma noite tranquila?
Por quê, Deus?
Por que com ele?
Por que comigo?
Por que agora?
Sombras do futuro, do presente e do passado...
As memórias precisam esperar.
Primeiro, sobreviver, conter, controlar.
Isso não é viver...
Que saudade...
Choro, lamento, me revolto.
É por ele?
Ou é por mim?
Posso perguntar?
Não compreendo.
É difícil confiar.
Queria sentir-me leve,
mas vem o peso.
Às vezes raiva.
Sinto amor,
o amor leve e pesado...
Em algum momento vai ficar tudo bem?!
Deus queira que sim,
Quero confiar.
Quero amar por amar,
não amar por sofrer
e sofrer no amar.*

Discussão

Quando um familiar se encontra diante de uma situação que exige cuidados paliativos, nem sempre cuidar é uma escolha. A vida traz uma convocação, impõe essa responsabilidade e, ao assumi-la, terá de fazer diversas escolhas em relação à conciliação de suas próprias necessidades com a realização dos cuidados, especialmente quando o quadro clínico compromete a autonomia do doente, tornando-o dependente para as atividades da vida diária.

Essa escolha, no entanto, não é tão livre quanto pode parecer, pois a doença terminal não oferece a possibilidade de melhora do quadro. Existe um caminho inevitável trilhado, que pode ser mais ou menos doloroso, mais lento ou mais rápido, dentro de um contexto influenciado por diversos fatores, como a assistência pelo sistema de saúde, as condições financeiras da família, as características do quadro clínico e a saúde mental do paciente e dos cuidadores. Apesar disso, o percurso segue um trajeto comum, previsto: sintomas, diagnóstico, cuidados paliativos e morte. O que leva alguém a abrir mão de sua vida para acompanhar de perto o processo de morte de um ente familiar?

Um caminho inicial para responder a esta pergunta é a construção do sentido de vida. Frankl (2008) descreve esse sentido como um elemento inegociável para o ser humano. Para ele, trata-se de uma atitude de “arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento” (p. 57). Quando um cônjuge - ou filhos - decide cuidar de um familiar gravemente adoecido, assume uma vida mais restrita e passa a arcar com as responsabilidades e tarefas diante de si – seja permanecendo em casa, seja organizando os cuidados. Nesse processo, dedica sua vida



inteiramente ao outro e enfrenta compulsoriamente as exigências de um caminho e de um destino desafiador e não desejado.

A construção do sentido de vida nessas circunstâncias não percorre, necessariamente, um caminho de reflexão filosófica, de forma mais significativa. O sentido da vida se desenvolve na ação, à medida que a pessoa busca corresponder, de maneira mais consciente e harmoniosa, ao que a vida espera dela. Isso se dá por meio de uma lente mais positiva, em que

(...) mesmo diante do sofrimento, a pessoa precisa conquistar a consciência de que ela é única e exclusiva em todo o cosmo-centro deste destino sofrido. Ninguém pode assumir dela isso, e ninguém pode substituir a pessoa no sofrimento. Mas na maneira como ela própria suporta este sofrimento está também a possibilidade de uma vitória única e singular. (Frankl, 2008, p. 57)

Para a Abordagem Centrada na Pessoa, o que propuliona o cuidador a permanecer no sofrimento e a vivenciá-lo da melhor forma possível é a Tendência Atualizante. Para Rogers e Kinget (1977), todos os organismos vivos possuem "uma tendência inerente para desenvolver todas as suas potencialidades e para desenvolvê-las de maneira a favorecer sua conservação e seu enriquecimento" (Rogers & Kinget, 1977, p. 159), inclusive diante de situações complexas e dolorosas. A relação entre Tendência Atualizante e cuidadores familiares de pacientes terminais foi descrita no estudo de Valduga e Augustin Hoch (2012), que entrevistaram quatro familiares cuidadores do estado de Santa Catarina. Os participantes relataram sentir uma energia de fonte desconhecida, que os permitia superar o sofrimento ao cuidar de um familiar até a morte.

A tendência à atualização, aliada ao desenvolvimento de certa resiliência, constitui uma força motriz fundamental no contexto paliativo. Essa força e se manifesta, também, no familiar doente, conforme apontam Pedrosa, Santiago, Sedícias e Silva (2018) em um estudo com pessoas recuperando de câncer.

Ainda que um cuidador esteja em um processo de crescimento pessoal impulsionado por sua Tendência Atualizante, ciente de um sentido de vida e apresente certa resiliência, uma batalha interna persiste e as dificuldades são reais. Vimos isso nos resultados da presente pesquisa, como, dos sete elementos, seis refletem desafios difíceis de lidar, que seriam motivos mais do que suficientes para um cuidador desejar não permanecer nesse lugar de sofrimento. Manter-se como cuidador exige um esforço constante para enfrentar essas dificuldades. "As forças que trabalham para o crescimento tendem a superar as forças regressivas e autodestrutivas, mas não por uma ampla margem" (Rogers, 1992, p. 143).

Para que o cuidador permaneça neste caminho difícil, cumprindo suas tarefas e mantendo-se na rota que se encontra, ele precisa de uma rede de apoio multifatorial – que envolva afeto, apoio emocional, financeiro, social, profissional, assistencial e espiritual. O amparo e o estímulo são essenciais para que ele possa cultivar um contato íntimo consigo mesmo e acessar aos recursos pessoais necessários para, conforme descrevem Wood, Doxey, Assumpção, Fassinari, Japur et al. (1995), desenvolver autocompreensão, atualização de seu autoconceito e comportamento autodirigido.

Por meio desse apoio e de um trabalho existencial, o cuidador pode vivenciar a experiência de cuidar de maneira mais positiva. Essa possibilidade foi apresentada por Gutierrez, Sousa, Figueiredo, Ribeiro, Diniz, et al. (2021), que entrevistaram 84 cuidadores familiares brasileiros de idosos dependentes. O estudo revelou que "o sentimento de entrega, de reciprocidade, de assistir por gratidão foi encontrado em vários depoimentos de cuidadores que se sentem justos, generosos e felizes no caminho adotado de se entregarem ao que fazem" (Gutierrez et al., 2021, p. 51).

Estudos internacionais apontam para algumas condições de amparo aos cuidadores que, conseqüentemente, melhoram também as condições de quem recebe os cuidados. Carlander, Sahlberg-Blom, Hellström e Ternstedt (2011) entrevistaram 10 cuidadores familiares de seis a doze meses após a morte do ente querido e defendem a necessidade dos cuidadores terem um espaço seguro de expressão de seus sentimentos e pensamentos "proibidos". Essa possibilidade os ajudaria a atravessar a jornada do cuidado com mais segurança, diante das diversas mudanças provocadas pelo adoecimento do familiar. A importância da expressão emocional também foi um dos achados de um estudo realizado na China, que buscou compreender a experiência de cuidadores familiares após um derrame (Lu et al, 2019). Os familiares expressaram sua gratidão aos pesquisadores pela oportunidade, durante a entrevista, de expressar, pela primeira vez, como se sentiam. Esses achados evidenciam a necessidade de um espaço terapêutico para que o cuidador processe suas emoções, reconheça e fale sobre suas próprias necessidades, além de se conscientizar da importância de zelar, também, por sua própria qualidade de vida. Franco (2002) defende a necessidade de que o luto seja socialmente validado, a fim de que a dor encontre um espaço legítimo de expressão e o sofrimento seja minimizado. Além disto, a autora amplia o conceito de luto para além da morte. Considerando o contexto paliativo, o luto atravessa os relacionamentos, as identidades, as expectativas sobre o futuro, e inclui também perdas clínicas decorrentes do adoecimento antes mesmo da morte em si.

Pelo fato de o foco principal dos cuidados estar no familiar doente, é comum que a voz do cuidador não seja ouvida e sua experiência não seja considerada. Como indicamos na introdução deste trabalho, Solberg, Berg e Andreassen (2022) denominaram a trajetória dos cuidadores como uma "montanha russa emocional". Na presente pesquisa, também observamos o cuidado como uma experiência instável e intensa, como na montanha russa, marcada por muitas emoções, acontecimentos imprevisíveis e sustos. Ao mesmo tempo em que precisam se adaptar a diversos fatores fora de seu controle – como a piora do quadro clínico, a disponibilidade de insumos e o suporte da



equipe profissional –, os cuidadores experenciam um turbilhão de sentimentos e sensações pessoais, ligados tanto à sua própria vida quanto à vida de quem cuidam. Diante dessa complexidade surge o questionamento: quem cuida do cuidador? Enquanto relatam viver em constante invisibilização, devido à perspectiva de os serviços de saúde ser centrada exclusivamente no doente, não seria o cuidado mais efetivo se considerasse toda a família? Não poderia ser centrado na família? No estudo citado acima, os autores utilizam o conceito de Crescimento Pós-Traumático (Tedeschi & Calhoun, 2004), sugerindo que a adversidade pode levar ao desenvolvimento pessoal. Para cultivar isto, contudo, é fundamental facilitar o acesso e expressão dos sentimentos complexos vivenciados pelos cuidadores, dada a intensidade dessa experiência.

As expectativas que um cuidador tem em relação à tarefa de cuidar são determinantes e moldam a visão que tem da situação. Portanto, é imprescindível que ele tenha um espaço para avaliar essas expectativas e, se possível, ser acompanhado por profissionais especializados, que possam auxiliá-lo a construir expectativas compatíveis ao quadro clínico em questão. Burns, Quinn, Abernethy e Currow (2015) realizaram um levantamento de dados a partir de uma plataforma de pesquisas transversais na área da saúde no sul da Austrália, e direcionando a investigação a cuidadores informais de pessoas em fim de vida. O estudo revelou que, quando os cuidadores tinham expectativas irrealistas sobre a jornada de cuidado, seu nível de satisfação pessoal era baixo, o que podia comprometer a qualidade dos cuidados ao paciente e causar impactos negativos em sua própria saúde. Por outro lado, quando a realidade correspondia ao esperado – ou quando a experiência superava positivamente as expectativas –, os cuidadores relatavam maior satisfação pessoal. Na presente pesquisa, observamos a trajetória de uma cuidadora familiar sem experiência prévia na área da saúde, cuidar de um familiar e gradualmente ser assistida por uma equipe de *homecare*. À medida que percebia a magnitude da responsabilidade do cuidado, esse peso era consideravelmente atenuado pela presença dos profissionais, que forneciam respaldo, informações, direcionamento, e um senso de segurança, facilitando um melhor posicionamento diante dos possíveis cenários e desafios do processo.

Ficou evidente em nosso estudo a presença e o impacto da cultura na experiência do cuidador familiar. A literatura acadêmica destaca a influência direta da cultura na definição de quem assumirá o papel de cuidador e de como essa função será exercida. Assim, as características e os costumes culturais também moldam a vivência do cuidador (Navab et al., 2012). Na China, por exemplo, é proibido por lei que o cônjuge se recuse a cuidar do parceiro adoecido (Lu et al, 2019). Em diversas culturas, espera-se que os mais novos cuidem dos mais velhos, fundamentando essa responsabilidade em valores como amor, respeito e responsabilidade. No entanto, mesmo quando a experiência dos cuidadores é desgastante e vivida negativamente, eles podem se sentir constrangidos de manifestar suas dificuldades em uma pesquisa, por exemplo, justamente pela cultura impor a expectativa de não se queixarem. No presente estudo percebemos como cuidar de um familiar também envolve uma sensação de que a vida não lhes pertence inteiramente, como se não tivessem mais vida própria ou o direito sobre suas próprias escolhas.

Na complexa teia do cuidado, nem tudo se resume a dor e sofrimento. Observamos, na presente pesquisa, que o ato de cuidar não é visto apenas como uma obrigação, mas também expressam uma vontade de estar onde se está, fazendo o que se faz, e se realizando por meio das oportunidades que lhe foram oferecidas. Uma relação bem estabelecida entre quem cuida e é cuidado, aliada a uma forte espiritualidade, pode tornar essa jornada menos dolorosa. Esse aspecto foi descrito por Lalani, Duggleby e Olson (2019) em um estudo realizado no Paquistão com 18 cuidadores em contexto paliativo. Apesar de ser um fator pouco investigado, a espiritualidade pode desempenhar um papel fundamental como suporte ao cuidador, ajudando-o a enfrentar os desafios dessa experiência complexa.

O elemento da experiência denominado “nós dois estamos ligados” remete à satisfação e alegria que podem emergir de cuidar do outro. Um estudo fenomenológico conduzido por Murray (2015), com assistentes sociais que atuam em cuidados paliativos, descreve como essa alegria energiza e motiva, proporcionando “um equilíbrio necessário em um trabalho emocionalmente desgastante” (p. i). Essa descrição ilumina também este aspecto da experiência do familiar cuidador, na medida em que evidencia dimensões positivas do cuidado que coexistem com o sofrimento. Tal compreensão dialoga com contribuições clássicas da psicologia humanista, que há décadas compreendem o cuidar do outro como um ato de amor – um gesto de doar-se com compromisso, sem garantias de retorno (Fromm, 2006).

Considerações Finais

As descobertas da presente pesquisa realçam aspectos essenciais da experiência de cuidar de um familiar, enriquecendo os resultados de estudos nacionais e internacionais que ressaltam a importância de se considerar as necessidades emocionais dos cuidadores, especialmente quando se dedica a cuidar de pessoas com quadros clínicos permanentes, como no caso daqueles inseridos nos cuidados paliativos.

Embora a literatura científica aponte para a urgência de atenção a essas necessidades, atestando a importância da atenção psicológica e social no âmbito paliativo, a realidade demonstra uma carência – e, em muitos casos, a total ausência – de planejamento para o amparo emocional, social e financeiro dos cuidadores (Or & Kartal, 2019; Lu et al., 2019). O Brasil apresentou avanços ao elaborar, em maio de 2024, a Política Nacional de Cuidados Paliativos, que tem como principais pontos a centralidade na pessoa doente e *seus familiares*, a oferta do serviço em todos os níveis de assistência à saúde pública, e a obrigatoriedade de uma equipe mínima, composta por assistente social, enfermeiro, médico, psicólogo e técnico de enfermagem, além da possibilidade de profissionais complementares (fonoaudiólogo, fisioterapeuta, nutricionista, etc.) a depender do nível de assistência. Porém, a política é recente e



depende da aceitação do paradigma atual de Cuidados Paliativos, que ainda encontra resistência em alguns segmentos da sociedade. Sugere-se que os planos de saúde passem a contemplar necessidades específicas dos cuidadores, decorrentes de sua tarefa de cuidar do familiar em terminalidade. É fundamental ampliar os incentivos para pesquisas e programas de extensão sobre o tema em universidades públicas, envolvendo tanto as pessoas em terminalidade quanto seus familiares. No setor privado, iniciativas de assistência social, bem como instituições religiosas e educacionais, públicas ou privadas, também podem desempenhar um papel relevante ao oferecer suporte à qualidade de vida nas dimensões física, psicológica, social e espiritual (WHO, 2002).

Essa deficiência de suporte tende a ser agravada pela dificuldade que o próprio cuidador tem em reconhecer e considerar suas necessidades como mais ou tão importantes quanto as do familiar doente. Conseqüentemente, se a família tiver que investir recursos financeiros, tempo e energia para a promoção da saúde de um de seus membros, não hesitará em investir no tratamento e na promoção da saúde do doente, em detrimento do bem-estar do cuidador.

Reconhecemos as limitações do presente estudo, uma delas sendo que explora mais a fundo a experiência de apenas uma pessoa. No entanto, o esforço de desdobrar os significados inerentes para essa única pessoa não é menos valorosa e não diminui a relevância da pesquisa, uma vez que todos os cuidadores compartilham desafios comuns num mesmo mundo. Como expressa Davidson (no prelo), é na esfera do particular e na intimidade da vida íntima, cotidiana, que nos aproximamos do universal. Esse conceito se faz presente no que Rogers (1991) já dizia: "aquilo que é mais pessoal é o que há de mais geral" (p. 37).

Recomenda-se que estudos futuros aprofundem os temas desenvolvidos neste trabalho, em especial a compreensão do cuidar como fonte tanto de alegrias e realização, quanto de dor e sofrimento. O avanço desse campo de investigação pode contribuir para o fortalecimento dos programas de serviço de cuidados paliativos, ampliando seu alcance, provendo apoio para as pessoas em terminalidade e compreendendo melhor os membros de sua família que assumem o papel de cuidadores e são impactados pelo adoecimento.

Esperamos que este estudo exploratório, ao descrever a experiência da pesquisadora, possa servir como inspiração para outras investigações e contribua para o desenvolvimento de um respaldo maior para uma rede de apoio para cuidadores e seus familiares. É premente este chamado, especialmente diante do consenso entre profissionais de saúde de que a sobrecarga e o adoecimento psicológico e físico dos cuidadores impactam diretamente a qualidade dos cuidados prestados. Além disso, é fundamental considerar os riscos para a saúde do próprio cuidador que, diante da experiência de cuidar, também pode ter sua longevidade abreviada e sua qualidade de vida consideravelmente impactada.

Referências

- Academia Nacional de Cuidados Paliativos. (2022). *Atlas de Cuidados Paliativos no Brasil 2022*. São Paulo, SP: ANCP. Disponível em <https://paliativo.org.br/publicacoes-ancp/>
- Academia Nacional de Cuidados Paliativos. (2022). *Recomendações de competências, habilidades e atitudes do psicólogo(a) paliativista*. 2022. São Paulo, SP: ANCP. Disponível em https://drive.google.com/file/d/1nNeUDRUBGXHbnuhLPJriHRXq_zVEDi97/view
- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: Uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*, 26(1), 93–100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Brasil. Ministério da Saúde. Portaria GM/MS Nº 3.681, de 7 de maio de 2024. Institui a Política Nacional de Cuidados Paliativos - PNCP no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS, por meio da alteração da Portaria de Consolidação GM/MS nº 2, de 28 de setembro de 2017. Brasília: Ministério da Saúde, 2024. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2024/prt3681_22_05_2024.html.
- Brisola, E. B. V., & Cury, V. E. (2016). A experiência do pesquisador como instrumento na investigação de um fenômeno: um exemplo de pesquisa heurística. *Estudos De Psicologia*, 33(1). <https://doi.org/10.1590/1982-027520160001000010>
- Burns, E. J., Quinn, S. J., Abernethy, A. P., & Currow, D. C. (2015). Caregiver Expectations: Predictors of a Worse Than Expected Caregiving Experience at the End of Life. *Journal of Pain and Symptom Management*, 50(4), 453–461. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2015.04.017>
- Carlander, I., Sahlberg-Blom, E., Hellström, I., & Ternstedt, B. M. (2011). The modified self: family caregivers' experiences of caring for a dying family member at home. *Journal of Clinical Nursing*, 20(7–8), 1097–1105. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2010.03331.x>
- Costa, N. S., Ferreira, S. K., & Ramos, T. F. (2024). Condição física, mental e social do cuidador familiar relacionado a sobrecarga: uma revisão integrativa da literatura. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, 10(6), 3015–3032. <https://doi.org/10.51891/rease.v10i6.12772>



- Davidson, L. (2003). *Living Outside Mental Illness: Qualitative Studies of Recovery in Schizophrenia*. New York, NY: NYU Press.
- Douglass, B. G., & Moustakas, C. (1985). Heuristic inquiry: The internal search to know. *Journal of Humanistic Psychology*, 25, 39–55. <http://dx.doi.org/10.1177/0022167885253004>
- Fadda, G. M., & Cury, V. E. (2019). A experiência de mães e pais no relacionamento com o filho diagnosticado com autismo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 35(spe). <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35nspe2>
- Franco, M. H. P. (2002). *Luto em psicoterapia: uma experiência brasileira*. São Paulo, SP: Summus.
- Frankl, V. E. (2008). *Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Fromm, E. (2006). *The art of loving*, New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Gutierrez, D. M. D., Sousa, G. S., Figueiredo, A. E. B., Ribeiro, M. N. S., Diniz, C. X. et al. (2021). Vivências subjetivas de familiares que cuidam de idosos dependentes. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(1), 47–56. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020261.30402020>
- Hermes, H. R., & Lamarca, I. C. A. (2013). Cuidados paliativos: uma abordagem a partir das categorias profissionais de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(9), 2577–2588. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900012>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2003). *Estatísticas do Século XX*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=237312>
- Lalani, N., Duggleby, W., & Olson, J. (2019). Rise Above: Experiences of Spirituality Among Family Caregivers Caring for Their Dying Family Member in a Hospice Setting in Pakistan. *Journal of hospice and palliative nursing*, 21(5), 422–429. <https://doi.org/10.1097/NJH.0000000000000584>
- Lillekroken, D., Halvorsrud, L., Gulestø, R., & Bjørge, H. (2023). Family caregivers' experiences of providing care for family members from minority ethnic groups living with dementia: A qualitative systematic review. *Journal of Clinical Nursing*, 32(9–10), 1625–1641. <https://doi.org/10.1111/jocn.16127>.
- Lu, Q., Mårtensson, J., Zhao, Y., & Johansson, L. (2019). Living on the edge: Family caregivers' experiences of caring for post-stroke family members in China: A qualitative study. *International Journal of Nursing Studies*, 94, 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2019.02.016>
- Mason, N., & Hodgkin, S. (2019). Preparedness for caregiving: A phenomenological study of the experiences of rural Australian family palliative carers. *Health & Social Care in the Community*, 27(4), 926–935. <https://doi.org/10.1111/hsc.12710>
- Moustakas, C. (2014). Heuristic research. In Schneider, K., Pierson, J., & Bugental, J. (Ed.), *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781483387864>.
- Murray, K. P. (2015). *Experiencing joy: Personal narratives of hospice and palliative care social workers* (Dissertação de Mestrado). Universidade de St. Catherine/ St. Thomas, Assistência Social, Minnesota, EUA. Disponível em https://researchonline.stthomas.edu/esploro/outputs/graduate/Experiencing-Joy-Personal-Narratives-of-Hospice/991015132218703691?institution=01CLIC_STTHOMAS
- Navab, E., Negarandeh, R. and Peyrovi, H. (2012). Lived experiences of Iranian family member caregivers of persons with Alzheimer's disease: caring as 'captured in the whirlpool of time'. *Journal of Clinical Nursing*, 21(7-8), 1078-1086. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2011.03960.x>
- Nogueira, J. M., & Brauna, M. (2022). *Documento Orientador de Políticas de Apoio ao Cuidador Familiar no Brasil*. Brasília, DF: Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Disponível em https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2022/junho/DOC_orientador_Euro_Cuidados1.pdf
- Or, R., & Kartal, A. (2019). Influence of caregiver burden on well-being of family member caregivers of older adults. *Psychogeriatrics: the official journal of the Japanese Psychogeriatric Society*, 19(5), 482–490. <https://doi.org/10.1111/psyg.12421>.
- Pedrosa, D. H. A., Santiago, D. M. G., Sedícias, E. G., & Silva, L. M. (2018). A importância da resiliência e da



tendência atualizante na recuperação do paciente com câncer. *Revista Científica Semana Acadêmica*, 154(1), 1–20. Disponível em <https://semanaacademica.org.br/artigo/importancia-da-resiliencia-e-da-tendencia-atualizante-na-recuperacao-do-paciente-com-cancer>.

- Rogers, C. (1991). *Tornar-se pessoa*. São Paulo, SP: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1961).
- Rogers, C. (1992). *Terapia centrada no cliente*. São Paulo, SP: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1951).
- Rogers, C., & Kinget, G. (1977). *Psicoterapia e relações humanas*. Belo Horizonte, MG: Interlivros. (Originalmente publicado em 1965).
- Sales, Y. N., Sousa, A. F., & Cavalcante Junior, F. S. (2012). Ciência e pesquisa centradas na pessoa: três modelos e seus efeitos na condução da investigação acadêmica. *Revista do NUFEN*, 4(2), 99–112. Disponível em <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v4n2/a10.pdf>
- Saunders, C. (1964) *The symptomatic treatment of incurable malignant disease*. Londonm IG: The London Hospital Medical College.
- Solberg, A., Berg, B., & Andreassen, R. (2022). An emotional roller coaster - family members' experiences of being a caregiver throughout a cancer trajectory. *International journal of qualitative studies on health and well-being*, 17(1). <https://doi.org/10.1080/17482631.2022.2137965>
- Souza, M. B. S., & Argimon, I. I. L. (2014). Concepção dos cuidadores a respeito do cuidado prestado ao idoso. *Revista de Enfermagem UFPE On Line*, 8(9), 3069–3075. <https://doi.org/10.5205/1981-8963-v8i9a10026p3069-3075-2014>
- Sultan, N. (2019). *Heuristic Inquiry: Researching Human Experience Holistically*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781071802632>
- Sultan, N. (2020). Heuristic inquiry: Bridging humanistic research and counseling practice. *Journal of Humanistic Counseling*, 59, 158-172. <https://doi.org/10.1002/johc.12142>
- Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Target Article: "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry*, 15(1), 1–18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Valduga, E. Q., & Augustin Hoch, V. (2012). Um olhar sobre os familiares cuidadores de pacientes terminais. *Unesco & Ciência - ACHS*, 3(1), 15–32. Disponível em <https://periodicos.unoesc.edu.br/achs/article/view/1537>
- World Health Organization (WHO). *National cancer control programmes: policies and managerial guidelines*. 2.ed. Geneva: WHO, 2002. Disponível em <https://www.who.int/publications/i/item/national-cancer-control-programmes>
- Wood, J., Doxey, J. R., Assumpção, L. M., Fassinari, M. A., Japur, M., et al. (1995). *Abordagem centrada na pessoa* (2ª ed.). Vitória, ES: Editora Fundação Ceciliano Abel de Almeida.

Recebido em 26.03.2026 – 1ª decisão editorial 10.12.2025 – Aceito em 10.02.2026

MITO DE SÍSIFO E A PSICOLOGIA DO SUICÍDIO: UMA ABORDAGEM INTERPRETATIVA

10.62506/phs.v7i1.275

The Myth of Sisyphus and the Psychology of Suicide: An Interpretative Approach

MARCELO DA SILVA FABRES*

El Mito de Sísifo y la Psicología del Suicidio: un Enfoque Interpretativo

DANIELLE TRINDADE MADONO PIRES**

Resumo: Este estudo explora as múltiplas interpretações do mito de Sísifo na literatura e filosofia, com foco na leitura de Albert Camus. O mito, presente nas obras de autores clássicos como Hesíodo, Homero e Dante, ilustra a punição eterna de Sísifo, condenado a empurrar uma rocha montanha acima repetidamente. Camus, porém, utiliza o mito para refletir sobre o absurdo da condição humana, sugerindo que, apesar da falta de sentido, a vida pode ser encarada com coragem e resiliência. A análise destaca a construção simbólica do mito como uma representação da luta humana contra a falta de propósito e do esforço sem recompensa, conceitos centrais na filosofia do absurdo de Camus.

Palavras-chave: Sísifo; Mito; Absurdismo; Suicídio; Condição Humana.

Abstract: This study explores the multiple interpretations of the myth of Sisyphus in literature and philosophy, focusing on Albert Camus's perspective. The myth, as depicted by classic authors such as Hesiod, Homer, and Dante, illustrates Sisyphus's eternal punishment, where he is condemned to repeatedly push a rock up a mountain. Camus, however, uses the myth to reflect on the absurdity of the human condition, suggesting that despite its lack of meaning, life can be faced with courage and resilience. The analysis highlights the symbolic construction of the myth as a representation of the human struggle against purposelessness and unrewarded effort, central themes in Camus's philosophy of the absurd.

Keywords: Sisyphus; Myth; Absurdism; Suicide; Human Condition.

Resumen: Este estudio explora las múltiples interpretaciones del mito de Sísifo en la literatura y la filosofía, centrándose en la perspectiva de Albert Camus. El mito, representado por autores clásicos como Hesíodo, Homero y Dante, ilustra el castigo eterno de Sísifo, condenado a empujar una roca cuesta arriba repetidamente. Sin embargo, Camus utiliza el mito para reflexionar sobre el absurdo de la condición humana, sugiriendo que, a pesar de la falta de sentido, la vida puede ser enfrentada con valentía y resiliencia. El análisis destaca la construcción simbólica del mito como una representación de la lucha humana contra la falta de propósito y el esfuerzo sin recompensa, temas centrales en la filosofía del absurdo de Camus.

Palabras clave: Sísifo; Mito. Absurdo; Suicidio; Condición Humana.

* Universidade Federal de Pelotas. E-mail: fabresmarcelo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0484-8335>

** Universidade Católica de Pelotas. E-mail: danielletmadono@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4055-9610>



Introdução

A discussão sobre o suicídio na filosofia e nas ciências sociais é permeada por diversas abordagens que, apesar de seus contrastes metodológicos e teóricos, convergem na tentativa de compreender uma das ações mais drásticas da experiência humana. Este trabalho busca explorar a interseção entre as reflexões filosóficas de Albert Camus sobre o absurdo e o mito de Sísifo, e as teorias psicológicas e sociológicas de Sigmund Freud, Viktor Frankl e Émile Durkheim. Esses quatro pensadores, embora partam de premissas diferentes, oferecem perspectivas que se complementam na análise do suicídio, permitindo uma compreensão multifacetada do fenômeno.

Albert Camus, em sua obra "O Mito de Sísifo", apresenta o suicídio como a única questão filosófica verdadeiramente séria, nascida da confrontação com o absurdo da vida. Para Camus, o absurdo emerge do confronto entre o desejo humano por sentido e a aparente indiferença do universo em o oferecer. Frente a essa condição, Camus propõe a revolta como a única resposta legítima: uma afirmação da vida apesar do absurdo, em que o indivíduo, consciente da falta de sentido, decide continuar a viver em desafio a essa realidade. O personagem Sísifo, condenado a repetir eternamente uma tarefa inútil, simboliza essa condição humana de luta constante contra o absurdo.

Por outro lado, a sociologia de Émile Durkheim introduz a dimensão social na análise do suicídio. Em sua obra clássica "O Suicídio", Durkheim argumenta que o ato não pode ser plenamente compreendido sem levar em conta os fatores sociais que o influenciam. Através de sua tipologia do suicídio—egoísta, altruísta, anômico e fatalista—Durkheim mostra como diferentes condições sociais, como a integração e a regulação social, podem levar os indivíduos ao ato suicida.

Já a psicanálise freudiana oferece uma lente através da qual o suicídio pode ser entendido como uma manifestação dos conflitos internos inconscientes. Para Freud, o ato suicida pode ser visto como resultado de uma batalha entre o desejo de viver e os impulsos destrutivos, onde a morte surge como uma solução trágica para o sofrimento psíquico insuportável.

Em contrapartida, Viktor Frankl, em sua abordagem da logoterapia, propõe que a busca de sentido é a força motivadora primária na vida humana. Mesmo diante das circunstâncias mais desesperadoras, Frankl argumenta que é possível encontrar ou criar um propósito que torne a vida digna de ser vivida. Sua experiência em campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra Mundial fortaleceu sua crença de que, mesmo quando tudo é tirado de um homem, ele ainda pode encontrar liberdade na atitude que escolhe adotar frente ao sofrimento.

Por fim, este trabalho, apresenta uma discussão interpretativa de base hermenêutico-comparativa sobre o suicídio, articulando quatro núcleos: absurdo e revolta em Camus, luto, melancolia e ambivalência autoagressiva em Freud, sentido e vazio existencial em Frankl, integração, regulação e anomia em Durkheim. O objetivo é esclarecer sobre que combinações desses núcleos a ideia suicida se configura como solução subjetiva ao sofrimento. A exploração procede por revisão teórica e análise de convergências, tensões e complementaridades, com operacionalização mínima para comparação entre autores. O resultado esperado é uma discussão interpretativa que identifique quando e como a combinação entre absurdo, sentido de vida, ambivalência e integração social converte sofrimento em ideação e ato suicida.

1 O mito de Sísifo

1.1 Interpretações do mito

Na cultura grega, pode-se encontrar uma enorme quantidade de mitos, que foram cruciais para a orientação do imaginário coletivo daqueles povos. Apesar do tempo decorrido desde a criação dessas histórias, o ser humano continua a utilizá-las em seus debates filosóficos. Com o mito de Sísifo não foi diferente: a história do homem que precisou suportar sua existência tortuosa chamou a atenção de Albert Camus, que propôs uma interpretação sob uma nova perspectiva, o absurdismo.

O rei de Corinto (ou Efire) chamado Sísifo era notoriamente conhecido por sua inteligência e astúcia inigualáveis, assim como por seus comportamentos inescrupulosos, enganadores e traiçoeiros. Com seu comportamento reiteradamente maléfico, ele irritou os deuses do Olimpo. Entre suas façanhas estão: a) Enganar a morte, prendendo Tânatos com correntes e impedindo-o de levar a alma do rei para o submundo. Essa atitude resultou em um período na Terra em que ninguém podia morrer, somente com a intervenção de Ares o deus do submundo foi libertado (Hesíodo, 1999); b) Ludibriou Hades, pedindo a permissão para retornar ao mundo dos vivos para punir sua esposa por não realizar seus rituais fúnebres. Porém, uma vez de volta, nunca mais retornou ao submundo (Hesíodo, 1999).

Em "Trabalhos e Dias", Hesíodo menciona Sísifo como um exemplo de alguém que, apesar de sua astúcia, é condenado a uma existência miserável. Diz o autor: "Não inveje a riqueza do malvado, Sísifo mesmo, o mais astuto dos homens, foi o mais desgraçado" (verso 167). Essa menção breve serve para enfatizar a futilidade da riqueza e a inevitabilidade do destino (Hesíodo, 1999).

Na "Odisseia", Homero oferece uma descrição mais detalhada da punição de Sísifo. Ele descreve o esforço in-



terminável de empurrar uma pedra montanha acima, apenas para vê-la rolar de volta. Esta imagem de trabalho inútil e repetitivo simboliza a futilidade de tentar escapar do próprio destino ou enganar os deuses. O autor faz referência a Sísifo na "Odisseia", especificamente no Canto XI (versos 593-600), durante a narrativa de Ulisses no sub-mundo, onde ele descreve a eterna punição de Sísifo:

Vi também Sísifo no Hades suportando horríveis tormentos: Com as mãos erguia uma enorme pedra, esforçando-se para levá-la ao topo de um monte. Mas, quando estava prestes a alcançar o cume, a pedra, impelida por seu próprio peso, rolava para trás até o chão. Ele, então, descia para começá-la de novo. O suor lhe escorria do corpo, e uma poeira negra envolvia-lhe a cabeça (Homero, 1980, p. 593-600).

Dante Alighieri, na sua obra "A Divina Comédia", especificamente no "Inferno", não faz uma referência direta a Sísifo pelo nome. No entanto, a ideia de punição eterna e esforço inútil que caracteriza a história de Sísifo é um tema que permeia muitas das descrições dos condenados que Dante encontra em sua jornada pelo Inferno. No Canto VII, Dante descreve os avarentos e pródigos, que estão condenados a empurrar pesos imensos em círculos eternos, um esforço sem fim que remete à punição de Sísifo: "[...] voltando em gritos a se chocarem, e cada qual se vira e volta, empurrando novamente as pedras que os desgastam" (Dante Alighieri, 2000, p. 75). A descrição de almas empurrando pedras pesadas em um movimento eterno e sem propósito é evocativa da punição de Sísifo, apesar de não mencionar o personagem diretamente. Esta imagem sugere uma influência das histórias clássicas como a de Sísifo na concepção de Dante das punições no Inferno (Dante Alighieri, 2000).

Em interpretações modernas, o mito de Sísifo também aparece em várias formas de mídia visual, onde é frequentemente usado para simbolizar a luta contínua e sem fim dos personagens. No filme *Groundhog Day* (Feitiço do Tempo), o personagem principal vive o mesmo dia repetidamente, uma situação que reflete o trabalho eterno de Sísifo. A repetição diária força o protagonista a encontrar significado e mudança dentro do ciclo interminável (Filme *Groundhog Day*, 1993).

1.2 A visão de Camus sobre o mito de Sísifo

Na interpretação inédita do filósofo Albert Camus sobre o mito de Sísifo, ele traz como o herói da história o próprio Sísifo. Camus acredita que ele é o representante do absurdo da condição humana.

Camus (1974, p.10) afirma:

Os deuses tinham condenado Sísifo a rolar uma rocha incessantemente até o cimo de uma montanha, de onde a pedra caía por seu próprio peso. Eles tinham pensado com alguma razão que não há punição mais terrível do que o trabalho inútil e sem esperança.

O absurdo é o conceito central na obra do autor, originado da busca humana de um sentido para a vida e a irracionalidade do universo, levando os indivíduos a um conflito interno. Para Camus, a vida é inerentemente sem sentido, e qualquer tentativa de buscar um desígnio transcendental é caracterizada como inútil e fútil, tratando-se apenas de uma tentativa frustrada que termina por criar uma mera redução do mundo a uma rasa ótica humana. Camus (1974, p.18) expressa isso da seguinte maneira:

É profundamente indiferente saber qual dos dois, a Terra ou o Sol, gira em torno do outro. Em suma, é uma futilidade. Mas vejo, em contrapartida, que muitas pessoas morrem porque consideram que a vida não vale a pena ser vivida. Vejo outros que, paradoxalmente, deixam-se matar pelas ideias ou ilusões que lhes dão uma razão de viver.

O sentimento do absurdo, diz Camus, pode atingir a face de todos os humanos sem momento oportuno, e a partir desse momento a desolação o perseguirá, causando uma vivência inapreensível de terror. Com a labuta cotidiana inútil e desesperançosa, calcada em uma busca incessante, resta aos sujeitos dessa punição apenas uma alternativa: aceitar a condição que temos, assim como Sísifo, o "herói do absurdo". Camus observa: "Numa esquina qualquer, o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer. Tal como é, em sua nudez desoladora, em sua luz sem brilho, esse sentimento é inapreensível" (Camus, 1974, p. 22).

Para o pensador, Sísifo ensina a capacidade de negar os deuses e erguer as rochas, deixando de lado sua incapacidade de entender, e abraçando sua conclusão de que tudo está bem. Camus observa que não há razão para o desespero diante do universo, já que para o herói ele não parece fútil ou estéril; cada esforço para subir sua rocha é capaz de preencher seu sentido de existência. A felicidade não está na obtenção de um objetivo final, mas no próprio processo de tentar chegar ao cume, mesmo que a pedra role abaixo. A aceitação do absurdo permite que Sísifo encontre um tipo de paz e satisfação em seu esforço constante. Desse modo, a verdadeira revolta é aceitar a realidade do absurdo sem tentar fugir dele. Sísifo não se resigna ao desespero; ele enfrenta sua tarefa com determinação. Essa aceitação ativa é um ato de liberdade, porque a revolta de Sísifo contra seu destino é, paradoxalmente, uma forma de afirmação de sua existência de sua liberdade.



2 A psicologia do suicídio

2.1 Émile Durkheim

O suicídio é um fenômeno complexo que atravessa as fronteiras da psicologia, filosofia e sociologia, não há como separá-los totalmente. Um dos primeiros estudiosos a abordar este tema foi o sociólogo Émile Durkheim, cujo trabalho "Le Suicide: Étude de sociologie" (1897) permanece como referência para a compreensão do fenômeno suicídio. Durkheim definiu o suicídio como "todo caso de morte que resulta, direta ou indiretamente, de um ato positivo ou negativo realizado pela própria vítima, a qual sabia que tal ato resultaria em morte" (1897, p.11). O sociólogo foi precursor na análise da relação das taxas de suicídio e correlacioná-las com fatores sociais, desenvolvendo uma tipologia classificatória definida da seguinte forma:

O suicídio egoísta: Aquele que ocorre quando o indivíduo se sente desconectado da sociedade. Isto é, quando a integração social do indivíduo é fraca, e a sensação de isolamento é grande. Durkheim percebeu que grupos com maior coesão social possuíam taxas de suicídio mais baixas, ou seja, quanto mais ligação o sujeito tem com a família e membros da sociedade menor é a possibilidade de ocorrência de suicídio. Este tipo é mais comum em sociedades modernas, onde o individualismo é mais prevalente.

O suicídio altruísta: ao contrário do suicídio anterior, ocorre em sociedades com forte coesão social. Aqui, o indivíduo sente-se compelido a sacrificar sua vida pelo bem do grupo. Um exemplo notório seria os japoneses "kamikazes" na segunda guerra mundial, que arremessavam seus aviões contra os inimigos pelo bem de seu grupo. Este tipo de suicídio é mais comum em sociedades tradicionais e coletivistas.

O suicídio anômico: Neste caso, o sujeito suicida-se diante de um estado de desregulação social (anomia), onde as normas que regem o comportamento estão danificadas ou ausentes. O ato acontece durante períodos de grandes mudanças sociais e econômicas, as quais podem desorientar e impedir a adaptação dos indivíduos.

O suicídio fatalista: O suicídio fatalista, ocorre em condições de extrema regulação social, onde o indivíduo sente-se preso por normas opressivas. Em tais casos, a perspectiva de escapar de uma vida de repressão torna o suicídio uma opção desejável. Este tipo de suicídio é observado em situações de escravidão ou regimes totalitários como o da Coreia do Norte.

2.2 Sigmund Freud

Diante de um fenômeno multifacetado como o suicídio, a Psicologia, através de Sigmund Freud, oferece uma perspectiva peculiar dos mecanismos internos que podem levar ao ato. Por meio de suas teorias, Freud trouxe à luz complexas dinâmicas psíquicas que envolvem a pulsão de morte, o luto e a melancolia, fornecendo um arcabouço teórico para entender o ato do ponto de vista psicológico.

Em seu trabalho, Freud introduziu o conceito de pulsão de morte (Thanatos) em oposição à pulsão de vida (Eros). Segundo ele, todos os seres humanos possuem uma tendência inata que busca retornar ao estado inorgânico, à ausência de tensão, ou seja, à morte (Freud, 1920). Manifestando-se de diversas formas, essa pulsão pode surgir com comportamentos autodestrutivos e, em casos extremos, o suicídio. Na ótica freudiana, o suicídio pode ser visto como a expressão última da pulsão de morte, onde o desejo inconsciente de acabar com a própria vida supera as forças de Eros que promovem a preservação e a continuidade da vida.

Em seu ensaio "Luto e Melancolia" (Freud, 1917), Freud faz uma distinção importante entre esses dois estados emocionais. O luto é uma resposta saudável à perda, onde o indivíduo gradualmente se desapega do objeto amado perdido e reintegra suas energias emocionais em novos objetos ou relações. A melancolia, por outro lado, é uma forma patológica de luto, caracterizada por uma profunda e duradoura tristeza, autorrecriminação e perda de autoestima. Na melancolia, o indivíduo internaliza a perda de maneira destrutiva, voltando a agressividade que deveria ser direcionada ao objeto perdido contra si mesmo – dando vazão à pulsão de morte. Freud também explorou a dinâmica entre o Ego e o Id. O Ego é a parte que lida com a realidade, enquanto o Id representa os desejos e impulsos primitivos. Nos casos de melancolia, o Ego pode ser sobrecarregado pelos impulsos destrutivos do Id, levando a um estado de auto-ódio intenso. Tal conflito interno pode culminar em suicídio, pois o Ego torna-se incapaz de defender-se das forças destrutivas do Id (Freud, 1917).

Freud sugeriu que o suicídio pode estar ligado a conflitos não resolvidos do complexo de Édipo. Durante o desenvolvimento psicosssexual, o indivíduo pode desenvolver sentimentos ambivalentes em relação aos pais. Quando essas emoções não são devidamente resolvidas, podem resultar em culpa e autopunição. O suicídio, então, pode ser visto como uma forma extrema de autopunição por sentimentos de culpa inconscientes (Freud, 1920).

A abordagem de Freud ao suicídio oferece uma visão profunda das forças inconscientes que podem levar um indivíduo a tal ato extremo. Sua exploração da pulsão de morte, melancolia e os conflitos do Ego e Id ilumina os complexos mecanismos internos que contribuem para o suicídio. Integrar essa compreensão com outras perspectivas, como a de Camus, enriquece nossa capacidade de abordar o suicídio de maneira holística, reconhecendo tanto os fatores internos quanto externos que influenciam este fenômeno trágico.



2.3 Viktor Frankl

Na perspectiva de Viktor Frankl, fundador da logoterapia e sobrevivente do Holocausto, o papel do sentido na vida é primordial nos mecanismos internos que podem levar ao suicídio. Segundo ele, a ausência desse sentido alimenta um desespero profundo que pode conduzir à autodestruição.

Para o autor, a principal força motivadora do ser humano é a busca de um propósito. Ele argumenta que, mesmo nas circunstâncias mais desesperadoras, a vida tem potencial para encontrar significado. Essa ideia baseia-se em suas próprias experiências nos campos de concentração nazistas, onde observou que aqueles que conseguiam encontrar algum sentido, mesmo em meio ao sofrimento extremo, eram mais capazes de sobreviver (Frankl, 1946).

O conceito de "vazio existencial" é central na teoria de Frankl, este estado ocorre quando uma pessoa não consegue encontrar um sentido para viver. O psicólogo sugere que o vazio existencial pode levar ao desespero, apatia e, em casos extremos, ao suicídio. E esse sentimento deriva muitas vezes do resultado de uma vida sem significado, onde os indivíduos não conseguem identificar ou se conectar com valores ou metas que deem sentido à sua existência.

Segundo Frankl, o suicídio pode ser visto como uma falha na busca de sentido. Quando um sujeito se depara com uma situação aparentemente sem esperança e não consegue ver um futuro significante, dessa forma, o desespero pode se tornar avassalador. Essa falta pode fazer com que o suicídio aparente ser uma opção viável de evitar o sofrimento.

Com base em suas experiências e estudos o autor criou a logoterapia, abordagem psicoterapêutica focada em ajudar os indivíduos a encontrarem sentido em suas vidas. Ele acreditava que, mesmo quando todas as outras fontes de sentido estão ausentes, a atitude de uma pessoa em relação ao sofrimento pode ser uma fonte de significado. Ele encorajava os terapeutas a ajudarem seus clientes a identificarem valores pessoais, metas e fontes de sentido que pudessem dar um propósito à vida, mesmo diante de adversidades.

3 O Mito de Sísifo e a Psicologia: Uma Abordagem Interpretativa

Albert Camus, em "O Mito de Sísifo", propõe que a condição humana é essencialmente absurda, marcada pela busca incessante de sentido em um universo indiferente. Para ele, o único problema realmente sério é se a vida vale a pena ser vivida (Camus, 1974).

Essa percepção do absurdo, segundo Camus, pode levar ao desespero e, em casos extremos, ao suicídio como uma forma de escapar dessa angústia existencial. Camus, entretanto, defende que a resposta apropriada ao absurdo não é o suicídio, mas a revolta—uma aceitação lúcida da falta de sentido, acompanhada de uma determinação para continuar vivendo. Essa postura desafia diretamente a noção de suicídio como uma solução, propondo em vez disso que a verdadeira liberdade está em enfrentar o absurdo e viver apesar dele. Quando confrontamos essa visão com a perspectiva de Viktor Frankl, que enfatiza a busca de sentido como um imperativo existencial, notamos uma divergência fundamental. Frankl argumenta que o sentido pode ser encontrado mesmo nas situações mais extremas, como aquelas que ele experimentou nos campos de concentração nazistas. Para Frankl, a ausência de sentido – um vazio existencial – pode ser uma das principais causas do suicídio. No entanto, enquanto Frankl sugere que o significado é algo a ser descoberto ou criado, Camus insiste que a vida é intrinsecamente desprovida de sentido, e que qualquer tentativa de encontrar um significado transcendente é, em última análise, uma ilusão. A revolta camusiana, assim, não é uma busca por sentido, mas uma resistência ao desespero que surge da ausência dele. Nesse ponto, a logoterapia de Frankl pode ser vista como uma tentativa de reintroduzir um sentido onde Camus vê apenas o vazio, uma forma de evitar o confronto direto com o absurdo que Camus considera essencial. Camus afirma: "A consciência do absurdo nasce do sentimento de que não há um sentido objetivo na vida, e que a busca por esse sentido é uma forma de fuga" (Camus, 1974, p. 29).

Sigmund Freud, por outro lado, vê o suicídio através da lente da psicanálise, associando-o a impulsos destrutivos e conflitos inconscientes. Para Freud, o comportamento suicida pode ser uma manifestação da pulsão de morte (Thanatos), onde o indivíduo, incapaz de lidar com os conflitos internos, dirige sua agressividade para si mesmo. Essa interpretação pode ser correlacionada com o conceito de absurdo em Camus: a revolta camusiana, que desafia o impulso de sucumbir ao desespero, pode ser vista como uma forma de resistir à pulsão de morte. Enquanto Freud explora os elementos inconscientes que levam ao comportamento suicida, Camus aborda o suicídio a partir da consciência plena do absurdo da existência. Freud poderia argumentar que a revolta camusiana é, de fato, uma sublimação da pulsão de morte, uma forma de transformar a agressividade autodestrutiva em um impulso criativo de resistência. Freud observa: "O suicídio é um ato que resulta da internalização de conflitos e da agressividade dirigida contra si mesmo, quando o Ego se vê incapaz de lidar com as tensões internas" (Freud, 1920, p. 87).

A perspectiva sociológica de Émile Durkheim sobre o suicídio oferece outra dimensão para a análise do mito de Sísifo. Durkheim argumenta que o suicídio é influenciado pela coesão social, ou pela falta dela, categorizando o suicídio em tipos distintos, como o egoísta, altruísta e anômico. A solidão de Sísifo, condenado a uma tarefa interminável sem esperança de alívio, pode ser vista como uma metáfora para o suicídio egoísta, onde a desconexão social leva ao desespero. No entanto, enquanto Durkheim sugere que a integração social pode mitigar o risco de suicídio, Camus apresenta uma visão mais individualista, onde a revolta contra o absurdo é uma tarefa solitária. Mesmo que Sísifo esteja isolado, a resposta não é buscar coesão social, mas encontrar força na própria revolta con-



tra o absurdo. Nesse sentido, a revolta de Camus pode ser vista como uma forma de resistência não apenas ao absurdo, mas também à alienação descrita por Durkheim, uma afirmação da individualidade em face da desconexão social. Durkheim observa: “O suicídio egoísta ocorre quando os laços sociais são fracos ou inexistentes, levando o indivíduo a um estado de desespero e isolamento” (Durkheim, 1897, p. 105).

A integração dessas abordagens no contexto do mito de Sísifo revela a complexidade do fenômeno suicida. Camus, ao destacar a importância da revolta contra o absurdo, oferece uma forma de resistência que pode ser complementada pelas outras perspectivas. Frankl, com sua ênfase na busca de sentido, oferece uma alternativa à revolta camusiana, sugerindo que mesmo diante do absurdo, é possível encontrar significado. Freud, ao explorar os impulsos destrutivos, fornece uma compreensão das forças internas que Camus também reconhece, mas que ele considera secundárias à revolta consciente contra o absurdo. Durkheim, por fim, ao enfatizar o papel da coesão social, nos lembra que o indivíduo, mesmo em sua revolta solitária, ainda é influenciado pelo contexto social.

Portanto, ao analisar o suicídio através do prisma do mito de Sísifo, é possível ver como Camus, Frankl, Freud e Durkheim oferecem intuições complementares que, quando integrados, podem proporcionar uma compreensão mais profunda e uma abordagem terapêutica mais eficaz. Camus, com sua ênfase na revolta, desafia as soluções oferecidas por Frankl, Freud e Durkheim, mas também pode ser enriquecido por elas. A revolta contra o absurdo pode coexistir com a busca de sentido, a exploração dos impulsos inconscientes e o fortalecimento das conexões sociais, criando um quadro mais completo para entender e tratar o suicídio. Através dessa integração, podemos ver que a luta de Sísifo não é apenas contra o absurdo, mas também contra as forças internas e externas que ameaçam sua existência, transformando sua revolta em um ato de criação contínua de significado e resistência.

Conclusão

A integração das perspectivas de Albert Camus, Émile Durkheim, Sigmund Freud e Viktor Frankl proporciona uma abordagem multiforme para a compreensão do fenômeno do suicídio, articulando a relação entre o mito de Sísifo e a psicologia. Camus, ao propor a revolta contra o absurdo, desafia a percepção tradicional do suicídio como uma solução para a angústia existencial, sugerindo, em vez disso, que a aceitação ativa da falta de sentido é uma forma de afirmação da vida.

A contribuição de Émile Durkheim, com sua análise sociológica, contextualiza o suicídio dentro de um quadro mais amplo de coesão social, destacando como a desconexão social e a anomia podem aumentar o risco de suicídio. Embora Durkheim enfatize a importância da integração social para a prevenção do suicídio, a perspectiva de Camus aponta para uma resposta mais individualista e existencialista, onde a força da revolta não depende da sociedade, mas da capacidade do indivíduo de enfrentar e resistir ao absurdo da existência.

A síntese dessas abordagens cria uma compreensão mais completa do suicídio, reconhecendo que ele é um fenômeno complexo, influenciado tanto por fatores internos quanto externos. A revolta proposta por Camus, com sua recusa em se resignar ao desespero, pode ser vista como um ponto de interseção entre as diferentes teorias, oferecendo uma via de resistência que não exclui a possibilidade de encontrar significado, explorar impulsos inconscientes ou fortalecer laços sociais. A revolta contra o absurdo desafia a tendência ao suicídio, e pode coexistir com outras formas de enfrentamento, criando um quadro integrativo para a compreensão e abordagem do suicídio no contexto da psicologia e filosofia.

A expansão dessa análise interpretativa revela ainda mais nuances na relação entre o mito de Sísifo e a psicologia, destacando como diferentes abordagens podem se complementar ou até mesmo tensionar uma à outra na compreensão do suicídio e da condição humana.

Ao entender mais profundamente a ideia camusiana, percebemos que essa postura não é meramente uma rejeição ao suicídio, mas uma forma de afirmar a autonomia e a liberdade individual em um mundo desprovido de sentido. Camus não nega o impulso suicida; ele o reconhece como uma tentação lógica e coerente diante do absurdo. No entanto, a verdadeira resposta, para ele, não é a capitulação, mas a revolta. Essa revolta é, paradoxalmente, um ato de criação – não de um sentido transcendental, mas de um compromisso contínuo com a vida, apesar de sua aparente falta de propósito.

Se colocada a filosofia de Camus em conversa com a teoria de Freud, vemos um contraste interessante entre a consciência plena do absurdo e os impulsos inconscientes que moldam o comportamento humano. A psicanálise freudiana sugere que o suicídio pode ser uma manifestação de conflitos profundos, onde o indivíduo não está plenamente consciente dos motivos que o levam a esse ato. Já na de Camus pode-se ver como uma tentativa de trazer à superfície esses impulsos inconscientes, enfrentando-os de maneira deliberada. No entanto, Freud poderia argumentar que essa revolta, embora poderosa, não pode anular completamente as forças inconscientes; ela deve, em vez disso, coexistir com uma compreensão mais profunda das dinâmicas internas que podem impulsionar o desejo de autodestruição.

O pensamento de Viktor Frankl, com sua ênfase na busca de sentido, adiciona outra camada a essa discussão. Frankl acreditava que, mesmo em um mundo que parece desprovido de significado, os indivíduos podem encontrar ou criar um propósito que justifique a continuação da vida. Essa perspectiva pode ser vista como uma resposta direta ao desafio camusiano: onde Camus vê o absurdo, Frankl vê a oportunidade de superação por meio do sentido. No entanto, essa busca de sentido, segundo Frankl, não é uma negação do absurdo, mas uma maneira de transcender sua influência, encontrando valor e propósito mesmo nas situações mais desesperadoras. Assim, enquanto Ca-



mus propõe a revolta como resposta ao absurdo, Frankl sugere que a criação de sentido é uma forma de transformar o absurdo em uma experiência significativa. Nesse contraste de ideias, pode-se observar o surgimento de um paradoxo: ao tentar evitar a busca por um sentido no absurdo, Camus acaba, paradoxalmente, encontrando um propósito ao afirmar que a solução para o vazio é aceitar o "sentido" de que tudo na existência é, de fato, absurdo.

Essa análise revela que, embora as abordagens de Camus, Freud, Frankl e Durkheim possam parecer divergentes em seus métodos e conclusões, elas se complementam ao fornecer uma visão abrangente do fenômeno suicida. Camus, com sua ênfase na revolta, desafia as explicações mais tradicionais do suicídio, propondo uma forma de resistência que é ao mesmo tempo uma afirmação da vida. Freud, por outro lado, nos lembra da complexidade dos impulsos internos que podem levar ao suicídio, enquanto Frankl oferece uma via para a superação por meio da criação de sentido. Durkheim, com sua análise sociológica, contextualiza o suicídio dentro de uma estrutura social mais ampla, sugerindo que a revolta individual de Camus pode ser vista como uma forma de resistência à anomia social.

Após essa análise, ao continuar explorando o mito de Sísifo e sua relação com a psicologia, percebemos que a integração dessas abordagens enriquece nossa compreensão do suicídio, e nos oferece um conjunto de ferramentas teóricas para abordar essa questão complexa de maneira mais multidimensional e eficaz. A revolta camusiana, quando vista à luz das teorias de Freud, Frankl e Durkheim, revela-se como uma forma de enfrentar os desafios internos e sociais que contribuem para o entendimento do suicídio. Esse diálogo entre diferentes perspectivas permite uma abordagem mais completa, que reconhece a profundidade da experiência humana e a multiplicidade de fatores que influenciam a decisão de continuar vivendo.

Referências

- Alighieri, D. (2000). *A Divina Comédia. Inferno* (Tradução de Carlos de Brito e Mello). São Paulo: Editora Nova Fronteira.
- Camus, A. (1974). *O Mito de Sísifo* (Tradução de Manuel da Costa Pinto). São Paulo: Editora Record.
- Durkheim, E. (1987). *Le Suicide: Étude de sociologie*. 2. ed. Paris: Félix Alcan.
- Frankl, V. E. (2017). *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. São Paulo: Paulus.
- Frankl, V. E. (2006). *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press.
- Freud, S. (1976). Além do princípio de prazer. In: Sigmund Freud. *Além do princípio de prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922)*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1974). Luto e Melancolia. In: Sigmund Freud. *Metapsicologia: artigos sobre a teoria do inconsciente (1915-1917)*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- Hesíodo. (1999). *Trabalhos e Dias* (Tradução de Frederico Lourenço). São Paulo: Editora 34.
- Homero. (1980). *Odisseia* (Tradução de Carlos Alberto Nunes). São Paulo: Edipro.
- Ramis, H. (1993). *Groundhog Day*. EUA: Columbia Pictures.

Recebido em 30.10.2024 – Primeira Decisão Editorial em 17.09.2025 – Aceito em 10.11.2025



ENTREVISTA COM CARL ROGERS SOBRE O USO DO SELF EM PSICOTERAPIA*

10.62506/phs.v7i1.316

Resumo: Nesta entrevista com Rogers, ele começa apontando como, ao longo do tempo, percebeu mais claramente como ele usa o seu eu em terapia, compartilha sua experiência usando seu eu e fala sobre determinados riscos que percebeu. Relata sua visão sobre outros tópicos relacionados a este: o terapeuta como modelo, a autodeterminação, a transferência, o que seriam metas apropriadas para um terapeuta, e a importância de o terapeuta ter maturidade. Ele analisa as principais viradas na sua carreira bem como sua evolução, de um terapeuta tradicional, acadêmico, desenvolvendo uma terapia centrada na pessoa, e caminhando em direção a uma consciência crescente do potencial e da dimensão espiritual da relação terapêutica. Ele aborda as qualidades de um terapeuta autêntico, que, como pessoa, é ao mesmo tempo seguro e consciente de suas limitações e do que o torna vulnerável. Ele comenta brevemente seus pontos de vista sobre o treinamento de terapeutas centrados na pessoa e termina compartilhando sobre o impacto que ele acredita ter tido - ou não - no campo da psicologia, da psiquiatria, medicina, enfermagem e aconselhamento.

Michèle Baldwin

Tradução de Mauro M. Amatuzy e Elizabeth B. V. Brisola

Carl Rogers, por conta de seu papel de liderança no campo da psicologia humanista, foi o primeiro psicoterapeuta a quem pedimos para ser um colaborador para este volume. Sua agenda lotada, no entanto, não permitia que ele contribuísse com um capítulo para o livro neste momento. Mas, por causa do seu interesse nessa área, sugeriu como alternativa que ele fosse entrevistado sobre este assunto. Estas palavras foram pronunciadas em um ambiente descontraído, em sua sala, numa manhã.

Com o tempo, acho que fiquei mais ciente do fato de que em terapia eu de fato uso o meu self como instrumento. Reconheço que quando estou intensamente focado em um cliente, simplesmente minha presença já parece estar curando, e acho que isso é provavelmente verdadeiro para qualquer bom terapeuta. Lembro-me de uma vez que estava trabalhando com um homem esquizofrênico em Wisconsin com quem lidei durante um período de um ou dois anos e longas pausas aconteciam nas sessões. O ponto crucial foi quando ele falou que estava desistindo da terapia, e não se importava mais se iria viver ou morrer; e que iria fugir da instituição. Eu lhe disse, então: “Eu sei que você não se importa com você, mas quero que saiba que eu me importo com você, e eu me importo com o que pode acontecer com você”. Ele caiu no choro por uns dez ou quinze minutos. Esse foi o ponto de virada da terapia. Eu tinha respondido a seus sentimentos e os tinha aceitado, mas foi quando eu me fiz presente como pessoa, quando expressei meus sentimentos por ele, que realmente ele se afetou. Isto me interessou, pois estou inclinado a pensar que nos meus escritos talvez eu tenha enfatizado demais as três condições básicas (congruência, consideração positiva incondicional e compreensão empática). Talvez o elemento realmente mais importante da terapia seja algo que está ao redor dos limites dessas condições - quando meu eu [self] está muito clara e obviamente presente.

Quando estou trabalhando, sei que muita energia ativa flui de mim para o cliente, e agora me dou conta de que provavelmente isso esteve presente de algum modo desde o começo. Lembro-me de um cliente, cujo caso redigi, que disse no final da terapia: “Não sei nada sobre você, e, no entanto, nunca conheci ninguém tão bem”. Eu acho que isso é um fator importante: mesmo que um cliente não sabia minha idade ou nada de minha família ou outros detalhes da minha vida, eu me tornei bem conhecido por ele como pessoa.

* Original: Baldwin, M. (1987). Interview with Carl Rogers on the Use of Self in Therapy, *Journal of Psychotherapy & The Family* (3)1, 45-52. https://doi.org/10.1300/J287v03n01_06. Publicado também no livro da mesma autora “The use of self in therapy” (2000), pela Haworth Press. Permissão de publicação de Taylor & Francis Ltd.



Quando uso meu self, incluo minha intuição e minha essência, seja lá qual for. É algo muito sutil, porque eu mesmo como pessoa tenho muitas características específicas que não fazem parte dos elementos estritamente essenciais de mim mesmo. Incluo também meu cuidado e minha capacidade de realmente escutar com aceitação. Eu costumava pensar que isso era fácil. Levei muito tempo para perceber que para mim e para a maioria das pessoas, isso é extremamente difícil. Ouvir com aceitação, não importa o que esteja sendo dito, é uma coisa rara e é algo que me esforço por fazer.

Quando estou com um cliente, gosto de estar a par dos meus sentimentos e se forem sentimentos contrários às condições da terapia, e estiverem ocorrendo de forma persistente, então tenho certeza que devo expressá-los. Mas existem outros sentimentos. Por exemplo, às vezes, quando estou com uma cliente mulher, sinto: “Esta mulher é sexualmente atraente, sinto-me atraído por ela”. Eu não expressaria isso, a não ser que esse sentimento meu se tornasse um problema para a terapia. Mas, se eu estiver me sentindo incomodado pelo fato de uma cliente sempre estar reclamando, por exemplo, e se eu continuasse me sentindo assim, então eu expressaria esse meu incômodo.

O importante é estar atento ao seu sentimento, e então você poderá decidir se ele precisa ser expresso e se é apropriado expressar. Às vezes, é divertido. Em uma entrevista de demonstração,

de repente, percebi algo relativo à gravação. Creio que eles não tinham ligado o gravador, ou algo parecido. Foi apenas um flash e logo eu voltei a atenção ao cliente. Ao discutir isso depois da demonstração, eu disse, “Houve um momento em que eu realmente não estava com você”. E ele respondeu “Sim, eu notei isso”. É muito evidente quando há uma ruptura no relacionamento, como essa. Na ocasião eu não expressei a preocupação com o gravador porque parecia irrelevante e, no entanto, foi relevante. Teria sido melhor se eu tivesse dito: “Por um momento eu estive pensando no gravador, mas agora estou de volta com você”.

Acho que o terapeuta tem direito à própria privacidade. Uma das piores coisas para um terapeuta é permitir que o cliente assuma algum controle sobre sua vida particular, ou tenha alguma influência nela. Aconteceu comigo uma vez, e foi quase desastroso. Foi com uma cliente esquizofrênica; fui ficando cansado dela, eu acho. Eu vinha fazendo um bom trabalho, com altos e baixos e ela meio que se agarrou a mim. Eu me resenti disso, mas não expressei. Aos poucos, ela passou a me conhecer bem o suficiente para saber o que me incomodava. Isso me deixou muito aborrecido. Na verdade, comecei a achar que ela me conhecia melhor do que eu mesmo, e isso obviamente não é bom para a terapia dela e é desastroso para o terapeuta. Isso me ajudou a perceber que um dos primeiros requisitos para ser um terapeuta é que haja ali um terapeuta vivo. Acho importante perceber que cada um tem necessidade e o direito de se preservar e proteger a si mesmo. Um terapeuta tem o direito de dar de si, mas não de se desgastar de tanto dar de si. Acho que diferentes terapeutas têm diferentes tipos de limites: alguns podem dar de si muito e realmente não se prejudicar, e outros acham difícil fazer isso.

Alguns anos atrás, eu teria dito que o terapeuta não deve ser um modelo para o cliente - que o cliente deve desenvolver seus próprios modelos, e ainda sinto isso em algum grau. Mas, em um aspecto, o terapeuta é, sim, um modelo. Ao ouvir com aceitação todos os aspectos da experiência do cliente, o terapeuta está modelando a noção de ouvir a si mesmo. Ao aceitar e não julgar os sentimentos do cliente, o terapeuta está modelando uma auto-aceitação sem julgamento para o cliente. Ao ser real, congruente e genuíno, o terapeuta está modelando esse tipo de comportamento para o cliente. Dessas maneiras, o terapeuta serve como um modelo útil.

A forma como sou percebido pelo cliente também faz diferença, mas não quanto ao processo terapêutico em si. Se sou visto como uma figura paterna, por exemplo, isso faz diferença na terapia: faz diferença nos sentimentos do cliente. Mas, uma vez que todo o propósito da terapia, a meu ver, é ouvir, aceitar e reconhecer os sentimentos que o cliente está tendo, não faz muita diferença fundamental se o cliente me vê como um jovem, ou um amante, ou como figura paterna, desde que o cliente consiga expressar de algum modo esses sentimentos. O processo em si é o mesmo, independentemente de quais sentimentos estão sendo experimentados.

É por isso que discordo tão fundamentalmente dos psicanalistas nessa questão de transferência. Acho que é bastante natural que um cliente tenha sentimentos positivos em relação ao terapeuta. Não há razão para dar grande importância a isso. Isso pode ser tratado da mesma forma que o fato de o cliente ter medo do terapeuta ou de seu pai. Qualquer sentimento é matéria para a terapia, desde que o cliente possa expressá-lo e desde que o terapeuta seja capaz de ouvir com aceitação. Acho que toda essa questão de transferência começou porque o terapeuta ficou com medo quando o cliente começou a sentir fortes sentimentos positivos ou negativos em relação ele.

Todo o processo de terapia é um processo de auto-exploração, um processo de se familiarizar com os próprios sentimentos e chegar a aceitá-los como parte de si mesmo. Então, se os sentimentos são em relação aos pais, ou em relação ao terapeuta, ou em relação a alguma outra situação, realmente não faz diferença. O cliente está se familiarizando melhor e se aceitando mais e isso pode ser verdade inclusive no que diz respeito aos sentimentos de transferência. Quando o cliente percebe: “Sim, eu o amo muito”, ou qualquer outra coisa, e aceita isso como uma parte real de si mesmo, o processo de terapia avança.

Eu acho que a terapia é mais eficaz quando os objetivos do terapeuta são limitados ao processo de terapia e não ao resultado. Acho que se o terapeuta pensar: “Quero estar o mais presente possível para essa pessoa. Quero realmente ouvir o que está acontecendo. Eu quero ser real neste relacionamento”, então esses são objetivos adequados para o terapeuta. Mas se o terapeuta sentir: “Quero que essa pessoa supere esse comportamento neurótico, quero que essa pessoa mude de tal ou qual maneira”, acho que isso impede [*stands in the way of*] uma boa terapia. O objetivo tem que estar dentro de mim, com a forma como eu sou. Uma vez iniciada a terapia, outro objetivo do



terapeuta é questionar: “Estou realmente com essa pessoa neste momento? Não onde ela estava há um tempo, nem onde ela vai estar daqui a pouco, mas eu estou realmente com este cliente neste momento?”. Esta é a coisa mais importante.

Outro elemento importante é a maturidade do terapeuta. Lembro-me de que, em Chicago, um estudante de pós-graduação fez uma pesquisa que parecia indicar que quanto mais maduro psicologicamente o terapeuta, mais eficaz provavelmente será a terapia. Não foi uma pesquisa definitiva, mas suspeito que haja muita verdade nela. Não apenas a experiência de viver, mas o que a pessoa fez com essa experiência de vida faz diferença na terapia. Isso está associado a outro sentimento que tenho - que talvez eu seja bom em ajudar as pessoas a reconhecer suas próprias capacidades porque passei a valorizar e representar a noção de auto-capacitação [*self-empowerment*]. No entanto, outra pessoa pode ser boa em ajudar de outra maneira, porque alcançou a maturidade em outra área. O que estou dizendo é que diferentes terapeutas têm diferentes características de sua personalidade madura e provavelmente esses diferentes elementos ajudam os clientes a se moverem nessas direções.

A pessoa madura está sempre aberta a todas as evidências que chegam até ela, e isso significa aberta a mudanças contínuas. Muitas vezes as pessoas me perguntam: “Em quê você mudou ao longo dos anos?” Posso ver pela maneira como eles formulam a pergunta que estão fazendo: “O que foi que rejeitei, o que foi que joguei fora?” Bem, eu não rejeitei quase nada, mas fiquei surpreso com o fato de que aquelas ideias que começaram na terapia individual poderiam ter implicações e aplicações tão amplas.

Minha carreira como terapeuta passou por várias fases. Uma das primeiras e mais importantes foi quando desisti de uma mãe e de seu filho. Minha equipe estava cuidando do menino e eu, da mãe, tentando fazer com que ela percebesse que o problema dela era rejeitar o menino. Tivemos várias sessões e aprendi a ser muito atencioso e gentil. Eu estava tentando transmitir esse ponto de vista, mas não estava conseguindo, então disse: “Acho que nós dois tentamos, mas não está funcionando, então vamos encerrar o processo. Você concorda?” Ela indicou que também pensava assim. Ela disse “adeus” e caminhou até a porta. Então ela se virou e disse: “Você tem aconselhamento para adultos aqui?” Eu disse “sim”, e com isso ela voltou e começou a contar sua história de problemas com o marido, que era tão diferente da anamnese que mal pude reconhecê-lo. Eu não sabia bem o que fazer com isso; quando olho para trás, considero este o meu primeiro caso de terapia de verdade. Ela manteve contato comigo por muito tempo. Os problemas com o menino foram resolvidos. Achei que foi uma terapia bem-sucedida, mas não sabia muito bem como isso aconteceu.

Mais tarde, outra mudança ocorreu. Fiquei impressionado com o pensamento Rankiano. Entrei em contato com ele em um workshop de dois dias, e gostei. Então, decidi contratar uma assistente social formada pela Escola de Assistência Social da Filadélfia, Elizabeth Davis. Foi dela que tive a ideia de responder aos sentimentos, de respeitar os sentimentos - não tenho certeza se ela usava essa terminologia ou não. Não acho que ela aprendeu muito comigo, mas eu aprendi muito com ela.

Então, houve outro degrau. Há muito tempo eu estava interessado em gravar entrevistas, mas era muito difícil fazer isso naquela época. O equipamento exigia que alguém estivesse em outra sala, registrando três minutos num disco e depois limpando as lascas de vidro, já que não era possível obter metal durante a guerra. Daí eles tinham que virar o disco e continuar. Enfim, era muito difícil. Mas quando começamos a analisar essas entrevistas - e gradualmente adquirimos um equipamento melhor - foi surpreendente o que aprendemos com esses exames microscópicos das entrevistas. Podia-se ver claramente onde uma entrevista estava indo bem - o processo fluindo - e então uma resposta por parte do conselheiro simplesmente interrompia o processo por um tempo, ou talvez para o restante da entrevista. Também começamos a ver que algumas pessoas que faziam estágio comigo, passaram a ser chamadas de terapeutas “rapidinhos” [terapeutas “blitz”], porque faziam entrevistas muito boas com seus clientes, e então o cliente não voltava mais. Foi só depois de examinar as gravações que percebemos que o terapeuta tinha sido “bom demais”, tinha ido longe demais, revelando para os clientes muito do eu interior deles, e isso os tinha assustado terrivelmente. Outro desenvolvimento importante em minha carreira foi a elaboração de uma teoria bem rigorosa da abordagem centrada no cliente. Fiquei muito empolgado com o fato de que o que vinha se desenvolvendo gradualmente de forma bastante experiencialmente poderia ser colocado em termos cognitivos escritos que poderiam ser testados. Isso me deu muita confiança e muita satisfação. Outra mudança em minha carreira ocorreu quando me mudei para a Califórnia. Tendo tido a oportunidade de perceber o poder de experiências intensivas de grupo relativamente breves, direcionei minha energia para o desenvolvimento de grupos de encontro intensivos. Também desenvolvi as aplicações de minhas teorias à educação e, depois, a grandes grupos.

Por fim, cedo na vida adquiri uma forte crença em um ponto de vista democrático e essa crença impactou minha terapia. Fiquei convencido de que a autoridade final reside no indivíduo e que não existe nenhuma autoridade externa da qual se possa depender. Tudo se resume numa escolha interna, feita com todas as evidências que se pode obter e da melhor maneira possível na situação.

Sempre pude confiar no fato de que, se conseguir atravessar a superfície, se conseguir chegar à pessoa, haverá um núcleo interno positivo e construtivo. É por isso que tenho um ponto de vista diferente de Rollo May. Ele parece sentir que há muito mal essencial no indivíduo, mas eu nunca fui capaz de determinar se tal coisa é genética ou não. Eu sinto que se as pessoas fossem más, eu ficaria chocado, ou horrorizado, com o que eu veria se fosse capaz de chegar ao âmago dessa pessoa. Mas nunca tive essa experiência - muito pelo contrário. Se eu conseguir chegar ao âmago de uma pessoa, mesmo tendo ela comportamentos cheios de elementos destrutivos, acredito que ela gostaria sempre de fazer a coisa certa. Portanto, não acredito que as pessoas sejam geneticamente más. Algo deve ter aconte-



cido após o nascimento para distorcê-las. Costuma-se dizer que eu não poderia trabalhar com psicopatas, porque eles não têm consciência social. Bem, meu sentimento é o seguinte: sim, seria difícil e eu não acho que eles viriam facilmente para uma psicoterapia individual. Mas se eles pudessem fazer parte de um grupo por um longo período de tempo, então eu acho que provavelmente poderiam ser alcançados.

Recentemente, minhas opiniões se ampliaram para uma nova área sobre a qual gostaria de comentar. Um amigo, que é pastor, sempre brinca comigo dizendo que sou uma das pessoas mais espirituais que ele conhece, mas que não admito isso. Outra vez, um grupo de jovens padres tentava me apertar contra a parede, dizendo que eu era religioso. Eu finalmente disse a eles, e isso é algo que ainda mantenho: “Sou muito religioso para ser religioso”, e isso tem muito significado para mim. Tenho minha própria definição de espiritualidade. Eu diria que o melhor da terapia às vezes leva a uma dimensão que é espiritual, em vez de dizer que o espiritual está impactando a terapia. Mas depende da sua definição de espiritual. Certamente há momentos na terapia e na experiência que tive com grupos, em que sinto que algo está acontecendo que é maior do que o que é evidente. Descrevi isso de várias maneiras. Às vezes me sinto como os físicos, que não dividem realmente os átomos; eles simplesmente se alinham de acordo com a maneira natural pela qual os átomos se dividem. Da mesma forma, sinto que às vezes nas relações interpessoais são liberados poder e energia que transcendem o que pensávamos estar envolvido.

Como eu disse recentemente, descobri que quando estou mais próximo do meu eu interior intuitivo - quando talvez estou de alguma forma em contato com o desconhecido em mim - quando talvez estou em um estado ligeiramente alterado de consciência no relacionamento, então o que quer que eu faça parece ser repleto de poder curativo. Então, simplesmente minha presença é libertadora e útil. Nesses momentos, parece que meu espírito interior alcançou e tocou o espírito interior do outro. Nosso relacionamento transcende a si mesmo e se tornou parte de algo maior. Crescimento profundo, cura e energia estão presentes.

Para ser um terapeuta totalmente autêntico, acho que você deve se sentir totalmente seguro como pessoa. Isso permite que você se solte, sabendo com segurança que poderá voltar. Especialmente quando você trabalha com um grupo, você tem que se entregar a um processo do qual você faz parte e admitir que não pode ter dele um entendimento completo. E então, quando você lida com um grupo de 500 ou 600, você desiste de qualquer esperança de entender o que está acontecendo e, ainda assim, ao se entregar ao processo, certas coisas acontecem.

O terapeuta precisa reconhecer muito claramente o fato de que é uma pessoa imperfeita, com defeitos que o tornam vulnerável. Acho que é apenas quando o terapeuta se vê como imperfeito e falho que pode se ver ajudando outra pessoa. Algumas pessoas que se autodenominam terapeutas não são curadoras porque estão ocupadas demais em se defender.

O eu [self] que uso na terapia não inclui todas as minhas características pessoais. Muitas pessoas não sabem que sou brincalhão e que posso ser muito persistente e duro, quase obstinado. Já disse muitas vezes que aqueles que pensam que sou sempre gentil deveriam brigar comigo, porque descobririam algo bem diferente. Acho que todos nós temos muitas facetas diferentes, que entram em jogo em diferentes situações. Sou igualmente autêntico quando compreendo e aceito alguém como quando estou sendo duro. Para mim, ser congruente significa estar ciente e disposto a assumir os sentimentos que tenho no momento. Ser congruente é ser real e autêntico no momento.

Frequentemente me perguntam que tipo de treinamento é necessário para me tornar um terapeuta centrado na pessoa. Eu conheço alguns terapeutas centrados na pessoa muito bons que não tiveram treinamento algum! Creio que se pudéssemos visitar pequenas aldeias remotas e encontrar a quem as pessoas recorrem para obter ajuda - quais são as características dessas pessoas a quem recorrem? Acho que para ser um bom terapeuta centrado na pessoa, é preciso experimentar uma abordagem centrada na pessoa em um grupo intensivo por algum período de tempo, ou em terapia individual, ou aonde for. Não acredito, no entanto, em exigir tal experiência. Acho que a oportunidade deveria estar disponível, mas não ser obrigatória.

Além disso, creio que a abrangência do aprendizado é possivelmente mais importante. Preferiria alguém que leu ampla e profundamente literatura e física do que alguém que sempre se especializou em psicologia para tornar-se um terapeuta. Penso que abrangência de aprendizado, somando a abrangência de experiências de vida são essenciais para tornar-se um bom terapeuta. Outra coisa: a importância de gravar sessões não pode ser subestimada. Gravar vídeos é ainda melhor, embora eu não tenha muita experiência com isso. Mas ter a oportunidade de ouvir o que aconteceu, seja logo após a entrevista ou um ano depois, para tentar entender o processo do que aconteceu, é um tremendo aprendizado. Acredito que se deve deixar o terapeuta iniciante fazer o que quiser na terapia, desde que ele registre as sessões e as escute depois, para que possa ver os efeitos no processo. Acho que a revisão cuidadosa das entrevistas gravadas é essencial.

Acho que meus pontos de vista atuais são difíceis de serem admitidos nos círculos acadêmicos. No passado, eu podia ser compreendido em um nível puramente cognitivo. No entanto, à medida que ficou mais claro o que eu estava fazendo, os acadêmicos tiveram que dar espaço para a aprendizagem experiencial, o que é bastante ameaçador, porque então o instrutor pode ter que se tornar um aprendiz, o que não é popular nesses círculos. Penso que é muito mais fácil me aceitar como alguém que teve algumas ideias na década de 1940 que podem ser descritas, do que tentar entender o que vem acontecendo desde então. Conheço muito poucas pessoas nas universidades renomadas que têm um conhecimento real ou profundo do meu trabalho. Em algumas instituições de graduação externas [extended degree institutions], sim, e fora das instituições existem várias dessas pessoas. É interessante que o grau de compreensão não depende do grau de contato comigo. Quando as pessoas estão filosoficamente prontas para essa parte de mim, elas podem aprender inteiramente com a leitura. Se elas não estiverem filosoficamente prontas,



podem ler muito e ainda assim não entender o mais importante. Basicamente, é uma forma de ser, e as universidades não se interessam por formas de ser. Eles estão mais interessados em ideias e maneiras de pensar.

As pessoas me perguntam que efeitos acho que meu trabalho teve em outras profissões. Acho que meu impacto mais importante foi na educação. Não sinto que tive muita influência na medicina ou psiquiatria ou mesmo na psicologia. Tive muito mais influência no aconselhamento, mas não na corrente principal da psicologia. Acho que tive algum impacto na enfermagem. Enfermeiros não precisam se defender contra mudanças e novas ideias. Também me intriga pensar que a ideia de deixar um ser humano livre para seguir suas próprias escolhas está gradualmente se estendendo aos negócios.

Por último, tenho interesse em ver uma evolução na prática da medicina, onde a ideia de capacitar o paciente trouxe a medicina “de volta” à ideia de que os pacientes podem curar a si mesmos. Estou satisfeito também em ver o desenvolvimento da responsabilidade pessoal na saúde. Uma das coisas mais importantes é termos aberto a psicoterapia e substituído o modelo médico pelo modelo de crescimento.



Editor – Adriano Furtado Holanda

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