

# Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume III - N° 1  
**2022**

ISSN 2675-4673

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**Volume 3 – N. 1**

**2022**

## Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 3, n. 1 (2022) – Curitiba, 2022.

73p.: il.: 30 cm

**ISSN 2675-4673**

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 3 n.1, 2022. 73p

Impresso no Brasil  
Printed in Brazil



**Volume 3- N. 1 - 2022**

**ISSN 2675-4673**

## **EXPEDIENTE**

### **Editor**

Adriano Furtado Holanda  
(Universidade Federal do Paraná)

### **Editores Associados**

Anna Luiza Coli  
(Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague)  
Camila Muhl  
(FAE-Centro Universitário)  
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná)  
Giovanni Jan Giubilato  
(Universidade Federal de Lavras)  
Paulo Coelho Castelo Branco  
(Universidade Federal da Bahia)  
Victor Luis Portugal Clavisso  
(Georg-August Universität Göttingen)  
Yuri Ferrete  
(Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

### **Conselho Editorial**

Adelma Pimentel (Universidade Federal do Pará)  
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)  
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)  
Antonio Ziri6n Quijano (Universidad Nacional Aut6noma de M6xico)  
Carlos Moruj6o (Universidade Cat6lica Portuguesa)  
Cris6stomo Lima do Nascimento (Universidade Federal Fluminense)  
Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano)  
Danilo Saretta Ver6ssimo (Universidade Estadual Paulista/Assis)  
Eduardo Comarnich (Universidade Federal de Juiz de Fora)  
Ewerton Helder Bentes Castro (Universidade Federal do Amazonas)  
Giovanni Jan Giubilato (Universidade Federal de Lavras)  
Il6no Izidio da Costa (Universidade de Bras6lia)  
Joelma Ana Gutierrez Esp6ndula (Universidade Federal de Roraima)  
Jos6 Olinda Braga (Universidade Federal do Cear6)  
Julio C6sar Vargas Bejarano (Universidad del Valle, Colombia)  
Marcos Aur6lio Fernandes (Universidade de Bras6lia)  
Mar6a Lucrecia Rovaletti (Universidade de Buenos Aires)  
Mariana Cardoso Puchivailo (FAE-Centro Universit6rio)  
Michael Barber (Saint Louis University)  
Nilton J6lio de Faria (Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas)  
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)  
S6vio Passafaro Peres (Universidade de S6o Paulo/Ribeir6o Preto)  
Shirley Mac6do Vieira de Melo (Universidade Federal do Vale do S6o Francisco)

**Diagramação e Arte Final**  
Innovart Publicidade

**Financiamento**

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

**Apoio**

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (Abrapfe)

**Produção Editorial**

Yuri Ferrete (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Victor Luis Portugal Clavisso (Universidade Federal do Paraná)

**Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos**

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

**Editor**

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências  
E-mail: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com)

---

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

---

# SUMÁRIO

## Editorial

Editorial .....	VII
-----------------	-----

## Artigos

<b>Elicitation in the Common-Sense World</b> .....	2
Joaquin Trujillo (Authenticity LLC, United States)	
<b>O Menino Que Passeava: Uma Proposta Terapêutica Sob O Olhar Fenomenológico-Existencial</b> .....	14
Marcos Vinicius Lourenço Nunes (Prefeitura Municipal de Campinas, SP)	
<b>Chico Xavier, o <i>Numinoso</i> e as Ciências Normativas: Contribuições para a Psicologia da Religião</b> .....	25
Maurício da Silva Neubern (Universidade de Brasília)	
<b>O Encontro é o <i>Setting</i> - Relato de Experiência de um Atendimento em Plantão Psicológico</b> .....	37
Maria Clara Rabelo Ferreira Silva (Universidade Federal de Minas Gerais) & Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista (Universidade Federal de Minas Gerais)	
<b>Binswanger: Uma Interlocução entre Fenomenologia e Psicanálise</b> .....	47
Cibele Stringetta (Universidade Federal do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná)	

## Tradução - Texto Clássico

<b>Fazendo um Balanço dos Futuros da Fenomenologia</b> .....	58
Shaun Gallagher (2012)	
<b>Carta de Candidatura ao <i>Collège de France</i>. Um Inédito de Maurice Merleau-Ponty</b> .....	68
Maurice Merleau-Ponty (1962)	



## EDITORIAL

Neste primeiro número de 2022, principiamos com uma contribuição em inglês, intitulada *Elicitation in the Common-Sense World*, de Joaquin Trujillo (Authenticity LLC, United States), no qual apresenta o fenômeno da elicitación por meio da sociologia fenomenológica de Alfred Schutz.

Em seguida, o artigo intitulado *O Menino Que Passeava: Uma Proposta Terapêutica Sob O Olhar Fenomenológico-Existencial*, de Marcos Vinicius Lourenço Nunes (CAPSij Travessia, Campinas, SP), traz uma análise fenomenológica-existencial a respeito de uma proposta terapêutica realizada em um CAPS Infantojuvenil, dialogando pois com a Saúde Mental.

O manuscrito *Chico Xavier, o Numinoso e as Ciências Normativas: Contribuições para a Psicologia da Religião*, de Maurício da Silva Neubern (Universidade de Brasília) realiza uma análise inspirada nas ciências normativas de Peirce para compreender a influência do *Numinoso* ou sagrado no médium brasileiro Chico Xavier.

Em seguida, temos o artigo *O Encontro é o Setting – Relato de Experiência de um Atendimento em Plantão Psicológico* de autoria de Maria Clara Rabelo Ferreira Silva (Universidade Federal de Minas Gerais) & Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista (Universidade Federal de Minas Gerais), que apresenta a proposta do Plantão Psicológico, discutindo o encontro plantonista-cliente.

Finalmente, uma discussão teórica intitulada *Binswanger: Uma Interlocução entre Fenomenologia e Psicanálise*, de Cibele Stringetta (Universidade Federal do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná) propõe apontar os caminhos da psicanálise no pensamento deste importante psiquiatra fenomenológico.

Encerramos este número com duas traduções de grande relevância para o debate da Fenomenologia no Brasil: o texto *Fazendo um Balanço dos Futuros da Fenomenologia*, de Shaun Gallagher, publicado originalmente em 2012 (“Taking Stock of Phenomenology Futures”), no *The Southern Journal of Philosophy*. Neste artigo, Gallagher faz uma revisão das contribuições recentes da fenomenologia para uma variedade de disciplinas, incluindo as ciências cognitivas e a psiquiatria, e explora as controvérsias sobre os métodos fenomenológicos e a naturalização; a relação entre a fenomenologia e as abordagens enativas e estendidas da mente, e; a promessa da fenomenologia de abordar uma série de questões filosóficas controversas.

E, por fim, fechando com brilhantismo, trazemos o texto *Carta de Candidatura ao Collège de France. Um Inédito de Maurice Merleau-Ponty (Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty)*, texto originalmente publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale* em 1962. Agradecemos imensamente aos dois periódicos acima citados, a autorização para estas traduções.

Boa leitura a todos.

Adriano Furtado Holanda  
(Editor)

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**ARTIGOS**





## ELICITATION IN THE COMMON-SENSE WORLD

Elicitação no Mundo do Senso Comum

JOAQUIN TRUJILLO \*

Elicitación en el Mundo del Sentido Común

**Resumo** Este artigo apresenta o fenômeno da elicitación por meio da fenomenologia constitutiva da atitude natural de Alfred Schutz. Ele: (1) desconstrói hermeneuticamente (interpretativamente) o fenômeno da elicitación em seus elementos constitutivos (processos), incluindo sua base proposta, uma reciprocidade de motivos evocada maquinalmente, (2) correlaciona a capacidade de elicitación de cumprir seu propósito com a atenção. do conhecimento do senso comum (tipificações), (3) discerne a elicitación efetiva como elicitación consciente e (4) recomenda que o elicitador se afaste cognitivamente de seu objetivo para aumentar as chances de atingir seus objetivos. Uma revisão do pensamento de Schutz precede a análise fenomenológica, que é complementada com observações cibernéticas (sistema geral) para amplificar suas afirmações empíricas, melhorar sua acessibilidade e aumentar a confiança.

**Palavras-chave:** elicitación, senso comum, tipificação, fenomenologia, cibernética, sociologia

**Abstract:** This article exhibits the phenomenon of elicitation by way of Alfred Schutz's constitutive phenomenology of the natural attitude. It: (1) hermeneutically (interpretively) deconstructs the phenomenon of elicitation to its constituent elements (processes), including its proposed basis, a machinationally evoked reciprocity of motives, (2) correlates the ability of elicitation to accomplish its purpose to the heeding of common-sense knowledge (typifications), (3) discerns effective elicitation as conscientious elicitation, and (4) recommends the elicitor cognitively distance himself from his objective to increase the chances of accomplishing his aims. A review of Schutz's thinking precedes the phenomenological analysis, which is supplemented with cybernetic (general system) observations to amplify its empirical assertions, enhance its accessibility, and increase confidence.

**Key words:** elicitation, common sense, typification, phenomenology, cybernetics, sociology

**Resumen:** Este artículo exhibe el fenómeno de elicitación a través de la fenomenología constitutiva de la actitud natural de Alfred Schutz. Este: (1) deconstruye hermenéuticamente (interpretativamente) el fenómeno de la obtención de sus elementos constituyentes (procesos) incluyendo su base propuesta, una reciprocidad de motivos evocada maquinalmente, (2) correlaciona la capacidad de obtención para lograr su propósito con la atención del conocimiento de sentido común (tipificaciones), (3) discierne la elicitación efectiva como la elicitación consciente, y (4) recomienda al elicitor distanciarse cognitivamente de su objetivo para aumentar las posibilidades de lograr sus objetivos. Una revisión del pensamiento de Schutz precede al análisis fenomenológico, que se complementa con observaciones cibernéticas (sistema general) para ampliar sus afirmaciones empíricas, mejorar su accesibilidad y aumentar la confianza.

**Palabras-clave:** elicitación, sentido común, tipificación, fenomenología, cibernética, sociología

\* PhD (Sociology), is CXO of Authenticity LLC, United States, a professional and management development training and scientific and technical consulting firm. Email: jtrujillo1@me.com . Orcid: 0000-0002-6964-3990



## Introduction

The phenomenon of elicitation is the endeavor to learn private knowledge discreetly. It is a discovery process whereby concealed meanings (experiences, information, data) are furtively wrested from their hiddenness. The operation is endemic to human living and, in the Weberian sense, a “social action” inasmuch as it contains a calculus, whether latent or manifest, that is in one way or another oriented towards others (Schutz, 1943; 1967, pp. 144-146; Weber, 1978, pp. 4-24). Persons elicit in innumerable ways in myriad situations for countless reasons. They do it for the knowledge it yields, the pleasure it generates (e.g., gossip), and the psychological (and existential) security “staying in the know” speciously effects. The satisfaction intrinsic to an achievement is also contained within the goal of elicitation, even, strangely enough, when the news revealed is “disappointing,” “bad,” or “crushing.” Individuals elicit “on the fly” to protect or promote their personal interests, while others do it more strategically, maybe to clarify or validate their plans to realize specific goals. Persons elicit from friends, spouses, and associates to learn or confirm their intentions, activities, and histories, against colleagues to identify or assess their comparative advantages and disadvantages, and against intimate partners to test or disclose their loyalties. Elicitation is common to dating. Persons use it to vet their suitors, sweethearts, and lovers. Customers elicit against merchants to assess their claims, merchants against customers to learn their motivations, and negotiators against each other to increase the chances of realizing a good deal.

Social scientists and psychologists use elicitation in their fieldwork and investigative interviews to disclose tacit knowledge, organizational and management researchers use it in businesses to enhance efficiency and productivity (Gavrilova & Andreeva, 2012; Pidgeon & Turner, 1991), and software developers write elicitation algorithms into recommender systems to discover user “likes and dislikes” (Knijnenburg, Willemsen, Gantner, Soncu, & Newell, 2012, p. 454). Requirements engineers use elicitation techniques (e.g., “introspection, interviews, questionnaires”) to identify stakeholder and user needs for “computer-based systems” (Goguen & Linde, 1993, p. 152; Sharma & Pandey, 2013; Sutcliffe & Sawyer, 2013), consumer researchers and advertisers apply them (e.g., “Zaltman Metaphor Elicitation Technique”) to unearth buyer “perceptions” and “attitudes” (Coulter, Zaltman, & Coulter, 2001; Supphellen, 2000), and economists employ elicitation methods to learn “subjective values for commodities and projects” (Harrison, Harstad, & Rutstrom, 2004). Police practice elicitation in criminal investigations to surface “cues to deception” (Clemens, Granhag, & Strömwall, 2011, p. 512) and human intelligence (HUMINT) professionals use it in their work (May, Granhag, & Oleszkiewicz, 2014).

The ubiquity of elicitation and multifarious ways it happens recommend the phenomenon for rigorous interpretive analysis. This article attempts one by way of Alfred Schutz’s constitutive phenomenology of the natural attitude. It: (1) hermeneutically (interpretively) deconstructs the phenomenon of elicitation to its constituent elements (processes), including its proposed basis, *a machinationally evoked reciprocity of motives*, (2) correlates its ability to accomplish its purpose to the heeding of common-sense knowledge (typifications), (3) discerns effective elicitation as conscientious elicitation, and (4) recommends the elicitor cognitively distance himself from his objective to increase the chances of accomplishing his aims. A review of Schutz’s thinking precedes the phenomenological analysis, which is supplemented with cybernetic (general system) observations to amplify its empirical assertions, enhance its accessibility, and increase confidence in its theses.

## Schutz’s Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude

The empirical focus, rigor, and specificity of Schutz’s phenomenology (hermeneutics), what he calls, “a constitutive phenomenology of the natural attitude” (1962; Zaner, 1961), distinguish its ability to deconstruct everyday phenomena (such as elicitation) into its basic elements. Schutz situates the empirical investigation of *Verstehen*, or everyday understanding and thinking (1954, p. 264), within Husserl’s transcendental phenomenology. He, following Husserl, renders the ownmost (*Wesen*) of consciousness as “consciousness of,” or intentionality (transcendence). Rendered transcendental phenomenologically, intentionality is the unfolding correlation of the experiencing-of-phenomena (*νόησις*) and the phenomena-experienced (*νόημα*), of *nôēsis* and *nôēma*, and, thought more radically, the life-world itself, as denoted by the basic phenomenological thesis: consciousness is a transcending process (experiencing of) whose ownmost is its transcendent (the experienced). The life-world is human reality as such. It is the totality persons together are, and neither a discrete object populated by discrete subjects and objects nor a world encapsulated within a hypothesized self. The



life-world is a singular coming-to-pass (unfolding) comprising the intentionalities of human persons bound together through originary (factual) intersubjectivity (the primordial meaning of “is”) and the “interconnections of actual experience” (Gurwitsch, 1966, p. 52).

Everyday understanding and thinking, which phenomenology always thinks inclusive of their noetic and noematic dimensions, are the resident elements of *Verstehen*. They correspond to everyday intentionality and the life-world of the natural attitude. They compose the “world of daily life,” or the concrete, factual world wherein, as Gurwitsch describes it, “we find ourselves at every moment of our life, taken exactly as it presents to us in our everyday experience,” “indefinitely extended in time and space,” and comprising “natural material things,” “cultural objects,” and “animal creatures as well as fellow human beings to whom we stand in manifold relations” (1966, p. xi). The life-world is synonymous with “paramount reality,” (Gurwitsch, 1966; Schutz, 1945, 1953, 1955, p. xi). It is everyday reality as it endured mundanely vice reflectively or theoretically, even less so phenomenologically, and the natural attitude is the automatic, prereflective comportment to take its facticity for granted, to presuppositionally accept it (and the meanings it encompasses) as an epistemological certainty. Schutz’s analogous descriptions of the life-world as “the world of working” and “common-sense reality” (1945, 1953, 1955; Gurwitsch, 1966;) exemplify the matter of his phenomenology, which is: the everyday world of the “wide-awake” person acting in and upon it among his fellow persons who prereflectively experience it within the same natural attitude, with the same epistemological certainty (Schutz, 1945, p. 533).

Schutz deconstructs everyday understanding and thinking by way of the phenomenological method of reduction. The phenomenological reduction (*ἐποχή*) is the resolute (but not unerring nor ever complete or final) effort to suspend the general thesis of the natural attitude and thereby idle the suppositions and theses given with experiencing to bring it and them into clearer view. This initial transcendental phenomenological step delivers Schutz to a fundamental observation of his phenomenology: the life-world of the natural attitude, everyday understanding and thinking, is a typical world. It is the “common-sense world,” and the “experiences” that constitute it “are from the outset experienced as typical ones” (Schutz, 1951a, p. 166). It is dominated by typifications, or generic, taken-for-granted, open-ended, and public meanings. Typifications, or “common-sense constructs,” as Schutz also calls them, are “open horizons of anticipated similar experiences” (1953, p. 5). They constitute *Verstehen* and the meaning of things, disclosing and saying what the phenomena intended (experienced) in daily life mean and are. They are the common-sense constructs affiliated with the business of life, and, taken as a whole, analogous with the phenomenon of common sense (Trujillo, 2021). Their location is the stock of knowledge at hand, a fractal-like matrix of idled meanings extending through consciousness and ready to come into play when activated by a corresponding transcendent or exigency. The difference between everyday understanding and everyday thinking is that the first is a more or less a passive process of interpretation whereas the second is an active one. Everyday thinking is everyday understanding that includes a calculus, judgment, decision, project, motive, or means-end relation. It comprises, as Schutz remarks, “typical solutions for typical problems available for typical actors” (1944, p. 505). Sometimes Schutz does not emphasize the distinction between everyday understanding and everyday thinking enough, which can lead to ambiguities in his phenomenology, and instead subsumes both processes under the notion, “common-sense thinking” (1953, 1954).

Typifications are postulated to be constituted associatively (analogically). Their construction is surmised to ensue from a “passive synthesis of pairing” of corresponding experiences of similar or related phenomena whose common, generic features are “intuitively” experienced as a single type (Schutz, 1955, pp. 143-144). Their meaning is tridimensional. They include the “having been,” “are,” and “will be” of the phenomena they intend (constitute), as well as, depending on the context, an imperative commonly experienced as an “ought” or “should.” Their meaning is pragmatically and socially generated. Their basis is *πράγμα*, or the thingness of things within the context of the radical dependence of human being on things to live and be (Richardson, 1967, p. 53). They enable and facilitate human living in a world of “eminently practical interests,” a wherein individuals are compelled to “dominate” and “change” to realize their purposes (Schutz, 1945, p. 534). They are patent rules for knowing, doing, and saying (Goffman, 1966, p. 194) that correspond to the pragmatic and cultural dimensions of daily living (Schutz, 1944, p. 505). They are automatically accepted (“unquestioned”) as the way things are and should be as long as they work and their validity goes unchallenged (Schutz, 1944; 1953, p. 3; 1955, p. 174). Their significance is overwhelmingly “socially derived” and “socially approved,” with only a “small fraction” sourced to “individual experience” (Schutz, 1955, p. 193) and which in one way or another is also always typically constituted. They correspond to social knowledge and are the ways of “group life” (Schutz, 1944, pp. 499-500).

Typifications hold sway within consciousness and the vernacular, which Schutz describes as “the vocabulary and syntax of everyday language” and “the typifying medium *par excellence* by which socially derived knowledge is transmitted” (1945; 1953, pp. 9-10). Their preeminence in the vernacular speaks to the radical intimacy between intentionality and language, one that Heidegger goes at lengths to elucidate both transcendental-horizontally and, even more so, being-historically in his interrogation of *Da-sein*. In the same way the phenomenon of typification connotes everyday understanding and thinking as common-sense understanding and thinking, its ascendancy in the vernacular connotes everyday language as common-sense language. Schutz describes the vernacular as “a treasure house of preconstituted types.” He discerns it as “an open hori-



zon of unexplored typical contents,” and corresponds the typifications embodied in words, as witnessed in “naming,” with the typifications constituting experiencing (1950, p. 393). Everyday language and everyday consciousness, the vernacular and *Verstehen*, as rendered by Schutz, are mutually effecting typifying processes that together constitute the world of daily life.

## The Phenomenology of Elicitation

Although usually associated with dyads, the phenomenon of elicitation is not confined to two individuals nor does it, even in its indirect formulation, comprise disconnected acts among disconnected subjects. It is a single meaning or communicative process encompassing the intentionalities of the elicitor and expert—an expert is a person who possesses knowledge or experiences of interest; Briggs calls this individual a “consultant” (1986). Elicitation unfurls, to borrow from Bateson (2000, pp. 491-493), whose cybernetic interpretation of human phenomena, including communication, corresponds generally with Schutz’s project and, moreover, begs consideration of its phenomenological merits, as a “thinking system;” incidentally, in his and Fink’s *Heracitus Seminar*, Heidegger alludes to a “deeper hidden” relation between phenomenology and cybernetics (1970, p. 16).

Direct elicitation coincides with face-to-face interaction. Indirect elicitation coincides with virtual interaction, but contains the same basic meaning (informational) structure. Thought cybernetically, both states are dynamic equilibriums, or transformations (operations, processes) that operate at the edge of instability. Each also can be illustrated as “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ,” where “ $x_1$ ” and “ $x_2$ ” are variables that represent the system’s terms (i.e., the elicitor and expert) and “ $\leftrightarrow$ ” denotes their interaction as a single flux where information (e.g., questions and answers) flows between and includes them. “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ” does not signify an objectification of the actors or their interaction, however. It represents one system, or a single transformation, state, or relation comprising distinct, but not discrete, intentionalities. The reason we can frame elicitation this way, as “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ,” and not compromise the phenomenological integrity of this project is because the illustration structurally corresponds to human reality. Everything, including human phenomena and the life-world, is a system, and “all systems are information processing systems” (Susskind, 2019), where “information,” individuated isomorphically, is another word for “meaning” and “experience.”

Thought isomorphically, which is what cybernetics does (cybernetics is lateral thinking), all systems, including elicitation, can be reduced to four basic elements (processes): redundancies, variances, parameters, and equifinalities (entelechy) (Ashby, 1957; Bateson, 2000; Bertalanffy, 1950, 1951). No phenomenological reduction can dispel these variables or their influence shaping the meaning and evolution of phenomena. They are integral to everything, and their phenomenal significance, the manifestation of their meaning in transcendence, invariably comes to light insofar as one resolutely yields thinking (*Entwerfen*) to its matter. Deconstructing “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ” into its constituent elements, then, rendering elicitation the way Bateson and other general system theorists might render it, like the use of the formalization to articulate the phenomenon, also does not oppose Schutz’s thinking. Instead, as proposed here, it increases confidence in this project’s empirical assertions and enhances their accessibility to persons unfamiliar with the phenomenological movement.

Variance within “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ,” indeed, within all systems, includes information, which Bateson defines as a “difference that makes a difference” (2000, p. 315). It also denotes noise, or ineffectual or meaningless variations (Miller, 1956). Whether variance is intended as information or noise is contingent on the referent, context, or the questions one asks. For the elicitor, variance within “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ” can mean, among other things, the knowledge sought, relevant typifications, the expert’s biographical experiences, the information unique to social or communicative contexts, meaningless data, or simply static. Redundancies within “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ” correspond with knowledge that is relatively consistent through space and time. They coincide with common-sense constructs (typifications) that are constant across social and communicative contexts and contain little or no “news” aside from the capacity to frame situations and experiencing.

The parameters of “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ” also are redundancies, but with a significant difference. They govern the elicitation process by way of a typical anticipation, expectation, or imperative. They are the common-sense rules of the elicitation game, and include the cognitive constructs that define the typical roles one assumes in the midst of typified others to fulfill their typical expectations. The self and other intended in this relation are not the “self” and “other” of the “I-Thou,” however. They are not the unique, total human persons that come to pass as their transcendent (i.e., the life-world). They are the objectified “self” and “other.” The typification and objectification of the “other” are covariant. They go hand in hand. When one typifies the “other,” one objectifies him. One individuates him as a subject removed from his transcendence, and the transformation is correlative. Insofar as one typifies and objectifies the “other,” one also typifies and objectifies the “self” (Schutz, 1953).

The equifinalities of “ $x_1 \leftrightarrow x_2$ ” are the potential end-states toward which elicitation can drift, gravitate, or vector. They are the possible culminating moments sheltered within the meaning or informational processes that conjoin the elicitor and expert’s intentionalities into a single flux. Although elicitation is ideally defined by its positive denouement—a state phenomenology discerns as *ἐντέλειᾷ* (*ἐν-τέλει-ἔχει*), or “a having arrived at its end,” where “end” (*τέλος*) is understood as completion, consummation, or “fullness” (Richardson,



1967, pp. 310-311, 317)—its equifinalities also include the prospect of failure, even a categorical debunking and rejection of the elicitor's assault. Said cybernetically, they also contain the possibility of " $x_1 \rightleftharpoons x_2$ " falling into a disequilibrium that immediately evolves into a new state that proscribes elicitation's purpose.

The phenomenon of elicitation is coupled to its social and communicative contexts regardless whether the transformation is direct, as witnessed in face-to-face encounters, or indirect, as seen in letters, messages, telephonic contact, social media, or knowledge acquisition programs. Direct elicitation commences in mutual presence. It begins when the elicitor and expert enter (transcend to) the same situation. Before this moment, the actors, if they have never met personally, are mere "contemporaries" and their mutual understanding is confined largely to typifications (Schutz, 1955, pp. 165-166). Each to the other signifies a typical wide-awake person, but hardly more and often less. Upon meeting face-to-face, these persons become "consociates." They begin to divulge information to each other by their "mere presence" (Goffman, 1966, pp. 14, 103), "partake in one another's lives" as "unique individuals" (Gurwitsch, 1966, pp. xx, xxiv; Schutz, 1955, p. 197), and grow "old together" (Schutz, 1951b, p. 97; 1953, p. 12). Their intentionalities undergo a "mutual tuning-in" and coalesce into a "We' in vivid presence" (Schutz, 1951b). Their common-sense constructs remain in play, but the parameters relax in correspondence to the depth, extent, and freedom of their interaction, the "reciprocal sharing of the other's flux of experiences" (Schutz, 1951b, p. 79), and their "mutual biographical involvement" (Schutz, 1955, p. 197). The reciprocal experiencing of consociates shows "a very low degree of anonymity" that decreases and "a high degree of fullness" that increases insofar as they meaningfully interact (Schutz, 1953, p. 19).

Indirect elicitation has a more narrow communicative and meaning bandwidth. It is symmetrically equivalent to direct elicitation, which means it can also be illustrated as  $x_1 \rightleftharpoons x_2$  but the capacity of information to move between its terms is constrained by its prodigious reliance on reference. Indirect elicitation is virtual elicitation. It occurs outside the vivid presence of the "We" and does not contain the interpretive dynamics of mutual immediacy. The transformation signifies a correlation of experiencing that leans more on, and in some instances entirely, depending on the history between the individuals (e.g., strangers), the typifications affiliated with its medium (e.g., written language, emojis), the elicitor and expert's stocks of knowledge, and their common-sense acumen (Schutz, 1951b, 1955). If the actors share a history of face-to-face interaction, it would include some measure of the sedimented experiences associated with those encounters too. The only reason that indirect elicitation can work "for nearly all good and useful purposes," as Schutz implies, is because the life-world is a common-sense world. The ubiquity and reliability of the typifications upon which indirect elicitation depends allow reciprocally anonymous persons in different spatiotemporal reference frames to "establish communication" by means (e.g., electronic, mechanical, material) other than those given to mutual presence and thereby "come to terms" with each other (1955, p. 173).

Thinking elicitation through/with Schutz enables us to reduce the phenomenon, regardless its iteration, direct or indirect, to its basis (core operation): *a machinationally evoked reciprocity of motives*. The elicitor spuriously effects a typically structured situation (" $x_1 \rightleftharpoons x_2$ ") that speciously invites or impels the expert to supplant freely his because-motives regulating the decision to reveal private knowledge with the elicitor's in-order-to motive to learn it. The process is tactful, muted, furtive. The elicitor machinationally enacts, communicates, or evokes typifications he assesses the expert will spontaneously associate with typically understood circumstances that condone, allow, or justify the provision of private knowledge. For example, in response to a typical situation shaped by the elicitor's motive, "I want you to trust me *in-order-to* induce you to share the secrets I seek to learn," the expert may reason: "*because* I trust you, I will tell you my secrets." Or, *vis-à-vis* the typical situation structured by the intent, "I want you to judge I am your friend *in-order-to* evoke your decision to share private knowledge," the expert may decide: "*because* you are my friend, I will answer your questions freely." A key distinction between the two motives, whatever way they are articulated, is that the expert's reasons are constituted automatically and the elicitor's are composed purposefully. The expert's because-motives are latent, typically formulated justifications (Schutz, 1953). They are prepredicated, common-sense calculi (e.g., judgments, motives), which Schutz affiliates with "conduct," or "subjectively meaningful experiences" that emanate "spontaneously" in everyday life (1945, p. 536). The elicitor's in-order-to motives, in contrast, are explicit objectives he machinationally labors to achieve. They are predicated, common-sense calculi (e.g., means-end relations, projects, motives), and the basis of "action," or "conduct that is devised in advance" or "based on a preconceived project" regardless whether it is "overt or covert" (Schutz, 1945, pp. 534-536).

Efforts to evoke a reciprocity of motives proscribe coercion, although they could imply negative or punitive consequences, as witnessed in negotiations (e.g., making a poor deal for being too forthcoming) and police interrogations (e.g., imprisonment or increased jail time for not cooperating). The expert is inherently free to decide whether to reveal private knowledge. The choice is his to divulge secrets. This (phenomenological) thesis is elicitation's first premise and the elicitor's methodological start-point. No amount of manipulation or pressure can compel the expert to do other than what he decides to do. He cannot be removed from his inherent freedom to choose, although he can, and as everyday life generally goes, often does, forgo it. The transmutation of motives is neither produced, effected, nor generated. It is evoked, prompted, incited. The expert who submits to the elicitor's sway volunteers information. He relinquishes it willfully. Volunteering information—as implied by the cybernetic thesis, "the purpose of a thing is what it does" (Ashby, 1957; Beer,



2002)—becomes his given or latent purpose. The power of this sway (as well as its insidiousness), its ability to incite the expert to displace his motives willfully, is commensurate with its continuity with the common-sense questioning-answering between consociates that is usual to daily life. It is consistent with the everyday formulation whereby, as described by Schutz:

In projecting my question I anticipate that the other will understand my action (for instance my uttering an interrogative sentence) as a question and that this understanding will induce him to act in such a way that I may understand his behavior as an adequate response. (I: 'Where is the ink?') The other points at a table.) The in-order-to motive of my action is to obtain adequate information which, in this particular situation, presupposes that the understanding of my in-order-to motive will become the other's because-motive to perform an action in-order-to furnish me this information—provided he is able and willing to do so, which I assume he is. I anticipate that he understands English, that he knows where the ink is, that he will tell me if he knows, etc. In more general terms I anticipate that he will be guided by the same types of motives by which in the past, according to my stock of knowledge at hand, I myself and may others were guided under typically similar circumstances (1953, pp. 17-18).

Schutz calls the “idealization” of this motive-supplanting process, whose reading guides this analysis, “*the reciprocity of motives*.” He goes on to explain that all human interaction, even the “simplest” kinds, “presupposes a series of common-sense constructs based on the idealization that one’s in-order-to motives will become because-motives of his partner and vice-versa.” Schutz corresponds the idealization with the “reciprocity of perspectives” he contends is common to the world of daily life, “since it implies that the motives imputed to the other are typically the same as my own or that of others in typically similar circumstances” (1953, pp. 17-18). One of several factors distinguishing the reciprocity of motives of elicitation from its everyday iteration is that to some degree the elicitor simultaneously stands outside and inside the natural attitude. To an extent he detaches himself from the common-sense constructs he has objectified and exploits to achieve his aims, but continues to take their meaning for granted. He intends them as objects and wields them machinationally, but still presupposes their validity. Indeed, he spontaneously counts on it.

## Elicitation and the Phenomenon of Common Sense

Among all the variables elicitation’s reciprocity of motives is correlated to, including the expert’s susceptibilities, and setting aside the expert’s inherent freedom to decide and choose, perhaps the most commanding is *the heeding of common-sense knowledge*. The probability of evoking the transformation, regardless whether the contact is direct or indirect, is commensurate with the elicitor’s mindfulness of the typifications constituting the expert’s everyday understanding and thinking. This correspondence prescribes the elicitor care for the socially produced and sanctioned types embedded in the expert’s situation. It mandates he coincide his conduct and actions with the expert’s everyday understanding and thinking and with each other. It endorses a comportment attuned to the typifications expressed in everyday language, which, as Schutz thoughtfully describes it, “pertains as communication *κατ’ ἐξοχήν* to the intersubjective world of working and, therefore, obstinately resists serving as a vehicle for meanings which transcend its own presuppositions” (1945, p. 555). It compels the expert to mind the meanings he “*gives*” and “*gives off*” to ensure they (1) conform to typical standards of appropriateness, correctness, and interpretability and (2) agree with each other—Goffman, whose thinking is aligned with Schutz’s, defines the meanings one *gives off* or unintentionally emits as the “ungovernable aspects” of social action that observers commonly interpret as a “check upon the validity of what is [intentionally] conveyed” (1959, pp. 2, 7, 9). The relation commands a disposition with the right common-sense style, the proper common-sense form, and a commitment to meeting and anticipating the expert’s common-sense understanding and thinking fluently.

The correlation of elicitation’s reciprocity of motives to the heeding of common-sense knowledge is not a prescription for a doctrinaire compliance with common sense, however. The elicitor harbors a purpose that is inconsistent with typical notions of appropriateness as well as those of “correct, good, and natural” that Gurwitsch correctly asserts are common to the world of daily life (1966, p. xvii). Not only would a strict adherence to common sense disallow the elicitor’s project, it contains minimal to no power to propel “ $x_1 \rightsquigarrow x_2$ ” toward a positive outcome. It would yield hardly anything new and suppress opportunities to induce the expert to share secrets. Common sense is regular and reliable, it works fluidly and automatically, but a *de rigueur* adherence to it leaves little room for the communicative play or manipulation of types elicitation requires to fulfill itself. Briggs makes a similar observation within the context of his analysis of discourse when he notes that “the key to the meaning of individual utterances” usually does not lie in common-sense answers to common-sense questions, but, instead, “in their *departure* from the communicative norms of the conversation as a whole” (1986, p. 106). A rigid compliance with common sense would confine communication with the expert to one cliché chasing another or perhaps preclude contact with him altogether (i.e., “nothing ventured, nothing gained”). The disparity between the elicitor’s insidious intentions and the expert’s typical



expectations instead requires the elicitor work intelligently within the scope of the typically appropriate and leverage common-sense meanings to extend the horizons of the acceptable. It requires him to operate judiciously along the boundaries of the common-sense world and mindfully transmute the motives regulating the expert's everyday thinking to support his aims.

The thesis correlating elicitation's basis or core operation to the heeding of common-sense knowledge is consistent with Schutz's assertion that "the more standardized the prevailing action pattern is, the more anonymous it is, the greater is the subjective chance of conformity and, therewith, of the success of intersubjective behavior" (1953, p. 26). Typifications, those activated within intentionality, idling within the stock of knowledge, and embedded in social situation and language, are the principal parameters governing the inception, evolution, and culmination of " $x_1 \leftrightarrow x_2$ ." They are the baseline rules of the elicitation game. When the elicitor fails to mind the ones pertinent to his project, the expert, and the world of daily life, including those contained in language, he risks revealing his intent, provoking the expert to assess the contact for deception, and exciting the constraints within " $x_1 \leftrightarrow x_2$ " that safeguard secrets. To borrow again from Schutz, he hazards effecting a "radical modification" of the expert's "*attention à la vie*," or "relatively natural conception of the world," including its "of-course' assumptions," and inciting him to suppress any susceptibilities he may have to speak freely and openly (1944, pp. 501-502; 1945, pp. 537, 554). This "shock," as Schutz also calls it (1955, pp. 189-190), threatens to "disprove" the "validity" of the elicitor's conduct and actions as well as proscribe opportunities to engender a reciprocity of motives. Variances among the elicitor's conduct, actions, and the common-sense world are information (news) capable of generating disturbances within " $x_1 \leftrightarrow x_2$ " that could defeat the elicitor's purpose. They contain the potential to induce the expert to retreat into a defensive posture that quashes any impulses he may harbor to communicate cooperatively. The importance of heeding typifications increases insofar as the expert is a "stranger," particular one from a different "social world" (Schutz, 1944), and the elicitor is initially compelled to rely almost entirely on the most general common-sense constructs to advance his project.

Elicitation (positively) culminates when the expert freely relinquishes the knowledge sought and is left with the willingness or motivation to continue sharing other remote experiences of possible interest. It arrives at its optimal, albeit, always provisional, moment when communication between the elicitor and expert is based on a reciprocity of motives that contains, invites, or welcomes the prospect of its recapitulation. The possibility of repeating " $x_1 \leftrightarrow x_2$ " is included in elicitation's denouement. It belongs to its ideal equifinality, an outcome that can take three general forms: (1) the expert does not become aware he is sharing the information sought or does not perceive the knowledge he is sharing is private or relevant; (2) the expert becomes aware he is sharing private or relevant knowledge, and is disinterested in or comfortable with the process and, hence, does not regret it, or; (3) the expert becomes aware he is sharing information sought and is pleased, maybe even proud, to share it. The three moments are not mutually exclusive. They also do not unconditionally define elicitation's consummation. They are ideal types, and the culmination of " $x_1 \leftrightarrow x_2$ " can approximate any combination of the three in manifold ways. The failure to arrive at an end (*τέλος*) that does not correspond to any of the three types risks confining the encounter to a "one-off." It chances provoking the expert to regret or reject the contact and perhaps even avoid situations where it could be repeated.

## The Way of Elicitation

Elicitation is more than a compilation of techniques. It is an art, a trade, a craft. It is a social action common to human living and the world of daily life. It commences with a presentation of the self that endeavors to fulfill common-sense expectations of appropriateness and future. It strives to maintain an interactional "tonus" that agrees with its sociocultural context (Goffman, 1959, pp. 7-9; 1966, pp. 25, 30, 35). It is contingent on heeding the typifications in everyday understanding, thinking, and language. Its culmination is correlated to the elicitor's fluency exploiting the common-sense meanings that constitute the world of working and daily life. The elicitor ensconces his project, a difference that makes a difference, within the manifold typifications contained within and intimated by " $x_1 \leftrightarrow x_2$ " insofar as he heeds common-sense knowledge. He camouflages his purpose within socially accepted notions of sensibility and appropriateness. He veils it within the "habituality, automatism, and half-consciousness" characteristic of "the cultural pattern of group life" (Schutz, 1944, p. 505).

Now, all of this talk about typifications, common-sense constructs, stock of knowledge, actors, motives, exploitation, machination, and so on and so forth is not an endorsement to objectify the expert. There are few better ways to alienate individuals than to objectify them. Persons generally, including experts, often intuitively or explicitly know when they are intended as things and usually disdain it, even when it occurs spontaneously in common-sense interaction. Moreover, they tend to avoid or spurn individuals who treat them as objects or instrumentalize them to achieve an end, such as to learn private knowledge. The expert is more than a repository of public and private experiences, and he is not an object. He is an event, a happening, a wholly "other," a world who comes to pass (intentionality thought in the broadest sense, i.e., the life-world, *Da-sein*), notwithstanding the profound finitude of human being (i.e., its limited power to comprehend, its radical dependence on things to be, and the phenomenon of death) (Richardson, 1967, p. 38) as well as the in-



herent tendency of persons to objectify each other (and themselves) (Berger & Pullberg, 1965). This point cannot be emphasized enough within the context of Schutz's thinking. The expert is his own transcendence and sedimentation of inimitable experiences. He is a temporally unfurling "who" whose ownmost is his existence (ἔκ-στασις, ἐξίστημι), and which hermeneutic-phenomenology renders as the "t/here" (*Da*) of "to be" (*Sein*), or t/here-being (*Da-sein*). The expert's transcendence is the meaning landscape the elicitor must negotiate to achieve his goal. Effectively navigating it compels him to treat the expert as he essentially is (transcendence, or, more precisely, transcending) and commonly experiences himself in daily life: "the center of the social world" which he lays out moment by moment "around himself in layers of various degrees of intimacy and anonymity" (Schutz, 1953, p. 29). Elicitation removes itself from its purpose, the thing that it does, discreetly learn hidden meaning, insofar as it ignores the ownmost of the expert. It reduces its prospects of coming to its fruition when it neglects to meet the expert as a total human person, as transcendence.

Elicitation is a humanizing process. Its way extends beyond discreetness or heeding common sense. It corresponds to a disposition that evokes trust, transparency, benevolence, and affinity. It is commensurate with an attitude of solicitude, openness, responsiveness, respect, appropriateness, mindfulness, and an economy of conduct and action. It cares for language. It listens and attends to the given and chosen aspects of the expert's biographical and social situation. It minds his past (his understanding of his history), present (his absorption in things), and future (the meanings he projects and wills). It prescribes assessing, but not judging, the expert's experiences and experiencing. The basic meaning of assessment is interpretive and contingent on affirmation. Although judging includes some measure of assessment, its basic meaning is axiological and negational. It implies categorization and refutation. It is an objectifying and dehumanizing process. It negates the other as his own "to be," as his own transcendence, and implies such messages as, "I have objectified you," "I have categorized you," "I have stripped you of your essential meaning as a human person."

The way of elicitation, as these remarks suggest, is conscientiousness as such, or as the phenomenon is rendered phenomenologically. It is authentic solicitude. It is a disposition that is attuned to, and, hence, guided by, the ownmost of the individual, namely, intentionality (transcendence), which includes the intrinsic power of the human person to be aware, free, and responsible, primitive human attributes that together mean "authentic" (αὐθεντικός). It is a comportment whose capital features include attentiveness, awareness, listening, care, adaptability, reserve, and responsiveness. It is commensurate with sensibility, sober optimism, measured affirmation, respect, gravitas, and heedfulness, including, especially, the heeding common-sense knowledge. Listening and attending to typifications, caring for them, including the ones contained in everyday language, correspond with the basic features of conscientiousness. It does not, however, include fawning or submissiveness. This needs to be clear. All manners of sycophancy are commonly associated with deceit and risk poisoning  $x_1 \leftrightarrow x_2$ .

Conscientiousness wraps elicitation's basic elements into a fluid, unalarming, and benevolent whole and increases the transformation's prospects of coming to its denouement. It induces the elicitor to decline everyday tendencies of self-orientation that threaten to depress elicitation's cooperative dimensions. It disposes the elicitor to meet the expert as a "Thou," thus increasing his ability to *see* and *attend* to the typical and biographical meanings that constitute the expert's life. It reduces the chances of awakening prepredicated safeguards against deceit and machination. It enhances elicitation's cooperative dimensions and helps forestall  $x_1 \leftrightarrow x_2$  from drifting or falling into a disequilibrium. The basic characteristics of elicitation's way suggest the phenomenon's denouement is contingent on the conscientiousness of the elicitor's conduct, actions, and language. They distinguish effective elicitation as conscientious elicitation.

Conscientious elicitation is consistent with the approach Luftwaffe interrogator, Hanns Joachim Scharff, adopted toward prisoners of war (mostly American and British fighter pilots) during World War II. His method, which centered on perspective-taking, a practice that coincides with features of conscientiousness, included a friendly, relaxed, and conversational demeanor, knowledge and appreciation of the expert's customs, and a disinclination to press the expert for information (Hartwig, Meissner, & Semel, 2014, p. 213; Oleszkiewicz, Granhag, & Montecinos, 2014, pp. 1-2). Perspective-taking, which is also "predictive of success in negotiations" (Oleszkiewicz et al., 2014, p. 1), is commensurate with an attitude of openness, respect, and care toward the "other." It, like conscientiousness, creates opportunities to develop "a deep understanding of one's opponent" (Galinsky, Maddux, Gilin, & White, 2008, p. 378), and, also like conscientiousness, is distinct from "empathy," which tends to generate heuristic biases, divert attention from common-sense constructs, and vitiate the management and manipulation of types. Elicitors are hunters, not empathizers. While empathizers tend to "violate norms of equity and equality," "provide preferential treatments," and cooperate "in prisoner's dilemma games," perspective-takers tend to "step outside the constraints of their own immediate frames of reference and reduce egocentric perceptions of fairness" (Galinsky et al., 2008, p. 379). Perspective-taking minds the inherent power of individuals to be aware, free, and responsible. Empathy does not, but, much rather, displaces the possibility of heeding the expert's authenticity with the affection for the hubris and pleasure that commonly accompany altruism (Batson, Fultz, & Schoenrade, 1987, p. 22).

The ownmost of the human person, intentionality, inclusive of its inherent potentiality for authenticity (authenticity is a potentiality), obliges the elicitor to encounter the expert conscientiously (i.e., with care, attentiveness, responsiveness, maturity, respect, reserve, and appropriateness) and meet him as his own





transcendence and “to be.” Engaging the expert as the total individual he is increases the chances of evoking his trust and drawing him near. It also lowers the chances of impelling him to suspect the elicitor’s intent and assuages impulses he may harbor to defend against predatory social actions. It generates conditions and, perhaps more importantly, allows conditions to ensue that can relax the typifications restraining the communication of remote experiences. It opens the way for the expert to divulge private knowledge freely by mitigating typical or biographical resistances to communicate openly. It cedes him the long line.

The exhibition of effective elicitation as conscientious elicitation implies the phenomenon contains an intrinsic tension, however. Elicitation is surreptitious. It is a dissembling activity. It includes elements common to deception. It contains a hidden goal that it strives to achieve machinationally. It is self-orienting and self-achieving. It objectifies the human person. Conscientiousness operates inversely. It labors to avoid furtive and machinational impulses. It rejects subterfuge and eschews deception. It declines self-absorption and strives to be mindful of life and the inherent togetherness of persons. It is a humanizing process. The opposition between elicitation’s dissimulating elements and conscientiousness threatens to effect incongruities among the elicitor’s conduct, actions, language, and the common-sense world. It risks generating contradictions between the messages he gives and gives off. It suggests that failing to take steps beyond (but remain consistent with) conscientiousness and heeding common-sense knowledge to mitigate the dissonance risks freeing asymmetrical meanings to manifest and propagate within  $x_1 \leftrightarrow x_2$  that could be explicitly or intuitively noticed by the expert and invoke a reluctance to share.

The conscientious elicitor can temper his project’s internal tension by relegating its purpose and the ambitions associated with it to the margins of intentionality. He can reduce, limit, or contain the dissonance between what he aims to do and the way it recommends it be done by cognitively distancing himself from his objective and demoting its meaning within transcendence, by loosely bracketing (though not suspending) its significance within consciousness and becoming a more or less disinterested observer. Withdrawing elicitation’s goal from the fore of consciousness attenuates its ability to effect disturbances within  $x_1 \leftrightarrow x_2$  that could hinder or derail the process. It allays, but does not nullify, the discord the inversion can generate between the meanings the elicitor gives and gives off. It moderates the contradiction’s potential to reveal itself through inconsistencies it could effect in the course of attempting to evoke a reciprocity of motives.

The prescription to relegate elicitation’s purpose to the background of consciousness does not recommend the elicitor forget his aim and, for example, focus exclusively on developing rapport. It also does not suggest he forgo preparation and instead rely solely on improvisation (i.e., “winging it”). It is consistent with the recommendation the elicitor heed the expert’s common-sense constructs and treat him conscientiously. It proposes the elicitor disaffect himself from his goal, let his preparedness and the comportment summoned by his task commandeer his conduct and actions, and tactfully steer  $x_1 \leftrightarrow x_2$  toward opportunities to induce a reciprocity of motives. It includes the recommendation to rebuff impulses to imbue his project with any extraordinary significance and resist inclinations to monitor self-progress. It conforms to the effort to produce a situation that invites the expert to surrender knowledge freely.

## Concluding Remarks

Exhibiting elicitation by way of Schutz’s phenomenology reveals the meaning landscape the elicitor must negotiate to accomplish his aim. It discloses the phenomenon’s basis, a machinationally evoked reciprocity of motives, and the comportment the best chances of bringing the project to its denouement are correlated to. The accompanying cybernetic analysis amplifies the phenomenology, increases confidence in its assertions, and enhances its accessibility. The expert’s world is the world of the “wide-awake” person living in the natural attitude. It is the common-sense world. It comprises typifications that define what phenomena have been, are, and will or should be. These constructs constitute the meanings whereby conduct and action are experienced and understood. They are contained within the stock of knowledge and language. They define the sociocultural milieu. They compose the calculi embodied in everyday thinking. Elicitation techniques (e.g., assumed knowledge, criticism, false assertions, feigned ignorance, hour glass) that disregard the typical content of everyday experiencing and language, that are inconsistent with common-sense knowledge, risk generating incompatibilities within  $x_1 \leftrightarrow x_2$  that could disrupt the operation. So do efforts to leverage whatever susceptibilities (e.g., tendencies to be helpful, correct others, answer truthfully, or undervalue the information sought) individuals may have to share information. Both courses will decrease the chances of engendering the reciprocity of motives elicitation requires to arrive at its desired equifinality. Their departure from common-sense knowledge, from the “unquestioned and undetermined frame of constructs of typicalities,” including “personality” and “courses of action” types, that constitute the world of the natural attitude (Schutz, 1953, p. 24), threatens to disclose the elicitor’s intent and provoke the expert to assess the contact for deception. Elicitation strategies and ploys, like all social actions, appear neither “sensible” nor “reasonable” when they depart from the “socially approved set of rules and recipes for coming to terms with typical problems by applying typical means for achieving typical ends” (Schutz, 1953, p. 21).

Thinking elicitation through/with Schutz’s constitutive phenomenology of the natural attitude distinguishes the phenomenon as a humanizing process. It underscores the ownmost of the expert as his own



transcendence, as a common-sense world who is inherently free to decide whether to tell his secrets. It yields the thesis equating effective elicitation with conscientious elicitation. It propositionally concludes that elicitation flourishes within a disposition grounded in openness, resolve, solicitude, balance, maturity, listening, and mindfulness. It suggests the elicitor enhances his ability to accomplish his purpose when he encounters the expert as a total human person within the context of his intrinsic authenticity. The phenomenology of elicitation discloses—says the elicitor increases the chances of his project coming to its culmination when he meets the expert conscientiously.

Conscientious elicitation, this report contends, mitigates opportunities for disturbances to surface within  $x_1 \leftrightarrow x_2$  that could nudge the system into disequilibrium. It veils the elicitor's intent and reduces the chances of prompting the expert to scrutinize the contact for machination and subterfuge. It fosters possibilities of developing the expert's trust and transforming the typifications that regulate his decisions to share private knowledge. The extent to which the elicitor can cognitively distance himself from his project, that is, relegate his aim to the margins of intentionality and divest it of emotive significance, the analysis also contends, further enhances the prospects of a successful outcome. By idling his purpose and letting his conscientious acts steer his interaction with the expert, by engendering a situational tonus balanced between achieving his objective and freeing the expert to divulge information freely, the elicitor attenuates the dissonance intrinsic to conscientious elicitation and increases the chances of evoking the reciprocity of motives requisite to his aim.

## References

- Ashby, W. R. (1957). *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall Ltd.
- Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Batson, C. D., Fultz, J., & Schoenrade, P. A. (1987). Distress and empathy: Two qualitatively distinct emotions with different motivational consequences. *Journal of Personality*, 55(1), 19-39. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1987.tb00426.x>
- Beer, S. (2002). What is cybernetics? *Kybernetes*, 31(2), 209-219. Retrieved from <http://www.emeraldinsight.com/0368-492X.htm>
- Berger, P. L., & Pullberg, S. (1965). Reification and the sociological critique of consciousness. *History and Theory*, 4(2), 196-211. doi:<https://doi.org/10.2307/2504151>
- Bertalanffy, L. v. (1950). An outline of general system theory. *The British Journal of the Philosophy of Science*, 1(2), 134-165. doi:<https://doi.org/10.1093/bjps/I.2.134>
- Bertalanffy, L. v. (1951). General system theory: A new approach to unity of science (symposium): 1. Problems of general system theory. *Human Biology*, 23(4), 302-312. doi:<https://doi.org/10.2307/4144808>
- Briggs, C. L. (1986). *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clemens, F., Granhag, P. A., & Strömwall, L. A. (2011). Eliciting cues to false intent: A new application of strategic interviewing. *Law and Human Behavior*, 35(6), 512-522. doi:<https://doi.org/10.1007/s10979-010-9258-9>
- Coulter, R. A., Zaltman, G., & Coulter, K. S. (2001). Interpreting consumer perceptions of advertising: An application of the Zaltman Metaphor Elicitation Technique. *Journal of Advertising*, 30(4), 1-21. doi:<https://doi.org/10.1080/00913367.2001.10673648>
- Galinsky, A. D., Maddux, W. W., Gilin, D., & White, J. B. (2008). Why it pays to get inside the head of your opponent: The differential effects of perspective taking and empathy in strategic interactions. *Psychological Science*, 19(4), 378-384. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02096.x>
- Gavrilova, T., & Andreeva, T. (2012). Knowledge elicitation techniques in a knowledge management context. *Journal of Knowledge Management*, 18(4), 523-537. doi:<https://doi.org/10.1108/13673271211246112>
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of the Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Goffman, E. (1966). *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: The Free Press.



- Goguen, J. A., & Linde, C. (1993). *Techniques for requirements elicitation*. Paper presented at the Proceedings of the IEEE International Symposium on Requirements Engineering, San Diego.
- Gurwitsch, A. (1966). Introduction. In I. Schutz (Ed.), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* (pp. xi-xxx). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Harrison, G. W., Harstad, R. M., & Rutstrom, E. E. (2004). Experimental methods and elicitation of values. *Experimental economics*, 7, 123-140. doi:<https://doi.org/10.1023/B:EXEC.0000026975.48587.f0>
- Hartwig, M., Meissner, C. A., & Semel, M. D. (2014). Human intelligence: interviewing and interrogation: Assessing the challenges of developing an ethical, evidence-based approach. In B. Ray (Ed.), *Investigating Interviewing* (pp. 209-228). New York: Springer.
- Heidegger, M., & Fink, E. (1970). *Heraclitus Seminar 1966/1967* (C. H. Seibert, Trans.). University: University of Alabama Press.
- Knijnenburg, B. P., Willemsen, M. C., Gantner, Z., Soncu, H., & Newell, C. (2012). Explaining the user experience of recommender systems. *User Modeling and User-Adapted Interaction*, 22, 441-504. doi:<https://doi.org/10.1007/s11257-011-9118-4>
- May, L., Granhag, P. A., & Oleszkiewicz, S. (2014). Elicitation using the Scharff-technique: Closing on the confirmation/disconfirmation-tactic. *Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling*, 11(2), 136-150. doi:<https://doi.org/10.1002/jip.1412>
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *The Psychological Review*, 63(2), 81-97. doi:<https://doi.org/10.1037/h0043158>
- Oleszkiewicz, S., Granhag, P. A., & Montecinos, S. C. (2014). The Scharff-technique: Eliciting intelligence from human sources. *Law and Human Behavior*, 38(5), 478-489. doi:<https://doi.org/10.1037/lhb0000085>
- Pidgeon, N. F., & Turner, B. A. (1991). The use of Grounded Theory for conceptual analysis in knowledge elicitation. *International Journal of Man-Machine Studies*, 35, 151-173. doi:[https://doi.org/10.1016/S0020-7373\(05\)80146-4](https://doi.org/10.1016/S0020-7373(05)80146-4)
- Richardson, W. J. (1967). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1943). The problem of rationality in the social world. *Economica*, 10(38), 130-149. doi:<https://doi.org/10.2307/2549460>
- Schutz, A. (1944). The stranger: An essay in social psychology. *American Journal of Sociology*, 49(6), 499-507. doi:<https://doi.org/10.1086/219472>
- Schutz, A. (1945). On multiple realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5(4), 533-576. doi:<https://doi.org/10.2307/2102818>
- Schutz, A. (1950). Language, language disturbances, and the texture of consciousness. *Social Research*, 17(3), 365-394.
- Schutz, A. (1951a). Choosing among projects of action. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12(2), 161-184.
- Schutz, A. (1951b). Making music together: A study in social relationship. *Social Research*, 18(1), 76-97.
- Schutz, A. (1953). Common-sense and scientific interpretation of human action. *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(1), 1-38.
- Schutz, A. (1954). Concept and theory formation in the social sciences. *The Journal of Philosophy*, 51(9), 257-273. doi:<https://doi.org/10.2307/2021812>
- Schutz, A. (1955). Symbol, reality and society. In L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, & R. M. MacIver (Eds.), *Symbols and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion* (pp. 135-203). New York: Harper and Brothers.
- Schutz, A. (1962). Phenomenology and the social sciences. In M. Natanson (Ed.), *Alfred Schutz Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (pp. 118-139). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World* (G. Walsh & F. Lehnert, Trans.). Evanston: Northwest



University Press.

- Sharma, S., & Pandey, S. (2013). Revisiting requirements elicitation techniques. *International Journal of Computer Applications*, 75(12), 35-39. doi:<https://doi.org/10.5120/13166-0889>
- Supphellen, M. (2000). Understanding core brand equity: Guidelines for in-depth elicitation brand associations. *International Journal of Market Research*, 42(3), 319-338.
- (2019). *Leonard Susskind: Quantum Mechanics, String Theory and Black Holes | Lex Fridman Podcast #41* [Retrieved from <https://youtu.be/s78hvV3QLUE>
- Sutcliffe, A., & Sawyer, P. (2013). *Requirements elicitation: Toward the unknown unknowns*. Paper presented at the IEEE International Requirements Engineering Conference (RE), Rio de Janeiro.
- Trujillo, J. (2021). The phenomenon of common sense and the thinking of Alfred Schutz. *Filosofija. Sociologija*, 32(3), 268-276. doi: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v32i3.4499>
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (E. Fischhoff, H. Gerth, A. M. Henderson, F. Kolegar, C. W. Mills, T. Parsons, M. Rheinstein, G. Roth, E. Shils, & C. Wittich, Trans. G. Roth & C. Wittich Eds. Vol. 1). Berkeley: University of California.
- Zaner, R. M. (1961). Theory of intersubjectivity: Alfred Schutz. *Social Research*, 28(1), 71-93.



# O MENINO QUE PASSEAVA: UMA PROPOSTA TERAPÊUTICA SOB O OLHAR FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

The Boy Walking: A Therapeutic Proposal Under the Phenomenological-  
Existential Perspective

MARCOS VINÍCIUS LOURENÇO NUNES \*

El Niño Que Camina: Una Propuesta Terapéutica Bajo La Perspectiva  
Fenomenológico-Existencial

**Resumo:** O artigo visa realizar uma análise fenomenológica-existencial a respeito de uma proposta terapêutica realizada entre 2019-2020 em um CAPS Infantojuvenil, cujo foco foi a realização de caminhadas, sugerida pelo próprio paciente, ao longo dos arredores de seu bairro. A partir daqui, vislumbra-se discutir a aliança possível entre a prática em Saúde Mental e a clínica fenomenológica-existencial – tendo como base autores como Merleau-Ponty, Heidegger, Augras e Feijoo – enquanto uma potente vertente a ser utilizada dentro deste campo de atuação. Busca-se ainda utilizar algumas obras do quadrinista Jiro Taniguchi para auxiliar nas discussões relacionadas às experiências vivenciadas pelo paciente durante as caminhadas, sendo tais quadros uma ilustração fecunda sobre os possíveis benefícios que o hábito de passear pode acarretar, culminando nas reflexões sobre a sensação de leveza vital que esta prática nos proporciona e sobre as transformações que podem incidir sobre o sujeito em meio às percepções deste horizonte existencial.

**Palavras-chave:** Psicologia; Fenomenologia; Saúde Mental; Saúde Pública.

**Abstract:** The article has the objective of carrying out an existential-phenomenological analysis of a therapeutic proposal carried out between 2019-2020 in a Child and Youth CAPS, whose focus it was the performance of hikes, suggested by the patient, by the outskirts of sub bairro. From here, it is possible to discuss the possible alliance between the practice in Mental Health and the existential-phenomenological clinic - based on authors such as Merleau-Ponty, Heidegger, Augras and Feijoo - as a powerful strand to be used within this field of performance. We also seek to use some works by the comic artist Jiro Taniguchi to help in discussions related to the experiences lived by the patient during the walks, being comic words a fruitful illustration of possible benefits that could bring about the habit of walking, culminating with reflections about the feeling of vital lightness that this practice offers us and about the transformations that can affect the subject through the perceptions of this existential horizon.

**Keywords:** Psychology; Phenomenology; Mental Health; Public Health.

**Resumen:** El artículo tiene como objetivo realizar un análisis existencial-fenomenológico de una propuesta terapéutica realizada entre 2019-2020 en un CAPS Infanto Juvenil, cuyo enfoque sería caminar, sugerido por el paciente, por las afueras de su barrio. A partir de aquí, es posible discutir la posible alianza entre la práctica en Salud Mental y la clínica existencial-fenomenológica - basada en autores como Merleau-Ponty, Heidegger, Augras y Feijoo - como un aspecto poderoso para ser utilizado dentro de este campo del desempeño. También se busca utilizar algunas obras del dibujante de cómics Jiro Taniguchi para ayudar en las discusiones relacionadas con las vivencias vividas por el paciente durante las caminatas, siendo dichos cómics una fructífera ilustración de los posibles beneficios que puede traer el hábito de caminar, culminando con reflexiones sobre el sentimiento de ligereza vital que nos brinda esta práctica y sobre las transformaciones que pueden afectar al sujeto en medio de las percepciones de este horizonte existencial.

**Palabras-clave:** Psicología; Fenomenología; Salud Mental; Salud Pública

\* Psicólogo da Prefeitura Municipal de Campinas, São Paulo. Orcid: 0000-0002-3959-0779. Email: mvl\_n\_01@hotmail.com



## Introdução

Jiro Taniguchi foi um dos *mangakás*<sup>1</sup> mais respeitados e influentes do mundo. O elemento central de suas narrativas consistia na observação apurada de elementos ditos cotidianamente banais da existência (chuva, árvores, o jogo das luzes numa noite qualquer, a maciez de uma grama...), revelando neles uma beleza e amplitude sentimental que trazem à tona as nuances relativas à nossa experiência vital.

Em 1990, Taniguchi lançou “O Homem Que Passeia” e sua história possui uma premissa simples: um homem de meia-idade que realiza uma série de passeios pelos subúrbios de sua cidade e, ao longo de um caminhar aguçado frente às pequenas coisas da vida, acaba brincando com seus próprios sentidos: ele cheira, toca, escuta, contempla; nos ensina a dar mais atenção aos pequenos detalhes que muitas vezes passam despercebidos:

Se quero contar histórias a partir de coisas insignificantes da vida cotidiana, é porque dou importância à expressão das oscilações, às incertezas que as pessoas vivem no cotidiano, a seus sentimentos profundos em suas relações com os outros [...] o que me interessa [...] é encontrar uma maneira de representar esses sentimentos da maneira mais natural possível (Taniguchi, 1990/2019, p.236).

Merleau-Ponty (1942/2006) nos ajuda a pensar a respeito desta questão trazida por Taniguchi sobre a experiência natural dos sentimentos na relação com os outros ao realizar desconstruções a respeito do conceito de natureza. Para o filósofo, as doutrinas contemporâneas<sup>2</sup> entendem a natureza como uma unidade constituída diante da consciência, numa multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros ligados por leis que indicariam relações causais; entretanto, Merleau-Ponty (1948/2004) compreende a natureza através da ideia de mundo percebido, ou seja, aquele que é revelado pelos sentidos e pela experiência de vida, bastando-nos o abrir dos olhos para acessá-lo, culminando no ponto de que “a ‘coisa’ natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu existem apenas por seu sentido” (Merleau-Ponty, 1945/2006, p.345).

Merleau-Ponty (1945/2006) amplia este panorama do mundo percebido ao esmiuçar o mote do sentir, quando infere que é esta a comunicação vital com o mundo, é o prisma que o torna presente como algo familiar, é a malha tecida entre o objeto percebido e o sujeito que percebe; logo, é aquilo que permite as relações singulares entre o sujeito encarnado e sua paisagem circundante, permitindo, assim, a nossa experiência de mundo.

Quando ressaltamos o caráter da natureza enquanto revelada pela experiência do sentir, não estamos trilhando os rumos de um entendimento solipsista do viver, uma vez que não estamos aqui para negar o fato da existência de um mundo fora do sujeito, mas sim queremos enfatizar que, por conta do aspecto situacional de nossa interdependência mundana, o mundo é apreendido pelo sujeito enquanto manifestação (Augras, 1978/2013). A natureza é vivenciada pela percepção, transformada em mundo e nós acabamos nos tornando testemunhas da realidade como tal para nós:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo e é no mundo que se conhece (Merleau-Ponty, 1945/2006, p.06).

Em se tratando do natural enquanto “aderência ao sensível”, Merleau-Ponty (1945/2006) observa uma noção de “estrutura” que permeia o contato com o mundo e que parte de um conhecimento do corpo entendido não como uma massa material inerte e exterior àquilo que o cerca, mas sim enquanto invólucro vivo de nossas ações: o corpo é o veículo de nossas intenções e seu “esquema corporal” sinaliza a maneira como cada sujeito se organiza para experienciar as relações estabelecidas com o mundo circundante. Neste ponto, podemos fazer uma relação entre a imbricação homem-mundo fenomenológica e a opinião de Taniguchi sobre o porquê a ação de caminhar ser a mais natural de todas:

1 Termo usado para designar os criadores de histórias em quadrinhos japonesas, mundialmente conhecidas como *mangás*;

2 As doutrinas contemporâneas criticadas por Merleau-Ponty em “A Estrutura Do Comportamento” são: Física, Biologia e Psicologia (de bases experimentais), pelo fato de que estas, na medida em que se consideram ciências naturais, interpretam a realidade através de modelos mecanicistas sustentados por relações de causas e efeitos, condicionando o entendimento do real numa cadeia de justificativas deterministas. Em “Conversas – 1948”, Merleau-Ponty retoma a crítica ao colocar que o ideário que estes ditos saberes científicos postulam possui como consequência o esquecimento do mundo sensório na análise da realidade, rebaixando-o como mera aparência ilusória que obstruía o alcance da verdadeira natureza das coisas;



Dentre as ações cotidianas dos seres humanos, a caminhada é a mais natural. [...] Para mim, o passeio deve ser uma liberdade. Nem objetivo nem limites de tempo devem obstruí-la [...] a caminhada precisa de um estado de disponibilidade. [...] Quando caminhamos devagar, podemos descobrir coisas fugidas. São, claro, coisas ínfimas, acontecimentos pequenos que nos enriquecem e, se me deixar levar por meu entusiasmo, diria até que às vezes nos deparamos com coisas que nos fazem sentir plenamente o prazer da vida. Podemos experimentar sentimentos novos com a visão das plantas ou das pedras ao longo do caminho. O passeio possibilita sensações novas, sentimentos novos. Pode até proporcionar os mesmos prazeres de uma pequena viagem (Taniguchi, 1990/2019, p.235).

Monique Augras (1978/2013) complementa esta ideia ao colocar que compreender o mundo é interpretá-lo e que entendê-lo é elaborar um conjunto de símbolos capazes de fornecer dimensão humana às experiências. Ora, se o esquema representacional que usamos é visto como forma de dominarmos o espetáculo da realidade, temos que, numa operação inversa pautada na inseparabilidade homem-mundo, a descrição do mundo será elemento chave para iniciarmos a descrição do homem, já que o indivíduo retrata a si próprio ao organizar o esplendor do mundo por determinados sistemas simbólicos, transformando o real imediato em conjunto de abstrações, capacitando nossa atuação sobre a realidade.

Nesta mesma linha de raciocínio, Feijoo (2010) coloca que “mundo” diz respeito ao caráter próprio de abertura do Ser, fazendo parte de sua indeterminação existencial enquanto estrutura; uma vez que o Ser sempre se encontra em contexto com uma espacialidade que lhe vem ao encontro, o mundo próprio acaba por se tornar um ato existencial, um modo de estar em relação com as coisas, um horizonte aberto de possibilidades; logo, o eu não se dá sem mundo.

Sendo assim, as ações que realizamos no mundo e suas significações se relacionam ao processo de constituição existencial que nós somos e dizem respeito à maneira pela qual sentimos o universo circundante; realizar o movimento de análise da relação do homem com este mundo e perceber a maneira pela qual os diferentes ambientes nos afetam se mostram importantes para a compreensão existencial do indivíduo.

Este trabalho pretende realizar um breve estudo de caso, no qual um adolescente que recebia atendimentos em Saúde Mental pelo Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) Infantojuvenil propôs para o profissional um projeto de caminhadas como sua proposta terapêutica. A partir deste ponto, o artigo buscará promover a utilização da abordagem fenomenológica-existencial<sup>3</sup> como fonte efervescente a ser utilizada na Saúde Pública, em especial, no que tange a área da Saúde Mental Infantojuvenil; concomitante a isto, pretende-se utilizar a atmosfera trazida por Taniguchi a respeito dos passeios, na qualidade de possibilidades para experimentar sentimentos e sensações novas, enquanto amálgama de união entre o olhar fenomenológico-existencial e a prática de caminhadas dentro do âmbito clínico.

## O CAPS e a Clínica Ampliada

O CAPS é o equipamento público de tratamento em Saúde Mental destinado para os transtornos mentais graves e persistentes, decorrentes ou não do uso de substâncias psicoativas (portaria GM nº3.088/2011). Tal serviço está inserido numa grande rede de cuidados intersetoriais denominada Rede de Atenção Psicossocial – RAPS, que abrange todos os possíveis agentes capazes de garantir os cuidados pertinentes inscritos neste âmbito, não só os circunscritos à área da Saúde, mas também aqueles que abarcam a promoção da vida como um todo; (como escolas, centros comunitários, cooperativas de trabalho, associações de bairro, organizações não governamentais (ONG) que promovem atividades esportivas e culturais, empresas, entre outros).

Esta proposta está alinhada com os preceitos da Reforma Psiquiátrica, que são contrários à prática dos modelos hospitalocêntricos de outrora, cujas consequências giram ao redor da exclusão social, encarceramento de vidas, desrespeito aos direitos humanos, cristalização dos rótulos pejorativos da loucura e absolutização dos saberes médicos; ou seja, temos que hoje o tratamento em Saúde Mental possui bases estruturadas na humanização do usuário, na integração destes ao ambiente sociocultural, na convivência direta com seu território de origem, na consolidação dos laços familiares e comunitários, na reinserção às práticas laborais, na luta contra a estigmatização da loucura, no exercício dos direitos civis e na promoção de saúde e cidadania.

Os CAPS são serviços de saúde abertos e comunitários para tratamento de pessoas que sofrem com transtornos mentais cuja severidade e/ou persistência justifiquem sua permanência num dispositivo de cuidado intensivo e pautado pelo vértice dos trabalhos em equipes interdisciplinares. A portaria GM nº336/2002 dividia os CAPS em cinco modalidades: CAPS I, CAPS II, CAPS III, CAPSad e CAPSij. Os quatro primeiros, para pacientes acima de 18 anos – CAPSad voltado para sujeitos com transtornos decorrentes do uso e depen-

<sup>3</sup> “A psicologia fenomenológica visa a descrever com rigor, e não deduzir ou induzir; mostrar, e não demonstrar; explicitar as estruturas em que a experiência se verifica, e não expor a lógica da estrutura; por fim, tentar transparecer na descrição da experiência suas estruturas, e não deduzir o aparente por aquilo que não se mostra. Assumir a práxis da psicologia a partir da metodologia fenomenológica implica em deixar para trás qualquer tentativa de abordar o fenômeno da existência humana do ponto de vista explicativo ou interpretativo-psicanalítico, pois se acredita que – em termos de existência – pode-se apenas compreender o seu fluir no tempo e, desta forma, tentar revelar o sentido do ser na existência. Tal desvelamento não implica investigar o psiquismo em suas propriedades e funcionamento, mas deixar que o sentido do ente se mostre por si mesmo” (Feijoo, 2010, p.33-34). Sendo assim, o olhar fenomenológico-existencial é entendido como uma abordagem que almeja, em seus arcabouços teóricos; o revelar-se dos fenômenos existenciais num contexto de naturalidade, interessado na realidade enquanto condições de possibilidades (Tatossian, 1979/2006).



dência de substâncias psicoativas – e o CAPSij voltado às crianças e adolescentes. Embora existam pontuais mudanças nesta estruturação desde a época de sua implementação – como a possibilidade de inclusão de CAPS 24h para crianças e adolescentes –, de modo geral, tal divisão é presente até os dias de hoje no estado de São Paulo, região de abrangência do trabalho em questão.

Os cuidados vislumbrados pelos CAPS são pautados dentro dos princípios da Clínica Ampliada, que envolve uma forma de cuidado que vai além dos moldes clássicos pré-estabelecidos socialmente no modelo queixa-conduta, estabelecendo uma nova relação entre os profissionais e os pacientes no que tange o processo saúde-doença, pois reconhece os limites dos conhecimentos e das tecnologias em prol da busca por novas alternativas de cuidado mais focadas às vivências das pessoas, colocando-as como participantes ativos e corresponsáveis pelo próprio tratamento, respeitando sua construção de significações a respeito de suas problemáticas.

É neste aspecto da Clínica Ampliada como um exercício à abertura ao imprevisível para a busca de possibilidades dentro do tratamento que a Fenomenologia revela sua potência dentro do trabalho público em Saúde Mental, uma vez que, tal qual nos lembra Feijoo (2017), o método fenomenológico se baseia na aproximação do fenômeno sem retirá-lo de seu campo de mostração, uma investigação que se dá na própria experiência cotidiana, um saber-fazer que se conquista no saborear demorado da própria experiência da clínica, na qual o profissional se deixa guiar pelo outro, apostando no afeto como força motriz do trabalho clínico.

Tais princípios norteadores da clínica psicológica baseada nos saberes fenomenológicos se conectam com os preceitos propostos pela prática da Clínica Ampliada, apresentando a Fenomenologia como uma abordagem pujante no que diz respeito à proposta antimanicomial, capaz de dar vazão às nuances do indivíduo em meio ao seu horizonte vivencial, sem precisar indicar concepções prévias sobre o que é o homem, uma vez que é ele, em sua relação única com o mundo, que irá despontar como si mesmo, clareando os passos de seu caminho.

Considerando que tal equipamento se constitui como um ambiente acolhedor e inserido em região próxima da moradia do paciente, considerando ainda que as ações de cuidado prestadas por este dispositivo muitas vezes ultrapassam a própria estrutura física do local e, ainda, que as táticas utilizadas pelo CAPS se situam dentro do prisma da Clínica Ampliada, a proposta terapêutica escolhida pelo paciente de caminhadas semanais ao redor de seu bairro constitui uma possibilidade de tratamento potente, que se encontra ancorada dentro dos preceitos de trabalho vislumbrados pelo CAPS.

## Vamos Caminhar Juntos?

Importante ressaltar que teremos como base desta análise o recorte transversal de um dado momento de sua travessia vital: o ano de 2019, no qual a dita proposta terapêutica das caminhadas surgiu, dentro do contexto de aparente piora do quadro psiquiátrico e das baixas adesões às propostas de tratamento anteriormente sugeridas.

Hélio<sup>4</sup> atualmente tem 19 anos e chegou ao CAPS com 13 anos de idade; seu histórico de queixas inclui: dificuldades na interação social, ansiedade na lida com o outro (tremores nos membros, “engasgar” da fala, postura cabisbaixa), dificuldades no entendimento de orientações simples, comunicação empobrecida, discurso com algumas passagens desconexas, heteroagressividade em momentos inesperados e por motivos torpes, irritabilidade, certa infantilização, histórico de autolesões (colocação de objetos nos ouvidos e nos olhos – como lápis, caneta, pequenos pedaços de madeira, pregos –, beliscava com força seu corpo por achar que haviam insetos nele) e acumulação de itens encontrados nas ruas.

Justamente no início do ano de 2019, um fato importante marca o início da piora de seu quadro mental: o afastamento da escola. Tal escolha se deu por conta da resistência do adolescente em estar no ambiente educacional e, ao longo de alguns atendimentos individuais, Hélio relatou que não gostava de ficar no meio de outras pessoas, não possuía amigos, não gostava que todos olhassem para ele e que o mundo dizia que ele era “chato e burro”. Pouco tempo depois deste marco, a equipe do CAPS começou a perceber que o mesmo começou a faltar em seu projeto terapêutico e, dada a gravidade do caso em si, decidiu-se, em reunião de equipe, pela estratégia dos atendimentos domiciliares como uma tentativa possível de reestruturação de vínculo do paciente com a instituição.

Durante a primeira visita, após algumas atividades como jogo de damas e conversa sobre um perfume que havia ganhado de aniversário, o adolescente propôs que realizássemos uma caminhada ao longo de seu bairro na semana seguinte. Assim sendo, no segundo atendimento, iniciamos tal proposta e, inicialmente, saltavam aos olhos algumas mudanças comportamentais: certa redução dos tremores de membros, diminuição da postura cabisbaixa e maior disposição para o relacionamento interpessoal. Em vários momentos do passeio, Hélio demonstrava interesse em puxar assuntos relativos ao seu final de semana e aos locais que estávamos passando naquele instante:

<sup>4</sup> Os nomes apresentados ao longo do texto foram modificados estrategicamente, na esperança de resguardar a identidade dos atores centrais desta narrativa;





Hélio: *"Eu vi filmes no Netflix"*  
Terapeuta: *"Ah é? Que tipos de filmes você gosta de ver?"*  
Hélio: *"Eu gosto de ver desenhos... eu vejo filmes de terror também, aí eu tenho pesadelos de noite"*  
Terapeuta: *"Poxa, você gosta de ver filmes de terror e fica tendo pesadelos depois"*  
Hélio: *"No domingo eu vi 'Domingão do Faustão', aí depois eu vi o Silvio Santos"*  
Terapeuta: *"O que você mais gosta de ver no programa do Silvio Santos?"*  
Hélio: *"Eu gosto de ver as 'pegadinhas' [em seguida, o adolescente descreve algumas das 'pegadinhas' que mais gostou naquele dia]... 'Tá' vendo aquela casa com placa ali na frente?"*  
Terapeuta: *"Sim, estou vendo, o que é essa casa?"*  
Hélio: *"É o lugar onde eu corto o cabelo"*  
Terapeuta: *"Ah, que legal! Qual o nome dele?"*  
Hélio: *"O nome dele é 'Keko', ele tem uns dez anos, eu acho..."*

Hélio apresentava maior vontade em iniciar conversas ao longo do trajeto e estava mais disponível para dialogar sobre outros assuntos propostos; aos poucos, ficava cada vez mais tranquilo quanto mais possibilidades de vivenciar liberdade em suas ações eram proporcionadas a ele, e nisto também incluía o nosso bate-papo, ou seja, nos momentos em que ele aparecia como articulador principal dos assuntos, suas demandas psiquiátricas tendiam a consideráveis melhoras. No atendimento em sequência, Hélio nos levou a uma escola infantil de referência no seu bairro:

Hélio: *"Aqui é a creche que a minha prima estuda"*  
Terapeuta: *"E qual o nome dessa creche Hélio?"*  
Hélio: [paciente não sabia o nome da escola e tentou ler a placa de identificação, mas o entendimento de sua fala se mostrou ininteligível]  
Terapeuta: *"Ah, que legal Hélio! Quantos anos sua prima tem?"*  
Hélio: *"Ah, uns dezesseis anos eu acho..."*

Hélio conquistava cada vez mais intimidade com o terapeuta, chegando ao ponto de, sem o profissional saber, levá-lo para conhecer as casas de suas tias e de sua avó; em todas estas situações, os parentes que acabaram conversando com o profissional nestas visitas surpresas disseram que o adolescente, durante as reuniões de família aos finais de semana, apresentava melhora significativa do quadro patológico inicial, conversando mais com as pessoas e falando "frases mais completas". Numa das caminhadas, Hélio veio contente mostrar uma novidade ao seu terapeuta:

Terapeuta: *"Olha aí hein Hélio, já está pronto para nossas caminhadas! Desde que horas você já está acordado?"*  
Hélio: *"Ah, desde às 15:30"*  
Terapeuta: *"Caramba, que cedo!"*  
Hélio: *"Olha o meu chinelo novo que eu comprei no centro!"*  
Terapeuta: *"Legal Hélio! Ele é bonito! Quando que você comprou ele?"*  
Hélio: *"Ah, eu fui hoje<sup>5</sup>... Olha só isso aqui, eu fiz tatuagens de canetinhas"*  
Terapeuta: *"Que interessante! Me explica o que são elas"*  
Hélio: *"É um diamante, um baralho, um coração e uma espada"*  
Terapeuta: *"E o que é essa outra coisa que você está segurando aí na mão?"*  
Hélio: *"Isso aqui? Ah, eu ganhei do Papai Noel"*  
Terapeuta: *"Mas você acredita em Papai Noel?"*  
Hélio: *"Sim, eu acredito"*  
Terapeuta: *"Entendi [...] Olha só Hélio que paisagem bonita esta que estamos passando, agora que eu percebi<sup>6</sup>"*  
Hélio: *"Nossa, é muito bonito mesmo"*  
Terapeuta: *"E aí Hélio, o que você sente quando olha para esta paisagem?"*  
Hélio: *"Eu sinto o céu, eu sinto felicidade. [...] 'Tá' vendo aquela torre grande lá longe, no fundo?"*  
Terapeuta: *"Agora que você me mostrou, eu estou vendo sim. O que é lá?"*  
Hélio: *"Ali é onde fica o aeroporto. [...] Eu já morei no CDHU<sup>7</sup>, sabia?"*  
Terapeuta: *"É mesmo? Faz quanto tempo?"*  
Hélio: *"Ah, uns sessenta minutos... eu acho..."*

Na época do início da proposta de passeios, Hélio estava afastado do convívio escolar, sua genitora relatava bastante resistência do mesmo em retornar à sua rotina escolar e todas as vezes as quais era abordado

<sup>5</sup> Dado o fato de que as visitas domiciliares para Hélio iniciavam por volta das 08:30, dada a grande distância entre seu território de origem e a região central e dada a questão de que Hélio e seus familiares só conseguiam acessar o centro via transporte público, tal afirmação de que o chinelo fora comprado naquele mesmo dia se mostra como impensável, de acordo com as ditas circunstâncias;

<sup>6</sup> Como se trata de uma região mais afastada dos grandes centros da cidade, o bairro de Hélio é bastante arborizado e, por conta da característica geográfica de possuir vários aclives e declives, há alguns picos estratégicos com grandes campos que propiciam um espetáculo visual;

<sup>7</sup> Sigla para "Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo"; é uma empresa ligada ao governo do estado de São Paulo fundada em 1949 para construir e financiar moradias populares voltadas para pessoas de baixa renda;



pelos profissionais sobre este assunto, negativas eram fornecidas, tais como “*eu prefiro ficar em casa*”, “*prefiro ficar sozinho*” e “*eu não quero voltar para escola não, é muito barulho, me dá dor de cabeça, eu queria pegar atestado*”. Contudo, tal temática começava paulatinamente a aparecer ao longo das caminhadas e um ponto de mudança se desenhava quando, em determinado dia e de forma até inusitada, o paciente indagou sobre um novo e surpreendente pedido: a possibilidade de visitar sua “antiga” escola.

Hélio e o profissional foram bem recebidos pela equipe escolar e, após uma rápida conversa com a coordenadora do local, o jovem fez questão de mostrar o espaço, contudo, como estava na hora do intervalo das aulas e os alunos estavam espalhados por todo pátio, Hélio titubeou em ir por aquele caminho e voltou a apresentar os sintomas comportamentais característicos de sua trajetória de tratamentos, mas aceitou a ideia do terapeuta em mostrar a outra parte da escola, que estava vazia por conta da hora do intervalo, melhorando significativamente seus agouros anteriores.

Na semana seguinte, o adolescente pede novamente para retornar à escola e, como não estava na hora do intervalo entre as aulas, fora possível apresentar a outra parte do espaço físico que ficou pendente na última visita. Ao longo destas visitas, Hélio diz que caso existisse uma sala com menos alunos e mais silenciosa, talvez ele voltasse a estudar, que sua grande questão era com relação ao barulho em sala de aula.

Seguindo na linha dos pedidos inesperados, na outra semana, Hélio perguntou da possibilidade de visitar uma ONG próxima de sua casa. No decorrer da visitação, notou-se que adolescente voltava a apresentar os sintomas de outrora, prisma este que, ao sair do espaço físico da respectiva ONG, desapareceu novamente; tal oscilação já fora notada em outras situações anteriores, como em uma semana na qual, após um pedido de comer alguma coisa, ele e seu terapeuta foram tomar um café da manhã em uma padaria próxima de sua casa e igualmente se mostrou notória sua mudança comportamental dentro de um espaço mais fechado.

A proposta terapêutica relatada ocorreu ininterruptamente durante oito meses; todavia, precisou ser interrompida de forma abrupta no ano de 2020, por conta da questão que envolvia a pandemia da COVID-19 e a consequente política de isolamento social implantada e defendida pela Organização Mundial de Saúde (OMS) e pelo Ministério da Saúde (MS). Neste intervalo de tempo, o CAPS realizava monitoramento do quadro de Saúde Mental dos pacientes via ligações telefônicas, atendimentos online e atendimentos presenciais de urgência/emergência. Durante tal período, a genitora de Hélio pediu a renovação da prescrição medicamentosa de seu filho e fora retirar no espaço físico do CAPS, trazendo Hélio junto e este pediu para conversar com o profissional que realizava as caminhadas:

Hélio: “*Poxa, faz muito tempo que você não vai lá em casa...*”

Terapeuta: “*É verdade Hélio, mas qual será o motivo do porquê eu não estar mais ido na sua casa?*”

Hélio: “*Faz uns anos já...*”

Terapeuta: “*Não Hélio, não fazem alguns anos. Mas por que será que eu não estou indo?*”

Hélio: “*É ‘pra’ você poder conhecer a minha vó. [...] Você precisa conhecer a outra rua agora...*”

Terapeuta: “*Mas você sabe o que está acontecendo no mundo? O que gerou esse isolamento social todo?*”

Hélio: “*Ah... é o Coronavírus... né*”

Terapeuta: “*Exatamente! Sendo assim, quando toda essa situação do Coronavírus se normalizar, vou adorar conhecer a sua avó e conhecer a outra rua*”

Hélio: “*Olha aqui, eu estou usando o chinelo do meu pai*”

Terapeuta: “*Nem tinha percebido... Mas esse chinelo me parece um pouco grande para o seu pé, quanto que o seu pai calça?*”

Hélio: “*Ah, acho que uns vinte e sete... eu calço trinta e oito*”

Terapeuta: “*Caramba, que interessante!*”

Hélio: “*Eu fui fazer uma visita para a minha prima Emília... acho que foi ontem*”

Terapeuta: “*Olha só, não sabia disso. Eu acho que eu já conheci a Emília, foi naquele dia que você me levou para conhecer a casa da sua tia, não foi? Eu me lembro que tinham duas primas, uma maior e uma menor. Qual das duas é a Emília?*”

Hélio: “*Ah não, a Emília é uma só*”

Terapeuta: “*Ah, entendi*”

Hélio: “*Eu sonhei que eu ‘tava’ sendo atropelado por um trem*”

Terapeuta: “*Nossa, que sonho ruim este hein. Me fala mais sobre este sonho*”

Hélio: “*Ah, eu estava correndo ‘assim’ na rua né, aí aparecia um trem ‘grandão’ e [onomatopeia de colisão], me pegou. Também aparecia um anjo, um diabo e um avião*”

Terapeuta: “*Ué, você não disse que tinha sido atropelado por um trem? Como que foi aparecer esse avião agora? Não entendi*”

Hélio: “*Ah, o avião ele ‘tava’ voando assim e aí ele foi e pousou na rua*”

Por conta da questão de horário e de outros afazeres domésticos, o bate-papo precisou ser encerrado por sua mãe, o que foi respeitado por parte do profissional. Com o início da vacinação da COVID-19 a partir do ano de 2021, consequente arrefecimento das medidas sanitárias anteriormente adotadas para o controle da pandemia e gradual retorno econômico, os atendimentos presenciais no CAPSij foram se restabelecendo



progressivamente; todavia, por conta de sua maioria e a delicadeza de seu quadro psiquiátrico, os profissionais optaram por realizar o processo de transferência para segmento dos cuidados de Saúde Mental de Hélio em um CAPS adulto.

## As Compreensões de uma Travessia

Esta atividade peripatética nos mostra várias nuances relacionadas à existência de Hélio, principalmente relacionadas às vivências que emanavam destas andanças com seu terapeuta; há aqui uma sensação crescente de tranquilidade que vai se desenhando quanto mais as caminhadas se consolidam como algo que transcende uma simples estratégia e/ou técnica terapêutica, se inserindo no âmbito de uma abertura ao inesperado enquanto possibilidade para o experienciar do mundo.

A ideia de tranquilidade sublinhada como leveza contida aqui nos remete a Heidegger (1987/2017), quando este diz que a constituição do existir humano é um manter-se aberto, um poder-apreender as significações daquilo que aparece e lhe fala em seu Ser enquanto Clareira [*Lichtung*]; segundo Heidegger (1987/2017), tal termo não diz respeito a luz [*Licht*], mas sim a “leve” [*Leicht*] e leve nos remete ao “livre” enquanto àquilo que pode ser “ocupável”, sendo assim, Clareira possui aqui um sentido de “tornar livre”, de “ser aberto”.

Taniguchi, em “O Homem Que Passeia” (1990/2019), ao longo do capítulo intitulado “Margeando O Rio”, demonstra o quanto que a experiência de “levitar” gera uma sensação de tranquilidade, uma vez que o personagem principal desce uma estação antes de chegar no seu escritório de trabalho, apenas para caminhar e apreciar a paisagem ao redor. Neste ato, somos presenteados com os pensamentos do protagonista, que em aforismos (“era tão silencioso... como se o tempo tivesse parado”, “um pequeno respiro em meio ao singelo dia-a-dia, não havia qualquer motivo para me apressar”) e ações como o apreciar o cheiro das magnólias, nos convida a experienciar junto com ele esta percepção da liberdade.

No decorrer da caminhada, o personagem principal “perde” a noção de direção, acaba encontrando um rio e, após andar por sua margem, encontra um idoso pescando e este diz ao protagonista: “num dia de Sol lindo como hoje, finjo que estou pescando. Prefiro até não fisgar nada. É melhor não fisgar nada” -, nos seduzindo a estar dentro daquela experiência de liberdade junto com ele, sem motivos, sem razões, sem porquês.

Taniguchi, em um segundo *mangá* intitulado “O Gourmet Solitário” – em parceria com o roteirista Masayuki Kusumi -, observamos o protagonista em seu experienciar de sentimentos e sensações mediante sua relação com a comida, demonstrando o quanto este ato de se alimentar e o saborear dos ingredientes é capaz de nos propiciar uma vivência diferenciada de mundo. Em um capítulo denominado “Curry-don E Oden No Parque Shajujii, Bairro De Nerima, Tóquio” (1994/2019), temos o personagem principal que, após passear no parque, entra em um estabelecimento para almoçar e, na espera da chegada de seu prato, compartilha seus pensamentos com o leitor sobre as sensações que brotam daquela vivência: “Aaah... Estar em um lugar como este em um domingo está me dando uma sensação curiosa. Por que será...? Este ambiente moroso e aconchegante me dá vontade de ficar aqui para sempre”. Aqui temos outro exemplo de como o “abraço” que o mundo nos fornece é capaz de romper com a sensação do tempo cronológico, nos libertando para uma vivência única, leve, sem quaisquer tipos de amarras.

Considerando tais associações, somos imbuídos a dizer que Hélio – por tópicos como as diminuições dos tremores de membros, a postura ligeiramente mais ereta e a vontade em propor diálogos - “experiencia abertura” ao longo de suas caminhadas. Quando Heidegger (1947/2005) aponta este aspecto constitucional do Ser em abertura, não significa que algo está previamente “fechado” no existir, mas sim que nossa essência é sermos esta possibilidade de abertura para aquilo que nos toca<sup>8</sup>.

Em Hélio, vemos o quanto experiências passadas repercutiram em comportamentos rechaçados socialmente, tornando sua convivência social cada vez mais claudicante; contudo, o vivenciar das caminhadas dentro de uma relação de confiança com outrem faz emergir uma “tranquilidade”, uma “leveza”, uma abertura de mundo capaz de trazer novas possibilidades de experienciar as coisas da vida, novas formas de apreender o mundo. Taniguchi também fala sobre como uma caminhada pode nos propiciar um abrir-se:

Quando caminhamos, a velocidade e a passada não nos prendem. Creio que, por sua velocidade, a caminhada corresponde ao deslocamento mais natural do ser humano. Mas a caminhada necessita de um estado de disponibilidade. [...] Esse deve ser o momento mais sossegado do meu dia. Andar por esses intervalos na minha agenda libera a minha mente. São os únicos momentos em que eu posso esquecer meu trabalho ou minhas preocupações (Taniguchi, 1990/2019, p.235-236).

No vértice dos comportamentos de Hélio, Augras (1978/2013) nos ajuda a pensar neste aspecto quando retoma o conceito de espaço enquanto extensão do próprio corpo, vivido como parte integrante da unidade corpórea, ou seja, observar o corpo apenas a partir de suas fronteiras somáticas é limitar a compreensão de suas potencialidades, uma vez que a vivência do espaço se expressa no corpo vivido enquanto morada do homem, sendo o corpo este canal de comunicação com o espaço. Não podemos deixar de relacionar esta passagem com o fato de que Hélio apresenta um traquejo social diferenciado quando se mostra em abertura com o mundo ao longo de se seu caminhar.

<sup>8</sup> “A essência do Ser-ai reside na sua ex-sistência” (Heidegger, 1947/2005, p.26);



Considerando que, dentro do pensamento fenomenológico, a inseparabilidade homem-mundo é um dos pilares mais sólidos de suas articulações, a essência humana não pode ser pensada única e exclusivamente dentro do contexto fisiológico<sup>9</sup>, mas abrangida por um campo de conectividade com o mundo, precisamos observar aquilo que se revela a respeito dos sujeitos a partir da ideia de conjunto e não apenas como partes-extra-partes:

Acreditou-se [...] que a sintomatologia das doenças mentais podia se contentar em assinalar as deficiências. Não se percebia que o sintoma é uma resposta do organismo a uma questão do meio [...] como são as adaptações fundamentais ao meio vital que estão comprometidas, as solicitações desse meio normalmente bastam para detectar e caracterizar a doença. Assim o comportamento patológico poderá muitas vezes ser definido por uma análise real que identifica as reações conservadas e as reações abolidas [...]. Um distúrbio específico deverá pois sempre ser reinserido no comportamento de conjunto [...]. Como o comportamento do doente adere, muito mais estreitamente que o do sujeito normal, às relações concretas e imediatas do meio, o distúrbio fundamental poderá ainda ser definido como ‘a incapacidade de captar o essencial de um processo’ [...]. A doença não diz diretamente respeito ao conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura, e que consequentemente ela não é algo que se observa, mas é algo que se entende. A conduta do doente [...] não consiste mais em isolar elementos, mas em entender o desenho de um conjunto e sua lei imanente. A doença não é mais [...] uma coisa ou uma potência que provoca certos efeitos [...]. É um novo significado do comportamento, comum à multiplicidade dos sintomas, e a relação do distúrbio essencial com os sintomas não é mais de causa/efeito, mas a relação lógica de princípio/consequência ou de significado/signo (Merleau-Ponty, 1942/2006, p.94-99).

Não podemos pensar nos sintomas de um processo patológico em Saúde Mental desassociados das vivências mundanas do sujeito; Merleau-Ponty (1942/2006) faz uma analogia a esta noção de conjunto quando a compara com um “campo harmônico”, no qual as notas de uma melodia, quando analisadas individualmente em cada trecho de um compasso, perdem seu brilho contextual e ficam desprovidas de vida, mas quando vistas dentro da peça melódica, ligam-se imediatamente ao conjunto harmônico, fazendo emergir o tema sonoro. Sendo assim, é a nossa relação com nosso mundo que faz florescer miríades inimagináveis de possibilidades de constituição do existir e não a análise de determinado sintoma e/ou comportamento deslocado do meio ao qual se origina, pois isso acarretaria o ofuscamento de sua rede articulatória de sentidos.

Nesta linha de raciocínio, há uma nítida mudança na base comportamental de Hélio quando ele experimenta uma vivência diferenciada com seu mundo através das caminhadas. Não cabe aqui tentar inferir se o adolescente sofreu traumas em sua vida ou se suas relações cotidianas estão permeadas por temáticas como “medo” e “pânico”, já que o foco deste exame é a travessia do paciente em torno da proposta terapêutica e como, a partir dela, novas possibilidades de vivenciar/experienciar podem emergir neste contato mundano mediado pelos passos do caminhar:

As coisas não são [...] simples objetos neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis e desfavoráveis [...]. Nossa relação com as coisas não é uma relação distante, cada uma fala ao nosso corpo e à nossa vida, elas estão revestidas de características humanas (dóceis, doces, hostis, resistentes) e, inversamente, vivem em nós como emblemas das condutas que amamos ou detestamos [...]. O homem está investido nas coisas, e as coisas estão investidas nele (Merleau-Ponty, 1948/2004, p.23-24);

É interessante observarmos que estamos falando de um modo de compreensão que ultrapassa a noção cristalizada socialmente de “algo que precisa ser encontrado enquanto núcleo duro do sintoma”, na verdade, nos aproximamos de um compreender enquanto “modo de ser” (Augras, 1978/2013) e não há como inferir em que medida a compreensibilidade está no fenômeno ou no observador deste, tamanha é a intersecção da experiência.

Merleau-Ponty (1945/2006) endossa esta ideia quando analisa o ato de duas mãos que se tocam, na qual ambas não são tocantes e tocadas umas às outras ao mesmo tempo como sensações justapostas, mas sim funcionam enquanto uma organização ambígua na qual as duas podem alternar-se nas funções de “tocante” e “tocada” de acordo com a relação em um dado momento, ou seja, o sentido do fenômeno não está em um determinado ponto deste ou mesmo é encontrável pela dissecação de suas partes, mas insurge como algo relativo a maneira de se relacionar com o mundo e é assim que devemos focar a sintomatologia de Hélio:

Não se trata de compreender de que modo significações, ou ideias, ou procedimentos dados vão ser aplicados a esse objeto [...]. Trata-se primeiro de compreender de que modo esse objeto, essa circunstância passaram a significar, e sob quais condições (Merleau-Ponty, 1969/2002, p.85).

<sup>9</sup> Em “Carta Sobre O Humanismo”, Heidegger já comentava o fato de que não é por conta de que a Biologia ou a Química Fisiológica examinam o homem enquanto organismo que isto pode ser classificado como uma “prova” de que o elemento “orgânico” comporta a essência do humano; Heidegger seguirá desenvolvendo esta noção ao apontar que a diferenciação do homem para os outros Entes mundanos reside justamente no fator ex-stático, em outras palavras, no ponto de que a essência do existir se revela na relação intrínseca com o mundo enquanto abertura para possibilidades, externa a mim mesmo, uma ex-sistência;



Taniguchi (1990/2019) nos fornece um exemplo extremamente simples, mas capaz de reiterar tais reflexões no capítulo “Paisagem Embaçada”, cuja premissa principal está calcada em como o protagonista modifica sua visão das coisas após ter seus óculos quebrados por conta de um acidente envolvendo um jogo de futebol. O personagem principal começa a brincar com sua visão, seja experimentando observar o mundo com seus olhos míopes, seja desvendando os objetos com as lentes quebradas, acarretando numa mudança nas características das dimensões, parecendo tudo um grande “recorte” ou um “quebra-cabeça” de si mesmas.

O ponto em questão aqui está em perceber o quanto nosso viver está envolto pela maneira pela qual nós visamos o mundo que nos cerca e como esta relação nos invade, nos desperta inúmeras sensações diferenciadas; no caso deste conto, bastou uma mudança em seu arcabouço de sentidos para possibilitar um novo investimento nas coisas, uma abertura de possibilidades de vivenciar esta experiência que, voltando-se ao personagem, fora de curiosidade, surpresa e um certo nível de jocosidade.

Outro fator que nos faz imaginar esta maneira diferente de sentir o viver, por parte de Hélio, tenha sido sua crescente volição ao discurso durante todas as caminhadas; sua vontade em querer conversar assuntos com seu terapeuta reitera o aspecto de leveza, tranquilidade e nos apresenta a maneira pela qual seu Ser se envolve com o mundo. Augras (1978/2013) aponta o discurso e a fala como aspectos integrantes da revelação do Ser no mundo e que o estudo desta linguagem (1978/2013); enquanto canal de comunicação, atmosfera de encontro com outrem e de si próprio, nos fornece parâmetros para avaliações autênticas da situação do sujeito em seu envolvimento mundano.

Recorrendo novamente a Taniguchi (1990/2019) em “O Homem Que Passeia”, temos um exemplo sobre como a análise da linguagem pode nos abastecer em subsídios para refletirmos sobre o fenômeno enlaçamento do Ser com seu horizonte vivencial. No episódio “Cama De Cerejeira”, o protagonista avista uma formosa árvore de cerejeira no canto de um terreno e este resolve relaxar por um tempo embaixo de sua sombra, quando é surpreendido por uma moça desconhecida, que revela que também ficava deitada em sua relva quando criança até cair no sono, mas teve que se mudar para bem longe da árvore e, naquele momento do encontro, uma saudade havia batido em seu peito, trazendo-a novamente àquele local. É interessante percebemos que, na experiência do diálogo:

A fala do outro vem tocar em nós nossas significações, e nossa fala vai [...] tocar nele suas significações, invadimo-nos um ao outro [...]. Essa fala não é em parte alguma visível [...] está antes a meu lado do que nas coisas, mas não posso sequer dizer que esteja ‘em mim’, já que está igualmente no ouvinte; ela é o que tenho de mais próprio, minha produtividade [...]; o outro, que escuta e compreende, junta-se a mim no que tenho de mais individual: é como se a universalidade do sentir [...] cessasse enfim de ser universalidade para mim, e se acrescentasse de uma universalidade reconhecida. Aqui as palavras do outro ou as minhas nele não se limitam [...] é preciso que seu desenrolar tenha o poder de lançar-me, por minha vez, a uma significação que nem ele nem eu possuíamos [...]. Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é sofrer a iniciativa do outro, e isto porque, em última análise, como sujeitos falantes, continuamos, retomamos um mesmo esforço [...], no qual estamos ambos apoiados (Merleau-Ponty, 1969/2002, p.174-178).

Olhando para o diálogo entre Hélio e seu terapeuta, somos lançados em um encontro no qual a presença de um, toca o coração do outro e, neste vaivém sinérgico, abre-se um solo fértil para que o adolescente possa expressar, da maneira mais autêntica possível, os novos horizontes de relação com o mundo e as significações que emergem deles. Feijoo (2010) coloca que este mergulho completo entre os atores de um diálogo, enquanto um deixar-se afetar da situação, pode proporcionar o desvelamento de possibilidades, descobrindo-se em liberdade na escolha de suas possibilidades; transportando tais ideias para os encontros com Hélio, somos atraídos a um entendimento de que o adolescente se descobre em liberdade a cada caminhada, a cada conversa, a cada segundo de estreitamento de vínculo.

Indubitavelmente, o tratamento de Hélio não podia se resumir às estratégias peripatéticas, igualmente há de se notificar a importância da sinergia existente entre tal terapêutica e o trabalho realizado pela Psiquiatria, Terapia Ocupacional e Enfermagem em caráter interdisciplinar. Todavia, ressaltamos que, neste possível novo colorir da existência de Hélio, as caminhadas ao redor de seu bairro aparecem como fontes de tintas vivas e fortes, cabendo ao paciente a mistura dos tons que melhor lhe cabiam para formar este desenho.

## Considerações Finais

O estudo de caso descrito não se encerra no ponto final destas páginas, tanto no quesito das ações a serem tomadas pela equipe do CAPS para promover o mínimo de cuidado possível ao púbere, quanto no âmbito das análises e apreensões dos fenômenos que brotam da aproximação de sua existência, afinal de contas, o devir fenomenológico é este mesmo espaço onde não há uma verdade absoluta ou decreto final, mas um eterno aproximar, construir, brotar de fenômenos e revelar de essências.

O busílis da sintomatologia psiquiátrica de Hélio não foi encontrado e este nem há de aparecer dentro da perspectiva fenomenológica; o presente trabalho não teve o intuito de encerrar as discussões a respeito destes tópicos e lacrá-las, a intenção está em fazer borbulhar ainda mais a análise fenomenológica, acres-



centando ingredientes a serem utilizados por futuros estudos, através de diferentes perspectivas e formas de encontro com os assuntos.

Dentro deste escopo, torna-se mister citarmos um capítulo de “O Homem Que Passeia” intitulado “A Continuação De Um Sonho” (Taniguchi, 1990/2019), no qual o protagonista acha uma brecha na agenda e resolve visitar uma cidade portuária a qual não passava por lá fazia um bom tempo; neste ínterim, na estrada em direção à praia, ele encontra uma senhora que, após puxar um diálogo com o mesmo, começa a dissertar sobre o jeito peculiar de voar das alvéolas e culmina na seguinte sequência de falas: “Pássaros são... maravilhosos. Basta galgar o vento para poderem ir onde quiser. Olhando daqui de baixo parecem tão livres. Se pudéssemos voar como eles... nossa vida seria tão mais rica”.

Obviamente, os seres humanos não conseguem exercer este nível de liberdade presenciado pelas aves; mesmo que a Fenomenologia marque a tese da construção do existir enquanto negatividade<sup>10</sup>, em nossa rotina, muito por conta do excesso de responsabilidades que parecem sempre se acoplar dia após dia, não vivenciamos amiúde este estado de liberdade plena, contudo, possuímos meios aos quais alcançamos esta sensação de estarmos libertos das intercorrências mundanas e podermos vivenciar aquele momento tão único em que nada parece nos prender. O caminhar não pode ser equiparado ao voo dos pássaros enquanto ação isolada, mas enquanto um conquistar de uma nova possibilidade de vivenciar um horizonte existencial no exercer de uma liberdade, acreditamos ser possível nivelar tais alegorias.

O objetivo fora a revelação de uma possibilidade terapêutica peripatética como estratégia potente dentro de um trabalho público de Saúde Mental Infantojuvenil, imbricando tal mecânica com transparecer de plausíveis esplendores experienciais que borbulham no âmago deste contato com o mundo, além de incluir a Fenomenologia como campo de prática pulsante na análise de que maneira as conjecturas comportamentais se incidem sobre a estrutura dos Seres-no-mundo e de como estas refletem o modo constitucional de existir de cada um. Não poderíamos deixar de encerrar este trabalho sem deixar de sublinhar aqui uma importante lição que Jiro Taniguchi nos deixa a respeito de suas vivências relacionadas à atividade de caminhar:

Quando tiver um tempo livre, procure sair para andar sem rumo. Assim, imediatamente, sem nos darmos conta, o tempo começa a passar mais lentamente. Aqui ou ali, encontramos coisas esquecidas, sentimos prazer em observar a paisagem das nuvens e nos sentimos cada vez mais tranquilos. A pessoa que está presente, ali, na caminhada, é o mais próximo do que ela é de verdade (Taniguchi, 1990/2019, p.239).

## Referências

- Augras, M. (2013). *O Ser Da Compreensão: Fenomenologia Da Situação De Psicodiagnóstico* (16ª ed). Petrópolis: Editora Vozes, Rio De Janeiro. (Originalmente publicado em 1978)
- Brasil. Ministério da Saúde. Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas. (2015). *Saúde Mental Em Dados – 12, Ano 10, Nº12*. Informativo Eletrônico de Dados Sobre A Política Nacional de Saúde Mental. Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. (2005). *Caminhos Para Uma Política De Saúde Mental Infanto-Juvenil* (2ª ed. rev.). Brasília: Editora do Ministério da Saúde.
- Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. (2004). *Saúde Mental No SUS: Os Centros De Atenção Psicossocial*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. (2008). *Clínica Ampliada, Equipe De Referência E Projeto Terapêutico Singular* (2ª ed.). Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. (2004). *Legislação Em Saúde Mental: 1990-2004* (5ª ed. amp.). Brasília: Ministério da Saúde.
- Couto, M. C. V.; Duarte, C. S. & Delgado, P. G. G. (2008). *A Saúde Mental Infantil Na Saúde Pública Brasileira: Situação Atual E Desafios*. Revista Brasileira de Psiquiatria, 30(4), 384-389. São Paulo.
- Feijoo, A. M. L. C. de (2010). *A Escuta E A Fala Em Psicoterapia: Uma Proposta Fenomenológico-Existencial* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Edições IFEN.

<sup>10</sup> “A negatividade na clínica consiste em deixar que transpareça no analisando o caráter de nadaidade, de indeterminação e de incompletude da existência. Isso quer dizer que a clínica nestes termos vai deixar transparecer que percalços, dores e frustrações também são próprios do existir humano. E, assim, aquele que traz à clínica a expectativa de neste espaço conquistar o nirvana, pode entregar-se à existência de modo a compreender o seu caráter de lançado, indeterminado e, ao mesmo tempo, de poder ser” (Feijoo, 2017, p.100).



- Feijoo, A. M. L. C. de (2011). *A Existência Para Além Do Sujeito: A Crise Da Subjetividade Moderna E Suas Repercussões Para A Possibilidade De Uma Clínica Psicológica Com Fundamentos Fenomenológico-Existenciais* (1ª ed.). Rio De Janeiro: Edições IFEN: Via Verita.
- Feijoo, A. M. L. C. de (2017). *Existência & Psicoterapia: Da Psicologia Sem Objeto Ao Saber-Fazer Na Clínica Existencial* (1ª ed.). Rio De Janeiro: Edições IFEN.
- Heidegger, M. (2005). *Carta Sobre O Humanismo* (R. E. Frias, trad.) (2ª ed.). São Paulo: Centauro. (Originalmente publicado em 1947)
- Heidegger, M. (2017). *Seminários De Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas* (G. Arnhold & M. de F. de A. Prado, trad.) (3ª ed.). São Paulo: Escuta. (Originalmente publicado em 1987)
- Kusumi, M. & Taniguchi, J. (2019). *O Gourmet Solitário* (A. Oka, trad.) (1ª ed.). São Paulo: Devir. (Originalmente publicado em 1994)
- Merleau-Ponty, M. (2002). *A Prosa Do Mundo* (P. Neves, trad.). São Paulo: Cosac & Naify. (Originalmente publicado em 1969)
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Conversas – 1948* (F. Landa & E. Landa, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1948)
- Merleau-Ponty, M. (2006). *A Estrutura Do Comportamento* (M. V. M. de Aguiar, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1942)
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologia Da Percepção* (C. A. R. de Moura, trad.) (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1945)
- Taniguchi, J. (2019). *O Homem Que Passeia* (A. Oka, trad.) (2ª ed.). São Paulo: Devir. (Originalmente publicado em 1990)
- Tatossian, A. (2006). *A Fenomenologia Das Psicoses* (C. Freire, trad.). São Paulo: Escuta. (Originalmente publicado em 1979)

Recebido em 07.09.2021 - Primeira Decisão Editorial em 29.08.2022 - Aceito em 05.10.2022



# CHICO XAVIER, O NUMINOSO E AS CIÊNCIAS NORMATIVAS: CONTRIBUIÇÕES PARA A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

Chico Xavier, The Numinous and the Normative Sciences: Contributions to the  
Psychology of Religion

MAURÍCIO DA SILVA NEUBERN \*

Chico Xavier, El Numinoso y las Ciencias Normativas: Contribuciones a la Psicología  
de la Religión

**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo inicial realizar uma análise inspirada nas ciências normativas de Peirce para compreender a influência do Numinoso ou sagrado no médium brasileiro Chico Xavier, dada sua importância no cenário social e religioso do Brasil. Em seguida, visa também propiciar algumas contribuições para a psicologia da religião enquanto campo de saber. Três histórias sobre o médium são tomadas enquanto diagramas e discutidas a partir da estética, ética e semiótica, tendo sempre como base a Fenomenologia. Por fim, destaca que, a partir da especificidade ontológica do Numinoso, é possível à psicologia da religião estabelecer diferenças mais nítidas entre religião e espiritualidade, considerar os aspectos éticos ligados às relações entre ego e self e também o problema da verdade, que precisa ser pensado em termos dos sentidos subjetivos individuais e também pelos critérios coletivos de legitimação.

**Palavras-chave:** Numinoso; Semiótica; Espiritualidade; Psicologia da Religião.

**Abstract:** The present work aims to perform an analysis inspired by the normative sciences of Peirce to understand the influence of The Numinous or sacred in the Brazilian medium Chico Xavier, given its importance in the social and religious scenario of Brazil. Then, it also aims to provide some contributions to the psychology of religion as a field of knowledge. Three stories about the medium are taken as diagrams and discussed from aesthetics, ethics and semiotics, always based on phenomenology. Finally, it highlights that, from the ontological specificity of numinous, it is possible for the psychology of religion to establish clearer differences between religion and spirituality, to consider the ethical aspects linked to the relations between ego and self and also the problem of truth, which needs to be thought in terms of individual subjective senses and also by the collective criteria of legitimation.

**Keywords:** Numinous; Semiotics; Spirituality; Psychology of Religion.

**Resumen:** El presente trabajo tiene como objetivo realizar un análisis inspirado en las Ciencias normativas de Peirce para comprender la influencia de Lo Numinoso o sagrado en el médium brasileño Chico Xavier, dada su importancia en el escenario social y religioso de Brasil. Luego, también pretende aportar algunas contribuciones a la psicología de la religión como campo de conocimiento. Tres historias sobre el medium son tomadas como diagramas y discutidas desde la estética, la ética y la semiótica, siempre basadas en la fenomenología. Finalmente, destaca que, desde la especificidad ontológica de numinoso, es posible que la psicología de la religión establezca diferencias más claras entre religión y espiritualidad, para considerar los aspectos éticos vinculados a las relaciones entre yo y yo y también el problema de la verdad, que necesita ser pensado en términos de sentidos subjetivos individuales y también por los criterios colectivos de legitimación.

**Palabras-Clave:** Numinoso; Semiótica; Espiritualidad; Psicología de la Religión.

\* Instituto de Psicologia (IP), Universidade de Brasília (UnB). Email: mauricio.neubern@gmail.com. Orcid: 0000-0002-6971-0655





## Introdução

Compreender a experiência espiritual de Francisco Cândido Xavier (1910-2002), médium mineiro conhecido como Chico Xavier, é um grande desafio para a psicologia da religião, principalmente no tocante à dimensão denominada *Numinoso* ou Sagrado (Otto, 1917/2007). Possuindo uma ontologia própria, o *Numinoso* se refere ao contato com o Divino nas religiões teístas e não teístas (Otto, 1917/2007), que não pode ser apreendido por palavras, situa a pessoa na condição de criatura frente ao Criador (“o totalmente outro”) e se constitui como eterno presente, englobando o princípio e fim de todas as coisas, cujo poder é anterior e superior aos do mundo humano. Pode também envolver o contato com os seres espirituais daquele sistema coletivo, uma relação de conexão com o todo a partir de um profundo amor para com ele, resultando em importantes consequências éticas para aqueles que com ele se relacionam (Neubern, 2018). Concebe-se aqui que o *Numinoso* seja uma importante noção para se compreender a proximidade de Chico Xavier com os santos católicos, o que, de certa forma, parece reformular o Espiritismo de origem francesa em terras brasileiras, onde adquire teores mais fortes do sagrado, novas práticas, influências e modos de subjetivação (Lewgoy, 2004; Stoll, 2003).

Nesse sentido, a relevância dessa noção e de sua relação com Chico Xavier, curiosamente pouco aprofundada na psicologia da religião (Neubern, 2018), se dá por alguns motivos. Em primeiro lugar, por se tratar de uma realidade específica com ontologia própria, o *Numinoso* permite que se diferencie espiritualidade (mais ligada a seu campo de experiência) e religião (mais integrada a questões institucionais e convencionais), de maneira a se proporcionar distinções importantes sobre ambas, imprescindíveis para que se evitem confusões (Freitas, 2017). Uma pessoa religiosa pode possuir pouco ou nenhum acesso ao *Numinoso*, não sendo, portanto, espiritualizada, ao passo que num ateu sua influência pode ser marcante. Chico Xavier não seria, desse modo, apenas um fenômeno paranormal, mas, principalmente alguém que, segundo seus biógrafos (Souto Maior, 2003), parecia vivenciar e transmitir em abundância esse tipo de influência a ponto de comover muitas pessoas. Em segundo lugar, o estudo do *Numinoso* não deve permitir que tal campo de realidade seja reduzido a outras ontologias, como a psique, a linguagem, os processos socioculturais e a própria biologia, problemas que parecem ser bastante comuns na psicologia e demais ciências humanas, cujas categorias, além de confundirem religião e espiritualidade, as situam como fenômenos de lutas de classe, interesses econômicos, estilo literário, problemas parapsicológicos, determinantes sociológicos e culturais e ainda alterações cerebrais. A literatura não muito ampla sobre Chico Xavier parece corroborar essas tendências que, embora pertinentes, deixam escapar aspectos centrais ligados ao *Numinoso* de sua experiência e de sua própria repercussão no mundo social (Silva & Brunelli, 2016).

Desse modo, além de Chico Xavier se constituir como importante figura social do Brasil no século XX (Lewgoy, 2004), considera-se que um estudo sobre suas relações com o *Numinoso* é de grande relevância para a psicologia da religião por algumas razões. Em primeiro lugar, por se referir a uma dimensão individual e coletiva com ontologia própria, tal estudo pode facilitar definições conceituais de grande importância para essa disciplina, de maneira a facilitar maior precisão conceitual quanto aos tópicos estudados e se debater sobre a viabilidade metodológica das pesquisas. Tal ponto, levantado por James (1902/1987) há mais de um século parece pouco relevante para grande número de pesquisas sobre o campo, no qual teorias e instrumentos são aplicados como se as experiências espirituais se restringissem às noções comuns ligadas à psique, ignorando que tais noções também carecem de uma definição ontológica (Gonzalez Rey, 2019). O personagem em questão oferece elementos significativos nesse aspecto, seja por meio de suas experiências de transe, seja por situações corriqueiras narradas sobre ele (Souto Maior, 2003). Em segundo lugar, uma vez definido o campo, pode-se levar em conta quais seriam suas exigências metodológicas e conceituais que, certamente, perpassam a construção de sentidos (Raposa, 2020), mas também implicam definições sobre sua natureza e como estudá-la. Tal perspectiva é relevante porque a construção de sentidos sobre um fenômeno religioso, em si, apresenta diferenças significativas com relação àquelas que derivam de uma experiência marcada pelo *Numinoso* (Neubern, 2018).

Em terceiro lugar, tal proposta de estudo pode contribuir significativamente para as discussões sobre moral e ética que, em muitas situações, assumem um papel preponderante nos estudos sobre o campo (Freitas, 2017). Nesse sentido, podem-se traçar importantes delimitações entre aquilo que se torna valor num campo religioso e aquilo que pauta a relação com o campo, a bem dizer, divino que caracteriza o *Numinoso* (Otto, 1917/2007), o que assume um papel importante no tocante a estudos ligados à sexualidade, racismo, saúde, dinheiro, política, sofrimento, psicoterapia e seitas. Em suma, aquilo que comumente se considera como valor pode assumir implicações muito distintas se ligadas a um campo de religião ou de espiritualidade, o que pode parecer melhor delimitado em Chico Xavier. Em quarto lugar, há ainda o problema daquilo que se constitui como critérios de legitimação de uma determinada experiência que possui implicações graves quanto ao tema



em questão. Experiências ligadas ao *Numinoso*, não raramente, são colocadas sob suspeita, seja por pessoas da própria comunidade e da família de quem a vive, seja pelos próprios pesquisadores. O teor diáfano e elusivo de tais processos costuma ser um considerável obstáculo para a abordagem dos métodos e instrumentos de pesquisa que, por vezes, colocam-se diante de tais campos e saberes de modo desqualificatório e colonialista (Nathan, 2001). Assim, torna-se fundamental que os psicólogos se questionem sobre como considerar aquilo que se afigura ou pode vir a ser uma verdade para uma dada pessoa, como Chico Xavier no Espiritismo, e como esses critérios se sustentam em termos individuais e coletivos.

Diante dessas questões, o objetivo deste trabalho é o de propiciar uma leitura do *Numinoso* em Chico Xavier por meio das ciências normativas de Charles Peirce (1903/1997) e também proporcionar algumas contribuições para a psicologia da religião. Algumas considerações precisam ser feitas com o intuito de esclarecer essa proposta. Primeiramente, tais disciplinas desenvolvidas pelo filósofo norte-americano – estética, ética e semiótica (lógica) – são de grande pertinência para o tratamento das questões acima listadas e podem, portanto, oferecer subsídios fundamentais para este ramo da psicologia. Em seguida, a análise será feita, basicamente, por meio de contos de histórias envolvendo o médium, relatados por pessoas que com ele conviveram ou tiveram contato (Barbosa, 1993; Gama, 1998; UEM<sup>1</sup>, 1992; Souto Maior, 2003) e que são ainda hoje utilizados em muitas comunidades espíritas. Há aqui importante influência etnopsicológica (Neubern, 2018), por se considerar que os signos precisam ser analisados e pensados de acordo com os saberes coletivos e às experiências dos indivíduos de onde se originam. As construções de sentido que emergem ligadas a personagens como Chico Xavier necessitam ser consideradas a partir das narrativas, escritos, trocas e práticas sociais ligados a seus contextos culturais. Em outras palavras, o foco se dá sob a perspectiva de tais saberes e pessoas, sem a preocupação de se questionar o estatuto de realidade de seus componentes, como espíritos e mundo espiritual.

Embora um estudo dessa natureza fosse mais completo por meio da imersão no campo, como numa etnografia, esse formato de expressão e comunicação possui importantes implicações semióticas no tocante ao *Numinoso*, que serão desenvolvidas ao longo do trabalho. Ressalta-se também que tais contos são muito típicos dos cenários sociais e culturais do Espiritismo brasileiro (Lewgoy, 2004; Stoll, 2003), apesar de não ter havido espaço para contextualizá-los quanto a tais cenários. Por fim, a análise dessas histórias será precedida pela exposição de alguns conceitos importantes, principalmente da obra de Peirce (1903/1997), que lhe servirão de base.

## Conceitos Básicos

Na arquitetura dos saberes proposta por Peirce (1903/1917), na qual ele destaca as relações e hierarquias entre os mesmos, a fenomenologia se apresenta como uma disciplina filosófica central, da qual as ciências normativas e a própria metafísica parecem depender (Liszka, 1996). Ao se voltar para o estudo *de como as coisas aparecem para a mente*, a fenomenologia destaca três grandes categorias. A primeiridade refere-se ao aspecto qualitativo, presente e potencial, ligada, sobretudo, aos sentimentos ao passo que a segundidade implica o existente, concreto e reativo, nos quais se inicia uma noção de história. A terceiridade, por sua vez, remete a hábitos, leis e convenções, relacionando-se principalmente com o pensar e o simbólico. As ciências normativas se referem àquilo que deveria ser, ou seja, estabelecem, por métodos *coenoscópicos*, algumas condições para que as ciências empíricas possam investigar a realidade como é, ou seja, por métodos *idioscópicos* (Liszka, 1996). A estética, muito marcada pela primeiridade, remete àquilo que é admirável em si, os ideais para os quais as pessoas voltam suas ações, ao passo que a ética tem por escopo o esforço de coerência entre as crenças e as condutas das pessoas. A semiótica, talvez a mais conhecida delas, se refere àquilo que é verdadeiro, tendo o estudo dos signos como foco principal. Os signos são aquilo que substituem algo (um objeto) e produzem um efeito na mente do interlocutor (interpretante). Na talvez mais conhecida classificação de signos, a de suas relações com os objetos, Peirce (1998) propõe os ícones, como signos de primeiridade, que se relacionam com seus objetos por semelhança qualitativa, como imagens, emoticons, hieróglifos; os índices, como signos de segundidade, que se ligam a seus objetos por meio de causa ou funcionalidade, como pegadas e as marcas de mercúrio no termômetro, enquanto os símbolos, de terceiridade, se ligam a seus objetos por meio de hábitos, leis ou convenções, tais como as palavras, discursos e leis de um modo geral.

Uma variante de grande importância de classificação dos signos refere-se aos tipos de ícones (Jappy, 2013). As imagens referem-se a signos de primeira-primeiridade e ligam-se a seus objetos por meras semelhanças, como os signos acima listados. Os diagramas, de segunda-primeiridade, destacam as relações entre os objetos que representam, como no caso dos diagramas de livros de ciências e as narrativas de um acontecimento. Já as metáforas implicam, num só signo, dois campos distintos sem explicitar as relações entre eles para designar uma qualidade, como a expressão “José é um osso duro de se roer”, na qual uma pessoa é associada a uma situação física para designar, possivelmente, as dificuldades que pode trazer em certo campo de relações. Por conta de se centrar na análise de contos de história, no presente trabalho os diagramas serão de especial importância, pois, além de permitirem múltiplas explorações de significados, também evocam sobremaneira os sentimentos (Neubern, 2016).

<sup>1</sup> União Espírita Mineira.



Outro ponto a ser destacado são as próprias relações entre ego e self (Colapietro, 1989; Petrilli, 2017), principalmente por conta do entendimento de uma experiência comum em Chico Xavier: o transe. O ego seria uma porção diminuta da subjetividade, ou seja, como diria Peirce (citado em Raposa, 2020), uma onda na vastidão do oceano do self. Em suas relações com o mundo, desenvolve um senso identitário e individualizado, embora seja sempre poroso e perpassado pelas relações que desenvolve em suas inserções sociais. Sendo, de certo modo, ligado às convenções compartilhadas com o mundo social e suas instituições, o ego desenvolve uma série de relações com esse mundo envolvendo referências de tempo, espaço, causa, matéria e outro, como ainda noções de bem x mal, belo x feio, sagrado x profano, masculino x feminino, humano x animal, real x imaginário, dentre outros. No transe tais referências seriam redimensionadas, o ego descentrado de seu pretensão papel de controle e uma série de processos, antes subjacentes, vêm à tona, de modo a poderem se estabelecer novas organizações em sua subjetividade (Neubern, 2018).

Por fim, cabe uma última colocação que, certamente, escapa às ciências normativas, mas se alinha, de modo pertinente, à sua proposta, inclusive devido à temática do *Numinoso*: a etnopsicologia (Nathan, 2001; Neubern, 2018). Opondo-se a uma leitura colonialista, implica uma proposta de favorecer com que os saberes se mostrem a partir de suas próprias referências e ontologias, ligadas a seus próprios maquinários, que são macro construções coletivas que abrangem saberes, iniciações, especialistas, seres, cosmovisões, práticas, critérios de legitimação, e dispositivos, que são os modos técnicos de interpelação das realidades que fabricam e às quais se dirigem (Nathan, 2001). Os espíritos com os quais Chico Xavier interagiu são exemplos de seres ligados a dispositivos específicos (como a sessão mediúcnica) e ao maquinário do Espiritismo, ao passo que um elétron seria um ser ligado a outro tipo de dispositivo (o laboratório) e maquinário – a ciência moderna (Stengers, 1995). Malgrado os esforços de ciências como parapsicologia, por exemplo, os seres ligados a um tipo de maquinário dificilmente poderiam responder aos dispositivos de outro.

## Chico Xavier e as Ciências Normativas

### 1. Estética

Arnaldo Rocha (citado em UEM, 1992, pp. 46-48) conta que, em certa ocasião, Chico Xavier sentia muitas dores em um dos pés, o que o levava a mancar com frequência. Malgrado ter recorrido a um médico e também a um colega médium de cura, seu problema continuava e suas dores aumentavam. Em certa ocasião, vindo do trabalho numa charrete com outros dois colegas, passaram frente ao “Biriba”, conhecido prostíbulo da cidade, quando uma das moças que lá habitava os abordou e disse que precisava falar com Chico. Ao entrarem no recinto, foram recebidos respeitosamente pelas demais moças e a referida jovem trouxe uma bacia de água limpa, em seguida pedindo-lhe permissão para descalçá-lo. Colocando seus pés na água e utilizando-se de ramos de flores, a jovem se pôs a orar e foi acompanhada pelas demais. Molhava os ramos e os batia delicadamente no pé com problemas de Chico. Em seguida, enxugou o pé, beijou-o e o calçou novamente. Dois dias depois, em lágrimas, Chico explicou aos colegas o que havia percebido mediunicamente: à medida que o ritual seguia seu curso, saía de seu pé um líquido escuro e lodoso para a água e a dor desaparecia. Enquanto para os demais a água parecia normal, para ele ela se tornou escura e lodosa. Depois desse acontecimento, o médium nunca mais sentiu tais dores naquele pé.

De um ponto de vista da experiência, a influência do *Numinoso* comumente é ligada a uma dimensão de profunda admiração por um ser ou um campo, em tese, inatingível (Otto, 1917/2007). Variando de uma intensa contemplação, na qual a pessoa pode mesmo se sentir absorva sem desviar o foco, a um arrebatamento como o das experiências oceânicas (Rolland, 1929/2012), em que a pessoa se sente diluir, essa experiência possui fortes relações com a estética de Peirce (1903/1997). A começar, liga-se a uma dimensão de primeiridade, caracterizada pelo sentimento, pelo potencial (aquilo que pode ser) e por uma vivência de tempo tipicamente presente, como descrito por outros autores (James, 1902/1987). Todavia, ela também se constitui como algo que é admirável em si, sendo, portanto, primeiro, sem que se deva compará-la a outra experiência, o que já seria algo da secundidade. Nesse sentido, esse algo em si mesmo admirável se situa como um ideal a ser seguido (Peirce, 1903/1997), algo que passa a habitar a subjetividade daquele self e influi decisivamente nas ações daquela pessoa.

No caso específico da história aqui relatada, o transe aparece como uma percepção decisiva para o entendimento do ocorrido. É por meio de uma percepção acessível a ele e não aos outros que Chico adentra numa compreensão mais profunda do ocorrido, percebendo naquele singelo encontro a presença e atuação do *Numinoso*. A matéria escura que sai de seu pé, em termos etnopsicológicos, não seria apenas signo de algo a ocorrer em seu corpo, como o alívio da dor, mas a ação de algo sublime e superior que poderia se utilizar daquela simples jovem, inserida em meio desfavorecido socialmente e de moral reprovável, como poderoso veículo de cura. Isso porque a pureza dos sentimentos seria capaz de situá-la, naquele instante, como alguém capaz de intervir num problema que, até então, nem médicos, nem médiuns haviam feito de maneira eficiente. Isso porque a percepção mediúcnica foi, desse modo, uma espécie de pedra de toque para que Chico se inteirasse da grandeza daquele momento, o que talvez justificasse suas lágrimas ao narrar o acontecido a seus amigos.

Nesse sentido, há diferentes signos que remetem ao *Numinoso*, principalmente se considerados junto à



tradição cristã (Otto, 1917/2007). Em um primeiro momento é possível de se conceber uma profunda atitude de humildade de Chico que, sendo já uma figura respeitada e reconhecida por suas qualidades espirituais aquiesceu ao pedido de uma jovem prostituta para adentrar a um lugar moralmente inaceitável por sua própria fé. Aquele homem, com incríveis dons mediúnicos e tido por muitos como uma espécie de santo (Lewgoy, 2004; Stoll, 2003), aceitava ali ser acolhido e tratado por outra pessoa, cujo papel na sociedade brasileira é, ainda hoje, intensamente marginalizado. No entanto, a história impacta por conta de uma relação complexa entre os objetos de seu diagrama, pois aqui, o santo foi curado pela pecadora, que foi reconhecida como a única fonte efetiva de tratamento, superando intervenções anteriores da medicina e do Espiritismo. Não seria exagero considerar, no caso, que o *Numinoso* parece caçar os eventuais ouvintes dessa história, ao apresentar uma situação em que os valores sociais comumente compartilhados se tornam quase que irrelevantes e o sentimento puro é capaz de alçar uma figura marginal (mulher, prostituta e de baixa classe social) à condição de um instrumento divino de cura para alguém pretensamente superior (homem, trabalhador e santo).

Por outro lado, o diagrama também remete à tradição cristã dos “lava-pés”, levando seus conhecedores à forte cena na qual uma prostituta lava os pés de Jesus, beija-os e enxuga-os com seus cabelos<sup>2</sup> (Bíblia Anotada, 1994). O diagrama aqui apresenta plenamente sua condição de ícone ao se assemelhar, em vários sentidos, à famosa cena bíblica: Chico, enquanto objeto do signo, é semelhante ao mais alto signo do Cristianismo – Jesus – numa cena em que ambos têm os pés lavados por uma mulher pecadora. É certo que há diferenças entre ambos, mas o que possuem em comum é a permissão com que signos do *Numinoso* se deixam interpelar e ser cuidados por signos que representam uma dimensão inferior e marginal da condição humana – a prostituição – que, no entanto, tornam-se dignos por conta da pureza de sentimentos. Segundo a literatura espírita (Gama, 1998; Xavier, 1948; 2011; 1941/2017), a atitude presente em Chico e Jesus quanto às prostitutas remete também a um grande ensinamento no qual, ambos não aprovam a condição em que estão, mas não deixam de lhes endereçar um profundo sentimento de compaixão, capaz mesmo de fazer com que, algumas delas, tenham deixado semelhante modo de vida.

Todavia, é certo que esse diagrama só se assemelha ao bíblico para aqueles que possuem um conhecimento prévio dessa tradição, o que o situa como um modo de alegoria (Jappy, 2013). Esse elo invisível entre um conto e o saber coletivo da tradição cristã possui poderosos elementos estéticos, capazes mesmo de produzir fortes impactos naqueles que escutam tal narrativa e levá-los a uma postura de tocante admiração quanto ao *Numinoso*, pois, mesmo os seres mais embaraçados num plano de vícios e marginalidade, poderiam ser instrumentos da Graça de Deus. No caso, o sentimento puro e a humildade favoreceriam não apenas transcender momentaneamente a barreira entre santos e pecadores, mas também destacar que esses últimos poderiam cultivar uma atitude de esperança quanto à compaixão Divina e a um futuro diferente (Bíblia Anotada, 1994<sup>3</sup>), tal como encarnado pela conversão de algumas prostitutas que interagiram com Chico Xavier (Gama, 1998). As marcas profundas, portanto, a que essa alegoria pode levar, em termos de semiose, possuem uma forte tendência de direcionar as pessoas quanto ao futuro, o que se constitui como forte característica do *Numinoso* (Raposa, 2020).

Tal sentimento de compaixão remete, desse modo, ao ideal estético do *Numinoso* que passa a se constituir como um poderoso foco de atração para quem o vivencia. Em outras palavras, essa experiência situa a pessoa numa possibilidade de transcendência que vai além das convenções e valores comuns (como homem x mulher, superior x inferior, sagrado x profano) e coloca o sentimento sublime como algo a ser buscado, um campo que o sujeito deve se esforçar para acessar – ponto muito corriqueiro nas narrativas sobre Chico Xavier. Ao mesmo tempo, situa-o também como signo do *Numinoso* junto aos outros, dada a coerência que passa a demonstrar entre a crença e as atitudes cotidianas. A ideia segundo a qual o exemplo é mais convincente do que a palavra (Gama, 1998), comum entre os espíritas, é de grande importância para se compreender como tal diagrama se torna um signo capaz de atrair a atenção dos outros, ao mesmo tempo em que os comove.

## 2. Ética

Na infância de Chico, segundo Ramiro Gama (1998, pp. 39-40), houve várias situações de muito sofrimento geradas por sua madrinha, uma mulher perturbada que o adotou após a morte de sua mãe, Maria João de Deus, quando tinha apenas cinco anos de idade. A terrível mulher o xingava com frequência, humilhava-o, batia nele, privava-o de comida, quando não o torturava com garfadas na barriga. Por dois anos de agressões diárias, Chico sempre recebia o conselho de sua mãe, a quem visualizava em espírito, que se resignasse aos desígnios de Deus e aceitasse com paciência aquela situação, pois precisaria ficar forte para o trabalho a desempenhar. Até que lhe anunciou que Jesus lhe enviaria um anjo bom, para cuidar dele e de seus irmãos. A segunda esposa de seu pai, Cidália, pediu que todos os filhos do casamento anterior, antes distribuídos, fossem reunidos de novo e, ao ver o estado da barriga do menino, passou a lhe cuidar com muita dedicação, perguntando se ele sabia quem era ela. “Sim, a senhora é o anjo bom do qual minha mãe já falou” (Gama, 1998, p. 40).

<sup>2</sup> Lucas: 7: 36 – 38. Deve-se considerar que a Bíblia não é explícita sobre a relação entre Jesus e prostitutas, pois, nas diferentes passagens de onde se deduz tal proximidade, o termo utilizado é “pecadora”. Não existe, portanto, consenso a esse respeito. Todavia, caso se considere a literatura espírita sobre o qual se baseia parte desse trabalho tais personagens bíblicas são consideradas como prostitutas, sendo a mais conhecida delas Maria de Madalena, convertida por Jesus.

<sup>3</sup> Mateus: 28:32



Enquanto ciência normativa, a ética se refere ao esforço deliberado de escolha das ações, ou “o estudo sobre quais fins de ação estamos deliberadamente dispostos a adotar” (Peirce, 1903/1997, p. 212). Liga-se a um plano de segundidade, principalmente porque lida com a coerência entre propósitos e ações que, via-de-regra, confrontam a pessoa em seu dia a dia e dela exigem considerável exercício de autocontrole (Colapietro, 1989). Semelhante reflexividade, na qual a pessoa se pensa, se interpreta e controla (e controle aqui, principalmente, em termos de pensamento coerente) remete a uma coerência entre as crenças profundas que habitam o self e seus modos de influenciar e moldar a conduta da pessoa. Em termos espirituais, isso pode implicar uma coerência maior entre ego e self, fazendo com que a pessoa se torne cada vez mais um signo do *Numinoso* (Raposa, 2020), ao qual passa a possuir maior acesso, e com o qual cria e desenvolve uma complexa diversidade de relações, como as favorecidas pela própria mediunidade.

No relato aqui trazido, o transe traz uma narrativa importante em vários sentidos, para se compreender a relação entre Chico Xavier e o *Numinoso*. A história, tipicamente espírita, se passa num ambiente de acesso exclusivo do menino, já capaz de acessar o universo espiritual e invisível, onde poderia contar com o acolhimento de um ser querido e do qual sentia muita falta: sua mãe, uma pessoa boa e espiritualizada, confortava-nos nos momentos difíceis de agressões, sem que em qualquer momento parecesse se contrapor ou atacar seus agressores. Mais que isso, pedia ao menino, com apenas cinco anos, que se resignasse e se fortalecesse diante de tantas agressões, pois era preciso que crescesse forte para o trabalho que, à época, ainda era completamente desconhecido de Chico. Um primeiro ponto que se destaca dessa história, é seu aspecto chocante, dada a tamanha violência contra uma criança, sem a menor condição de defesa e ao peso que também era conferido para que aprendesse virtudes quanto àquilo. Tal cena se afigura como chocante e mesmo ilegal nos dias de hoje, principalmente por conta das diversas conquistas sociais envolvendo crianças e adolescentes (Neves, Loyola & Rosa, 2019), que poderiam sugerir a responsabilização do objeto mais frágil do diagrama – Chico ainda criança – que não passaria ali de uma vítima da violência de adultos. Contudo, sem se considerar o contexto, a época e mesmo os direitos da criança, é importante salientar que as relações com o *Numinoso*, não raras vezes, passam por provações e iniciações cruéis por meio das quais o mundo espiritual buscaria incutir humildade e disciplina na pessoa para que o ego aprenda a se submeter aos ideais maiores e estéticos presentes no self e nos saberes coletivos. A vida dos santos, yogues, xamãs, místicos e iniciados costuma ser perpassada por privações, árduos ritos de iniciação, perseguições, doenças, perdas, traições, ataques gratuitos que, em suma, comumente trazem a mensagem na qual o sofrimento implica um importante recurso pedagógico para a renovação e o fortalecimento da alma (Corbin, 1983/2008; Otto, 1951/2016).

Nesse sentido, caso se tome a ética não apenas como ciência normativa, mas ainda como integração consigo (Seif, 2019), a vida de Chico Xavier foi marcada por uma série de desafios que muito lhe exigiram (Barbosa, 1993; Souto Maior, 2003). Os ataques de pessoas de sua própria religião, assim como de outras, o abandono de companheiros próximos, as tentativas de suborno, as calúnias e difamações de pessoas próximas e da mídia, as doenças diversas ao longo de toda sua vida compuseram narrativas de um personagem estoico que, malgrado o sofrimento, permaneceu fiel a sua missão. Seus biógrafos parecem unânimes em ressaltar que, mesmo diante de tantos problemas, Chico jamais era visto revidando ou criticando seus agressores. Ao mesmo tempo, o considerável montante de dinheiro ligado a seus mais de 400 livros psicografados, a frequente publicidade em torno de seu nome, as homenagens e o assédio de celebridades e políticos comumente eram ligados a narrativas nas quais o médium se atribuía um papel insignificante diante dos espíritos, de sua missão e de Jesus Cristo (Gama, 1998). Não sem razões, seu padrão de vida até o final foi bastante modesto; todo o dinheiro de suas psicografias foi destinado a obras assistenciais e nenhuma das acusações contra ele, até o momento, parecem ter se confirmado (Souto Maior, 2003).

Como se pode notar, a reflexividade exigida pela ética está profundamente ligada aos modos de reação da pessoa, pois as situações de adversidade, como as vividas por Chico, dizem da coerência entre as crenças profundas presentes no self e as condutas assumidas diante de tais desafios. No entanto, tal reflexividade também remete a um princípio fundamental em diversas religiões – a disciplina (Raposa, 2020) – que consiste numa condição central para que a pessoa acesse e consiga se manter ligada ao *Numinoso*, favorecendo uma influência maior e crescente desse sobre a formação de hábitos e atitudes no cotidiano. O ritmo de trabalho sobre-humano de Chico Xavier envolvia as atividades profissionais comuns, como servidor público, os cuidados com a família, a assistência a pessoas necessitadas de diversos tipos e, principalmente, o considerável montante de atividades mediúnicas, durante toda a semana. Por muitos anos durante sua vida dormia apenas três ou quatro horas por noite, num período entre o fim das sessões mediúnicas que varavam a madrugada e o despertar ainda cedo para se dirigir a seu trabalho na Fazenda Modelo do Ministério da Agricultura. Nessa adesão hercúlea à sua missão, o ritmo acelerado de psicografias de diversos estilos, que fizeram dele um fenômeno literário (Fernandes, 2008), estava profundamente associado a diferentes formas de cuidado dispensados a famintos, desabrigados, mendigos, idosos, crianças abandonadas, presidiários e doentes, sem contar sua carinhosa atenção para com os animais.

Nesse sentido, sua reflexividade contribuía significativamente para que o ego se submetesse aos ideais estéticos (Peirce, 1903/1997), fossem eles integrados a seu self, fosse ao Espiritismo, enquanto saber coletivo. Dito de outro modo, semelhante esforço favorecia que Chico fosse reconhecido como um signo do *Numinoso*, fosse pela coerência entre suas crenças e condutas, fosse por conta de uma profunda bondade que parecia



emanar de si e comover muitas pessoas que com ele interagissem (Gama, 1998). Os frutos de tal esforço ético refletiam-se diretamente em sua experiência de transe que, para muitos, era a de um ser que vivesse constantemente entre o mundo humano e o dos espíritos. Não seria exagero afirmar que os tranSES de Chico, frequentemente, o situassem como um portal do *Numinoso*, fosse por conta da profusão de signos vindos de um outro mundo (como luzes, curas, falas, escritas, seres, ensinamentos, odores, imagens), fosse por conta de uma profunda amorosidade que envolvia os interlocutores e os impressionava fortemente, como nos famosos casos das cartas de pessoas falecidas a seus entes queridos (Barbosa, 1993). Era como se estivesse em constante mergulho onírico em seu próprio self, de onde pudesse acessar e dialogar com o *Numinoso* e transitar até o mundo visível dos humanos, com suas próprias convenções, práticas e valores. Entretanto, é importante salientar que semelhantes processos de mergulho no universo espiritual são também sujeitos a riscos (Csordas, 1997; Nathan, 2001), uma vez que podem favorecer a emergência de seres e influências nefastas que, enquanto signos, representam o sombrio, o grotesco e o maléfico também presentes nos maquinários espirituais.

Não sem razões as experiências de transe de Chico Xavier também foram marcadas por entidades ligadas ao sexo, seres demoníacos e animais que tentavam seduzi-lo, atacá-lo e amedrontá-lo. Tais seres não encontraram qualquer reação de revide de sua parte (Souto Maior, 2003), como aconselhado por sua mãe na história aqui discutida, pois o médium compreendia que tais seres estavam irmanados aos demais seres da criação e que um dia também atingiriam à luz. A busca de integração com o *Numinoso* não significaria, para ele, a negação dessa dimensão, mas seu reconhecimento, possibilidade de diálogo e integração com ela, até mesmo porque, do contrário, jamais poderia guardar uma condição de humildade do ego diante das diretrizes superiores. É nesse sentido que a ética, em sua reflexividade, sai de um simples controle da ação bruta, marcado pelo poder, para se situar no campo de uma autoridade que emana do ser, como consequência das escolhas coerentes com os ideais estéticos que, necessariamente, implicam uma integração mais ampla consigo mesmo (Seif, 2019; 2020).

### 3. Semiótica

Gama (1998, p. 64) narra que, em 1931, Chico estava à beira de um lago quando viu surgir, em sua visão mediúmica, uma cruz em chamas. De lá, uma luz tomava a forma humana, com roupas antigas: era Emmanuel, seu mentor. Após uma conversa amistosa entre ambos, o espírito lhe perguntou se Chico estaria pronto para o trabalho com o Evangelho de Jesus, ao que ele retrucou que sim, desde que não fosse desamparado. Emmanuel lhe respondeu que não lhe faltaria ajuda e que deveria se esforçar muito para recebê-la, acrescentando que três condições eram indispensáveis. “Qual a primeira?” Perguntou Chico: Disciplina, respondeu o espírito. “E a segunda? Disciplina. E a terceira? Disciplina”.

Esse breve conto, bastante conhecido, possui fortes implicações éticas, uma vez que ressalta a necessidade de uma constante vigilância sobre si e de uma considerável entrega à missão espiritual, como já levantado no item anterior. Todavia, ele também se refere a uma questão do verdadeiro, que pauta a semiótica enquanto ciência normativa (Peirce, 1903/1997) e que poderia certamente levar muitas pessoas a se perguntarem como visões de fenômenos privados poderiam ser tidas como verdadeiras por Chico e por tantas pessoas, a ponto de favorecerem um considerável impacto em suas vidas e a construção de instituições, editoras e movimentos de grande penetração social. A busca pelo verdadeiro, no caso, não se daria apenas em termos de uma lógica crítica, de modo a se investigar conjuntamente (*inquiry*) os diferentes modos de se pesquisar uma visão como essa (como abdução, dedução e indução), mas também em termos de sua repercussão, análise e aceitação diante de uma coletividade – retórica universal de Peirce. Ou seja, uma parte da semiótica mais voltada para a busca da verdade em termos de consensos desenvolvidos nos âmbitos sociais e comunitários. Intimamente ligada à terceiridade, a retórica universal teria por preocupação encurtar as distâncias entre signo e interpretante e também a apropriação do conhecimento em termos de agenciamento (Liszka, 1996).

A história em questão consiste, grosso modo, num diagrama com importantes implicações para a semiótica. Por sua fenomenologia de primeiridade, esse hipócone<sup>4</sup> possui muitas entrelinhas e elementos ocultos que permitem que, ao mesmo tempo em que mostra algo, esconda outras coisas (Raposa, 2020). Nesse processo, o diagrama facilita um fluxo, a bem dizer, infinito de semiose na qual uma pessoa, em suas aspirações espirituais, pode chegar a novos significados a cada vez que o lê ou escuta-o pela voz de um outro. O próprio transe nela presente é muito significativo nesse sentido. Dois personagens são apresentados, sendo um deles invisível e em vestes sacerdotais, envolto em luzes e saído de uma cruz; faz alusão ao Evangelho e o anúncio da missão de outro. Há, nesse sentido, uma sequência de signos ligados ao *Numinoso* e também ao próprio Catolicismo, cujas marcas semióticas são muito presentes no Espiritismo brasileiro (Lewgoy, 2004; Stoll, 2003). O caráter de uma temporalidade distinta do transe (Neubern, 2018) também favorece uma perspectiva de tempo, pois, embora haja ali um personagem vivendo no presente, há uma fusão temporal de presente-pasado-futuro, sendo tudo, de certa forma, presente de modo a favorecer a predominância da primeiridade. É talvez por essa via que se possa compreender como ícones podem, em certas práticas, como o tarô (Semetsky, 2010) e os búzios (Nathan, 2001), favorecer uma compreensão e, eventualmente, revisão de eventos futuros.

4 Como não haveria como se conceber um ícone perfeito (pura qualidade) a não ser por abstração, Peirce (citado em Jappy, 2013) cunhou o termo hipócone para se designar a ícones com algum grau de existência (concretude). São eles as imagens, os diagramas e as metáforas.



Acresce-se ainda que no caso do Espiritismo a partir de Chico Xavier (Stoll, 2003), os contos de histórias parecem formar uma considerável cadeia de narrativas que se confirmam, aprofundam e desenvolvem detalhes antes desconhecidos dos adeptos. No tocante a essa história, dois objetos são personagens relevantes à sociedade brasileira, implicados numa missão junto a ela, e também parecem demonstrar certa afetividade, o que, em histórias posteriores (Barbosa, 1993; UEM, 1993) é decifrado nas revelações de várias encarnações em que ambos os objetos (Emmanuel e Chico) foram muito próximos, como pai e filha. Já o outro aspecto – o da missão coletiva de Chico enquanto médium – também se liga ali à figura de Emmanuel a quem outras histórias posteriores viriam a revelar que seria ele o Padre Manoel da Nóbrega, ou seja, um signo importante da história do Brasil. Tais sequência de narrativas levariam, mais adiante, a uma compreensão mais ampla dessa missão ligada ao próprio destino espiritual do país: o de difundir o Evangelho de Cristo por meio da voz dos espíritos pelo mundo (Albuquerque, 2015). Contudo, é importante destacar que tais histórias só apareceram gradativamente, à medida que Chico desenvolvia suas variadas ações como médium da espiritualidade e benfeitor de pessoas necessitadas.

Vale destacar que o uso frequente dos diagramas ligados a Chico como signo do *Numinoso* possui um papel importante para a reedição do Espiritismo no Brasil. A afetividade trazida por essa forma semiótica, seu teor altamente qualitativo, as múltiplas possibilidades de interpretação e apropriação por parte dos interlocutores conferiu um aspecto comunitário altamente distinto quanto ao teor acadêmico de suas origens francesas. Allan Kardec, por exemplo, veio de família ilustre e culta, tendo sido branco, discípulo do célebre Pestalozzi, veemente debatedor, versado em várias línguas e portador de sólida formação científica, ao passo que Chico Xavier veio de família pobre, era mestiço, estudou apenas até a quarta série primária, era também um homem de gestos tidos como femininos e muito humilde em suas atitudes, mesmo quanto a seus detratores. Enquanto o primeiro se endereçava a uma sociedade com alta cultura artística, científica e universitária, a pensadores e cientistas, o segundo se inseriu numa sociedade ainda distante da condição civilizatória do primeiro mundo, por um teor bastante conservador, uma predominância do discurso católico sobre os demais e com profundas marcas patriarcais, patrimonialistas e escravocratas (Souza, 2019). Se, na França, a famosa Sorbone viria a nascer no século XII, a primeira universidade brasileira só surgiria no início do século XX.

Tais diferenças de sociedade e cultura afetam, em vários sentidos, o problema da verdade, sobretudo, no tocante a seu teor comunitário. Allan Kardec dirigia-se a pensadores, pesquisadores e pessoas que buscavam uma prova da existência da alma (Moore, 2008), apesar de suas ideias também terem repercutido em camadas mais populares (Bergé, 1995). Sua linguagem era, basicamente, argumentativa, e voltada para uma compreensão muito afim com o projeto moderno de ciência (Stengers, 1995), no qual os fenômenos deveriam obedecer às leis da Natureza que, uma vez conhecidas, poderiam, em certa medida explicá-los, predizê-los e talvez controlá-los. Ao Espiritismo caberia o papel de uma ciência do invisível cuja função principal seria o conhecimento das leis do mundo espiritual e aplicação moral de seus ensinamentos entre os humanos encarnados. Note-se que tal pensamento não surgiu no contexto religioso (Moore, 2008), que seu principal líder não era ligado a alguma religião e que a proposta espírita se configurou muito mais numa filosofia científica de consequências religiosas (Bergé, 1995). A verdade, portanto, para Kardec, deveria obedecer tanto a uma lógica (razão) de coerência com os ensinamentos já legitimados, como também com uma concordância, em termos de conteúdo, das mensagens espirituais trazidas por diferentes médiuns, de preferência, que não se conhecessem entre si, nem tivessem informações mútuas sobre seus trabalhos. A análise sistemática dessas mensagens seria, de certa forma, uma clara tentativa de aplicação do princípio de um consenso (Liszka, 1996) por meio dessa coincidência de teor entre as mensagens. Em tal projeto, o aspecto emocional era visto com reservas, pois, além dos riscos de perda de racionalidade, a palavra final deveria ocorrer pela força da argumentação, o que o situava fortemente num plano de terceiridade. Não sem razões, autores de outras tradições (Aurobindo, 1935/2000; Otto, 1917/2007) destacaram que o *Numinoso* não existiria no Espiritismo, enquanto sistema de conhecimento espiritual.

Em Chico Xavier, no entanto, o público de suas mensagens era bem distinto. Mães desesperadas pela perda de um filho, pessoas próximas a um suicídio, céticos, miseráveis, celebridades e doentes sem perspectiva de cura compuseram uma comunidade heterogênea bem distinta da de Kardec. Além disso, mesmo que o foco de seu trabalho fossem as psicografias, a ocupação de espaços na mídia, como a TV, o rádio, as revistas e jornais facilitou sua projeção no cenário nacional, associando sua imagem tanto a um poder de interagir e se comunicar com espíritos, como ainda por constantes campanhas de caridade. Não sem razões, sua popularidade chegou a um patamar tamanho que o levou a ser eleito como o mineiro mais ilustre do século, superando nomes como Pelé, Juscelino Kubitschek e Santos Dumont (Souto Maior, 2003). Com tamanho carisma e projeção social, e ainda com público, veículos de comunicação e cenário social distintos, as formas de se endereçar ao público deveriam ser diferentes das de Kardec, mais centrada na argumentação, para serem coerentes com semelhante realidade. Assim, os modos de comunicação foram perpassados por forte teor de iconicidade, envolvendo formas literárias marcadas por diagramas e metáforas, como os romances, contos, poesias e mensagens, além das entrevistas, malgrado a ênfase frequente de Chico para que as diretrizes de Kardec fossem priorizadas (Souto Maior, 2003).

Em meio a novo universo semiótico, os contos de história passaram a possuir um papel central: permitiam a recontagem de histórias já escritas nessas outras formas e também poderiam facilmente assumir o



formato oral. Semelhante facilidade de expressão de uma forma semiótica carregada de ícones facilitou sobremaneira a formação de um teor de ligação social de base afetiva – o *commens* – que se constitui como condição para a formação de uma comunidade que pense sobre um tema (Liszka, 1996). Além de uma integração afetiva e de pertencimento a esses membros, mesmo que nem sempre institucionalizada, esse tipo de linguagem permitia facilmente a inclusão do *Numinoso* associado à figura de Chico Xavier como um grande missionário espiritual ou santo (Lewgoy, 2004; Stoll, 2003). Entretanto, seria difícil afirmar até que ponto o problema da verdade foi assimilado nessa reedição do Espiritismo, dado que os dispositivos originalmente utilizados por Kardec não são frequentes nos centros espíritas brasileiros e suas comunidades ainda não parecem ter desenvolvido critérios para se conceber o *Numinoso* como ontologia.

Chico Xavier se torna, desse modo, um signo de cruzamento entre duas tradições distintas quanto ao problema da verdade. Por um lado, liga-se a um saber que deliberadamente se aproxima do paradigma moderno científico – o Espiritismo – e legitima suas afirmações tendo-se por referência a lógica da argumentação e da prova, tendo na sessão mediúcnica seu principal dispositivo. Por outro lado, remete também ao Cristianismo perpassado pelo *Numinoso*, no qual noções como a fé, a graça e o amor apelam para uma dimensão de experiência íntima e o fazem por meio de uma linguagem altamente perpassada pela iconicidade, o que pode situar o problema da verdade dentro de critérios mais específicos da lida com a revelação, na qual o *Numinoso* possui um caráter ontológico próprio (Otto, 1917/2007; Raposa, 2020). Essa inserção de meio caminho entre duas propostas distintas e, à primeira vista, inconciliáveis, o situa como um signo de trânsito entre duas tradições, fazendo do espírita aquele que busca a verdade entre a lógica do laboratório e a experiência do templo. A verdade se situa, desse modo, numa condição de trânsito, no qual a racionalidade moderna e argumentativa e a experiência do *Numinoso*, a bem dizer, estética, estabelecem uma tensão que exige o movimento entre o cientista e o santo, sem que um seja assimilado pelo outro. Entretanto, se semelhante tensão, no futuro, pode sugerir uma integração entre duas dimensões polarizadas, como se parece anunciar em outros saberes (Santos & Meneses, 2009), ainda não é possível de se afirmar que ocorra.

## Contribuições Para a Psicologia da Religião

A presente proposta se torna muito interessante para uma ciência como a psicologia, principalmente no campo da religião, dadas suas limitações estruturais e históricas, como a ausência de uma ontologia que especificasse as condições de conhecimento de seus campos (Gonzalez Rey, 2019). Acresce-se ainda que a busca por teorias, métodos e instrumentos como fontes de legitimação, mas desvencilhados de problemas filosóficos mais profundos, como da própria epistemologia também parece ter marcado historicamente a constituição de suas escolas (Neubern, 2017). Considera-se aqui que as articulações entre esses saberes, as ciências normativas e a psicologia, são de grande relevância para que tais problemas sejam pensados e discutidos, de modo a se facilitar a criação de alternativas importantes sobre eles no nível das ciências empíricas.

O problema do *Numinoso* consiste em um foco central para a psicologia da religião, principalmente no que se refere ao problema ontológico das experiências espirituais. Embora tal problema se destaque desde Rudolf Otto (1917/2007), a concepção de uma ontologia própria do *Numinoso* mal parece ter sido tocada pelos psicólogos (Nathan, 2001) sendo que a maior parte de suas teorias o concebem a partir de outras referências ontológicas, como o social, o cultural e o biológico. Todavia, a estética parece oferecer elementos importantes, se não para concebê-lo de todo, ao menos para compreender algumas de suas características, como algo admirável em si, perpassado pela primeiridade, e com um modo sutil, mas muito poderoso, de influenciar as pessoas em suas trajetórias (Raposa, 2020). Assim, embora a psicologia não deva se propor a defini-lo, pois isso não seria sua tarefa (Otto, 1917/2007), ela pode reconhecê-lo por meio dos signos que expressa junto a seus protagonistas dentro de um saber coletivo específico.

No caso da primeira história, ele dificilmente seria apreensível sem uma compreensão mais abrangente do próprio Cristianismo (Otto, 1917/2007), até por repetir, em certa medida, importantes diagramas espíritas em que Jesus lida com prostitutas (Xavier, 1941/2017). Isso porque algo de *sublime* está ali presente num lugar improvável, marcado pelo silêncio (apenas posteriormente Chico se refere em lágrimas ao acontecido) e por um profundo *presente* que envolve a todos, transcende as diferenças e convenções humanas e permite a realização de uma cura. Chico Xavier, sendo um de seus protagonistas, se coloca numa posição muito humilde, invertendo, de certo modo, as convenções sociais, pois um homem reconhece numa mulher a manifestação do *Numinoso*, ao mesmo tempo em que um ser respeitável aceita se submeter a uma figura profundamente marginalizada. Acresce-se ainda que a submissão de Chico a isso tudo consiste, de certo modo, na condição de se colocar diante *Daquele* que é o *totalmente Outro* (Otto, 1917/2007), o que situa os humanos frágeis na necessidade de se ajoelhar, o que é feito ali em termos simbólicos por sua atitude de marcante humildade. Enfim, um homem considerado por muitos como um santo se deixa curar pelas mãos de uma pecadora. O teor *misterioso*, silencioso, a forte emocionalidade e a sensação (confirmada pelo transe de Chico) de que algo vindo do *mais alto* (*augusto*) acontecia ali naquele presente que envolvia a todos e se sobrepunha até mesmo às intervenções médicas já buscadas. Numa palavra, a experiência de Chico diante daquela jovem não foi, pelo que se consta, uma experiência religiosa, mas profundamente espiritual dado o teor preponderante do *Numinoso* na cena. Assim, malgrado a heterogeneidade de registros como gênero e condição social, é o espiritual





enquanto *Numinoso* que prevalece como motivo da cura e razão para que uma tal história pudesse ser digna de ser contada a outros.

Nesse sentido, uma pesquisa psicológica sobre o *Numinoso*, necessariamente, deveria passar pelo papel dos ícones, como mostram importantes contribuições no campo (Rambelli, 2013; Raposa, 2020). Grosso modo, podem se referir ao *Numinoso* como objeto e também aos interpretantes que geram em seus interlocutores, permitindo a compreensão de toda uma rede de sistemas semióticos que compõem semelhantes experiências em pessoas, grupos e comunidades. As histórias aqui narradas, por exemplo, como diagramas são muito profícuas para se referirem a tal campo, uma vez que assumem sua iconicidade em termos plenos, pois um ícone, por mais insinuar que mostrar, é em si mesmo incompleto e leva a pessoa a gerar mais e mais interpretantes em complexos processos de semiose à medida a que retoma contato com ele. O próprio silêncio explicativo que acompanha as descrições parece deixar um considerável espaço na experiência para que a semiose se dê para preenchê-lo, sem jamais conseguir atingir tal objetivo por inteiro, como se dá com a própria relação com o *Numinoso* em diferentes tradições (Otto, 1917/2007; Raposa, 2020). O mesmo poderia se pensar quanto à iconicidade presente em práticas como músicas, pinturas, textos sagrados, vitrais, imagens, danças, cantos, sons, rituais, meditações e orações (Rambelli, 2013; Rambelli & Reinders, 2014; Yelle, 2013).

A ética se constitui como outra ciência normativa de grande valia para a psicologia da religião, principalmente no sentido de apontar e problematizar as relações entre ego e self. A própria história aqui trazida remete a um nível de exigência que se apresenta, à primeira vista, como super-humano e até mesmo cruel, pois, um ser espiritual cobraria fortaleza de uma criança de cinco anos diante dos ataques desproporcionais de uma adulta. Contudo, novamente tomando-se em conta todo um cenário perpassado pelo Espiritismo enquanto maquinário, semelhante violência se constitui como um modo duro de iniciação para prepará-lo para uma grandiosa missão de teor coletivo. A ética situa-se, por um lado, como um importante veículo de reflexividade no tocante ao autocontrole, enquanto modo de evitar a reatividade de antigos hábitos. Numa concepção inicial, tal aspecto da ética liga-se também a uma aplicação prática do código moral, sempre presente nas religiões e que costuma possuir um papel importante na subjetivação das pessoas, como na formação de conflitos, modos de conduta, rituais e valores – fenômenos muito ligados às implicações do ego no mundo social.

Por outro lado, essa concepção seria um puro código de conduta sem o aspecto mais amplo da ética, que é da busca de integração entre ego e self ou de uma integralidade (Seif, 2019). Em termos pragmáticos (Peirce, 1903/1997), seria possível conceber tal integração no tocante à busca deliberada de coerência da pessoa entre suas condutas e as crenças presentes em sua subjetividade, no caso, moldadas pela própria influência do *Numinoso*. Há aqui uma exigência de cultivo dessas conexões que parecem situar o sujeito num campo de experiência anterior ao ego, numa ideia próxima ao pensar do *De-sign* no qual se deixa navegar sem um destino prévio e conduzir por um princípio de sabedoria superior (Seif, 2019) que, apenas posteriormente, pode resultar em explicações racionais. Em diferentes narrativas, os tranSES de Chico Xavier parecem situá-lo nessa condição de maneira que, banhado nas águas do *Numinoso*, parecesse ter percepções, atitudes e modos de compreender as situações muito distantes daquelas das pessoas comuns que, contudo, não deixavam de se comover com ele. Os ícones, em geral, são particularmente importantes aqui porque sempre parecem apontar para a necessidade de que o ego se renda a um ditame superior, presente na experiência individual e nos maquinários coletivos, ora para ser testado, ora para ser preparado para algo maior, como uma missão. Essa maneira de se deixar mergulhar no *Numinoso* e ser, de certo modo, possuído por ele é o que parecia fazer de Chico um signo do divino em suas ações comuns e nas diversas atividades de assistência e mediunidade em que se envolvia. Era também uma poderosa fonte de referência quanto a seus pertencimentos espirituais (*ethos*), que lhe conferiam uma identidade no mundo (médium) e um poderoso projeto de existência – o de cumprir sua missão – para o qual deveria direcionar todo seu esforço em termos éticos. Em suma, ao remeter ao problema da integração entre ego e self, a ética abrange aspectos fundamentais para a psicologia da religião, como pertencimentos, identidade, condutas, missões e projetos de existência pautados pelo *Numinoso*.

Já a semiótica apresenta um conjunto de contribuições de grande relevo para a psicologia da religião em diferentes níveis. As histórias sobre Chico Xavier, por exemplo, remetem a um conjunto de construções sociais de diversas ordens, como suas origens étnicas mestiças, suas construções de gênero, sua religião, sua classe social e sua baixa escolaridade, em meio a uma sociedade conservadora cujas hegemonias sociais o situariam numa condição marginalizada. No entanto, a essa diversidade de sistemas semióticos, gerados no social, também se soma o papel do *Numinoso* que lhe conferiu uma condição excepcional inspirada no Cristianismo, segundo o qual, espiritualmente, os “fracos” estão acima dos “poderosos” (Otto, 1917/2007). Tal perspectiva consiste numa contribuição da mais alta pertinência, pois situa o fenômeno espiritual em suas ligações orgânicas com a heterogeneidade do mundo sociocultural, ao mesmo tempo em que destaca seu papel, no caso, preponderante no que diz respeito a uma poderosa redefinição que se funda em *ethos* marginais para fazer de Chico uma figura altamente respeitada em diferentes círculos sociais. A ideia de verdade, aqui, estaria ligada tanto à ontologia do *Numinoso*, que é distinta das demais que compõem esses sistemas, como também em seu papel como potência geradora de sentido para Chico e diferentes comunidades tocadas por suas mensagens.

Considerando-se o aspecto comunitário da verdade, a semiótica também traz possibilidades de reflexão e pesquisa de grande importância. Os diagramas, assim como outras formas, acabam por compor uma rede de trocas semióticas que implicam as pessoas das comunidades de diferentes modos. Grosso modo, ouvir,



contar e recontar histórias consiste num poderoso modo de proporcionar o pertencimento das pessoas a um solo afetivo e comunitário – o *commens* – fundamental para se investigar a verdade, o que pode ocorrer de diferentes modos (Liszka, 1996). Outrossim, remete a um aspecto de grande valia para a compreensão do *Numinoso*, no qual um signo que o representa, por meio da semiose, torna-se presente na subjetividade dos interlocutores, podendo mesmo se integrar a seus sistemas de agenciamento e atuar decisivamente nos processos de construção de sentido (Raposa, 2020). Em outras palavras, o Chico Xavier narrado em tais histórias, enquanto signo do *Numinoso*, passa a se fazer vivo nos *selves* dos membros das comunidades espíritas (e mesmo de outras) tornando-se uma referência central para que elas mesmas possam interagir e se conectar com essa dimensão central da espiritualidade. Ao mapear e compreender o papel dos diagramas, os psicólogos podem, portanto, compreender lógicas de relação com o *Numinoso*, como é subjetivado pelas pessoas, e mergulhar nas verdades pessoais que desenvolvem, principalmente a partir dos sentidos que constroem em temáticas centrais de suas vidas.

No entanto, a visão de Emmanuel e a própria alusão à disciplina também precisam ser considerados no tocante aos próprios critérios coletivos de legitimação, sob a pena de se tornarem errôneos diante da comunidade, que pode situar seus protagonistas como vítimas das trevas ou da própria vaidade (Souto Maior, 2003). Os limites entre uma mensagem aceitável e um embuste, ou entre uma disciplina missionária e uma crueldade precisam ser traçados a partir de critérios coletivos nos quais suas lógicas sejam explicitadas e discutidas junto à comunidade em cada caso específico (Raposa, 2020), o que situa a investigação num campo de terceiridade. Como isso poderia ser confirmado e analisado, fosse por meio do conhecimento espírita vigente, fosse por meio de outras comunicações mediúnicas e especialistas respaldados, parece ser um caminho coerente em termos etnopsicológicos, de maneira que semelhante realidade poderia levar o psicólogo a refletir sobre questões fundamentais para tais pessoas, como os sentidos gerados por tais fenômenos, suas implicações em termos de pertencimentos e seu posicionamento em termos de projetos de existência. Contudo, caso se considere que o psicólogo deva se engajar nessa conversação, ele, de algum modo, pode integrar a construção desse espaço a ponto de se fundir a esse grande self coletivo que lhe traz tanto a possibilidade de se deixar tocar por essa realidade e ser sensível a certas nuances suas, como ainda de se perder por entre suas complexas florestas de signos. O desafio de sua pesquisa será, então, o de se movimentar entre o sentir da primeiridade e o distanciar-se da terceiridade para permanecer vivo enquanto pesquisador (Neubern, 2018).

## Referências

- Albuquerque, T. (2015). Chico Xavier e a construção simbólica do Brasil como “coração mundo” e “Pátria do Evangelho”. *Caicó*, 16(36), 129-148.
- Aurobindo, S. (2000). *Lights on yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. (Trabalho original publicado em 1935)
- Barbosa, E. (1993). *Enxugando lágrimas*. Araras: IDE.
- Bergé, C. (1995). *L'au-delà et les Lyonnais*. Lion: Lugd.
- Bíblia Anotada (C. Pinto, Trad.). (1994). São Paulo: Mundo Cristão. (Original publicado em 1969).
- Colapietro, V. (1989). *Peirce's approach to the self*. Nova York: Suny.
- Corbin, H. (2008). *Face de Dieu, face de l'homme*. Paris: EntreLacs. (Trabalho original publicado em 1983)
- Freitas, M. (2017). Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade ou psicologia e religião/espiritualidade? *Revista Pistis Praxis. Teologia Pastoral*, 9(1), 89-107. <https://doi:10.7213/2175-1838.09.001.DS04>
- Gama, R. (1998). *Lindos casos de Chico Xavier*. São Paulo: Lake.
- Gonzalez Rey, F. (2019). Subjectivity in debate: some reconstructed philosophical premises to advance its debates in psychology. *Journal of Theory and Social Behavior*, 49, 1-23. <https://doi:10.1111/jtsb.12200>.
- James, W. (1987). *The varieties of religious experience*. New York: The Library of America. (Original publicado em 1902)
- Jappy, T. (2013). *Introduction to Peircean visual semiotics*. London: Bloomsbury.
- Lewgoy, B. (2004). *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. São Paulo: Edusc.
- Liszka, J. (1996). *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*. Indianapolis: Indiana University Press.



- Monroe, J. (2008). *Laboratories of Faith. Mesmerism, spiritism and occultism in modern France*. London: Cornell University Press.
- Nathan, T. (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris: Synthélabo.
- Nathan, T., & Swertvaegher, J. (2003). *Sortir d'une secte*. Paris: Synthélabo.
- Neubern, M. (2016). Iconicity and complexity in hypnotic communication. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(esp), 1-9. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-3772e32ne217>
- Neubern, M. (2017). Contribuições epistemológicas da hipnose de Milton Erickson para a psicologia moderna. In D. M. Amparo, E. R. Lazzarini, I. M. Silva, & L. Polejack (Eds). *Psicologia Clínica e Cultura Contemporânea 3* (pp. 684-709). Brasília: Technopolitik.
- Neubern, M. (2018). *Clínicas do transe. Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil*. Curitiba: Juruá.
- Neves, G.; Loyola, K., & Rosa, E. (2019) *Estatuto da criança e do adolescente*. São Paulo: Rideel.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado*. (W. Schlupp, Trad). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1917).
- Otto, R. (2016). *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. Paris: Payot. (original publicado em 1951)
- Peirce, C. (1997). *Pragmatism as a principle and method of right thinking*. Nova York: State University of New York Press. (Original publicado em 1903)
- Peirce, C. (1998). *The essential Peirce*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Petrilli, S. (2017). *The self as a sign, the world, and the other*. New York: Sage.
- Rambelli, F. (2013) *A Buddhist theory of semiotics*. London: Bloomsbury.
- Rambelli, F., & Reinders, E. (2014). *Buddhism and iconoclasm in East Asia*. London: Bloomsbury.
- Raposa, M. (2020). *Theosemiotic. Religion, reading and the gift of the meaning*. Nova York: Fordham University Press.
- Rolland, R. (2012). *The life of Ramakrishna*. Kolkata: Advaita Ashrama. (original publicado em 1929)
- Santos, B., & Meneses, M. (2009). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez.
- Seif, F. (2019). *De-Sign in the transmodern world. Envisioning reality beyond absoluteness*. Berna: Peter Lang.
- Semetsky, I. (2010). *The re-symbolization of the self: Human development and tarot hermeneutic*. Nova York: Sense Publishers.
- Silva, T., & Brunelli, A. (2016). Pinga-Fogo e Chico Xavier: do ethos à semântica global do Espiritismo Kardecista. *Linguagem em (Dis)curso*, 16(2), 213-226. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-4017-160201-1915>.
- Souto Maior, M. (2003). *As vidas de Chico Xavier*. São Paulo: Planeta.
- Souza, J. (2019). *A elite do atraso. Da escravidão a Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil.
- Stengers, I. (1995). *L'invention des sciences modernes*. Paris: Flammarion.
- Stoll, S. (2003). *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: EdUSP.
- União Espírita Mineira. (1992). *Chico Xavier. Mandato de amor*. Belo Horizonte: União Espírita Mineira.
- Yelle, R. (2013). *Semiotics of religion*. New York: Bloomsbury.
- Xavier, F. (2011). *Caminho, verdade e vida*. Rio de Janeiro: FEB. (original publicado em 1948)
- Xavier, F. (2017). *Boa nova*. Rio de Janeiro: FEB. (original publicado em 1941)

Recebido em 07.09.2021 – Primeira Decisão Editorial em 06.07.2022 – Aceito em 26.10.2022



# O ENCONTRO É O *SETTING* – RELATO DE EXPERIÊNCIA DE UM ATENDIMENTO EM PLANTÃO PSICOLÓGICO

The Encounter is the Setting - An Experience Report of a Service in Psychological Emergency

MARIA CLARA RABELO FERREIRA SILVA\*

La Reunión es el Escenario - Relato de Experiencia de un Servicio en el Guardia Psicológica

PAULO EDUARDO RODRIGUES ALVES EVANGELISTA\*\*

**Resumo:** O Plantão Psicológico é uma modalidade de atendimento psicológico que ocorre de forma imediata à procura por tal serviço, sem a necessidade de agendamento prévio. O encontro plantonista-cliente, no qual ambos desvelam a situação existencial deste que procura, é sua finalidade, pois propicia a integração de fragmentos da história e elaboração da vivência atual, promovendo novos posicionamentos e o resgate de autonomia. Sua estrutura é flexível, moldando-se de acordo com a demanda e necessidade daquele que o procura e da instituição que o oferta. Este artigo objetiva ilustrar a inventividade e a flexibilidade exigidas de uma plantonista por meio de um relato de experiência de atendimento. Como método, recorre a um trecho do diário de bordo da plantonista e o coteja com a literatura científica acerca dessa modalidade de atendimento. O atendimento narrado exigiu que a plantonista deixasse o setting tradicional (consultório) para ir ao encontro da cliente onde e como era possível a ela naquele momento. Assim, contribuiu para o resgate de uma familiaridade com o mundo em torno, que a estava afligindo.

**Palavras-chave:** Plantão Psicológico; Clínicas-escolas; Fenomenologia Existencial; Intervenção em Crise; Psicologia Clínica

**Abstract:** Psychological Emergency is a kind of psychological care defined by the immediate response when one demands it. In the therapist-client encounter, the objective is to unveil this one's existential situation, providing integration of fragments of history and the elaboration of the current experience, promoting new positions and the rescue of autonomy. Its structure is flexible, molding itself according to the demand and need of the one who demands it and the institution which offers the service. This article aims to illustrate the inventiveness and flexibility required of an on-duty psychologist. The service required to let go of the traditional setting (office) to meet the client where and when possible for her at that moment. Thus, it contributed to recovering familiarity with the world around her, which was afflicting her. After a theoretical introduction, the article presents the psychology student's experience report about this encounter.

**Keywords:** Psychological Duty; School-clinics; Existential Phenomenology; Crisis Intervention; Clinical Psychology

**Resumen:** La Guardia Psicológica es una modalidad de atención psicológica constituida por la atención inmediata en la búsqueda de dicho servicio. En la reunión de cliente y terapeuta, buscarse revelan la situación existencial de éste que busca, proporcionando la integración de fragmentos de historia y la elaboración de la experiencia actual, promoviendo nuevas posiciones y el rescate de la autonomía. Su estructura es flexible, dando forma a la demanda y necesidad de quien la exige y de la institución que la abastece. Este artículo tiene como objetivo ilustrar la inventiva y la flexibilidad requeridas de una psicóloga de guardia. El servicio le exigía abandonar el setting tradicional (clínica) para reunirse con el cliente como fuera posible para ella en ese momento. Por lo tanto, contribuyó al rescate de una familiaridad con el mundo que la rodeaba, que la afligía. Después de la introducción teórica, presenta un registro de la estudiante de psicología.

**Palabras-clave:** Guardia Psicológica; Escuela Clínica; Fenomenología Existencial; Intervención en la Crisis; Psicología Clínica

\* Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Email: mcrabelofs@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5567-5094>

\*\* Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Email: pauloeevangelista@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-9691-6141>



## Introdução

O Plantão Psicológico é uma modalidade de atendimento psicológico que ocorre de forma imediata à procura por tal serviço, ou seja, no momento que a pessoa está vivenciando aquilo que de alguma forma a aflixe e a faz buscar o auxílio da psicologia, sem necessidade de agendamento prévio (Morato, 1999; Cury, 2009; Mahfoud, 2012; Rosenthal, 2012; Tassinari, 2013). Furigo (2006) comenta sobre o caráter emergencial desses atendimentos e como podem ter um efeito preventivo devido a sua ação rápida. Na sua visão, a velocidade na resposta à demanda contrapõe a ideia de que demandas de cunho emocional não requerem urgência, configurando o sofrimento psíquico como algo menos grave ou pouco relevante se comparado a outros aspectos da saúde humana.

Trata-se de uma modalidade de prática psicológica desenvolvida no Brasil, inspirados em *walk-in clinics* norte-americanas, ou seja, clínicas psicológicas em que os clientes poderiam solicitar atendimento sem agendamento prévio. Formulado inicialmente a partir da abordagem psicológica de Carl Rogers, a abordagem centrada na pessoa, o Plantão Psicológico consolidou-se no Brasil e hoje há serviços fundamentados também na psicologia fenomenológica, na psicanálise e na cognitivo-comportamental (Branco, 2021)<sup>1</sup>.

Para que o Plantão Psicológico possa acontecer dessa forma, é necessário que o serviço seja oferecido em um horário fixo, pré-determinado e de conhecimento público para que a comunidade possa procurá-lo (Mahfoud, 2012; Rocha, 2009). Além disso, é fundamental que não haja interrupções no serviço (Scorsolini-Comin, 2015), pois o cliente beneficia-se muito do suporte advindo da certeza de que, caso ele precise, o Plantão Psicológico estará disponível naquele lugar, naquele dia e naquela hora. Como bem define Mahfoud (2012) sobre essa confiável prontidão: “A experiência de plantão como momento significativo da pessoa ante sua problemática tende a se tornar referência-existencial: portas abertas que podem significar facilitação para um novo pedido de ajuda ou facilitação para suportar a espera do início de um outro processo” (p. 27).

Posto isto, entende-se que o vínculo das pessoas que frequentam esse serviço é com o próprio serviço e não com um plantonista específico (Silva, 2022). O retorno ao atendimento da pessoa atendida vai depender de uma decisão dela mesma, uma vez que é ela quem define se e quando vai precisar de outro atendimento. Ou seja, os atendimentos não se constituem por processos que se distendem temporalmente, mas por um encontro único ou alguns poucos encontros, dependendo da necessidade do cliente e do modo que o serviço foi estruturado em cada instituição (Vasconcelos, Souza e Cavalcante Jr., 2009; Rocha, 2009; Cury e Ramos, 2009).

Sobre as diferenças institucionais mencionadas, faz-se necessário evidenciar a plasticidade do Plantão Psicológico (Morato 2009), isto é, sua capacidade de se moldar de acordo com a demanda e a necessidade tanto daquele que o procura quanto da instituição que o oferta. Isso só é possível devido à flexibilidade da sua estrutura e do seu modo de funcionamento. Embora o serviço tenha algumas condições indispensáveis, como o atendimento ser imediato e a postura dos plantonistas, elas podem aparecer de diferentes maneiras e jeitos (Morato, 2009; Rocha, 2009; Tassinari, 2013). É justamente essa plasticidade que viabiliza a implementação dessa modalidade de atendimento em diferentes espaços institucionais e para diferentes públicos (Morato, 2009). Souza & Souza (2011) exemplificam alguns desses espaços, tais como hospitais gerais, hospitais psiquiátricos, instituições judiciárias, clínica-escola, clínicas privadas, escolas, penitenciárias etc. Porém, faz-se importante ressaltar que, embora instituições de uma mesma área exerçam uma função semelhante, elas têm sua singularidade e suas peculiaridades, uma vez que o serviço é permeado tanto pela intersubjetividade dos atores institucionais quanto pela cultura e a tradição da própria instituição. Ou seja, acontece num *mundo* público e é atravessado pelas significações e tonalidades afetivas que o caracterizam (Heidegger, 2012). Nessa perspectiva, não se pode generalizar o funcionamento do Plantão Psicológico em clínicas-escolas para outras instituições, como se fossem práticas iguais.

Para além dos aspectos estruturais de como o Plantão Psicológico é ofertado e organizado em cada instituição - que, como foi dito, não são aspectos fundamentais que definem essa modalidade de atendimento - destaca-se o modo de estar de prontidão, ou melhor, como o plantonista se posiciona desde a espera por aquele que pode vir a procurá-lo. Vale lembrar que, sem agendamento prévio, nunca se sabe quem virá solicitar atendimento, nem mesmo se alguém o fará, e o que trará como pedido, queixa e demanda (Morato, 2006; Evangelista, 2016b). O Plantão Psicológico deve ser um debruçar-se sobre a situação existencial daquele que se apresenta, propiciando esclarecimento e explicitação de vivência imediata daquela pessoa, incluindo o que a impeliu de buscar ajuda psicológica, assim como os seus recursos e possibilidades para lidar com tal situação. Nesse caso, o que está em jogo é a totalidade da experiência vivida que se apresenta e não apenas a sua queixa,

<sup>1</sup> Por não haver prática psicológica correspondente em outros países, ainda não há consenso quanto à nomenclatura em inglês e espanhol. Neste artigo, seguimos os termos utilizados por Branco (2022) em sua revisão histórica do serviço, a saber, *Psychological Duty* e *Guardia Psicológica*. Outras traduções encontradas em abstracts de artigos brasileiros são: *Emergence Psychological Services*, *Psychological emergency Attendance*, *Urgent Care*



isto é, aquilo que ela apresenta - explícita e implicitamente - que a incomoda e que ela traz como razão para a sua procura por atendimento (Schmidt, 2004; Mahfoud, 2012; Tassinari & Durange, 2012; Mahfoud, 2013; Mahfoud, 2018, Silva, 2022).

Por outro lado, Morato (2006), a partir da história do Plantão Psicológico, começando pela sua origem, foi questionando e desconstruindo como ele vinha sendo feito até então. A autora conseguiu demonstrar como o serviço foi deixando de ter uma estrutura fixa e enrijecida ao longo dos anos para ir configurar-se cada vez mais como “um modo clínico de estar junto ao sofrente” (p. 8). Nessa perspectiva, o Plantão Psicológico é um modo de estar; nem mesmo uma queixa explícita ou um pedido por ajuda psicológica explícito é necessário para dar início a um atendimento, a “pro-cura” (p. 8) por uma escuta basta. A autora divide a palavra, seguindo a interpretação de Pompeia e Sapienza (2004), ou seja, de que quem pro-cura está dirigindo-se (*pro*: adiante) ao cuidado (*cura* no sentido etimológico de cuidado). Assim, para Morato (2006), a atitude clínica configura o modo de fazer Plantão Psicológico.

A partir de uma queixa explícita e um pedido formal por atendimento ou uma “pro-cura”, o encontro entre plantonista e cliente é o momento em que se busca, juntos, compreender o cliente e o que ele está vivendo naquele momento à luz da sua própria história que não só o trouxeram até ali, mas que também o constituem como ser. Com isso, o Plantão Psicológico favorece e oportuniza ao cliente integrar os fragmentos da sua história e elaborar a sua vivência, de modo que novas compreensões sobre si e sobre sua situação possam surgir, dando-lhe a chance de se posicionar existencialmente de modo diferente e retomar sua autonomia perante sua própria vida e história (Rocha, 2009; Evangelista, 2016; Silva, 2022). Nas palavras de Evangelista (2016a):

O psicólogo neste contexto é testemunha fenomenológica existencial, zelando para que o acontecer histórico-biográfico do outro possa aparecer tal como é. É, portanto, um possibilitador de situações de apropriação que precisa estar atento e disponível para acolher o que vier, como vier, no momento que vier (p. 224).

Em vista do exposto, é imprescindível destacar que o papel do plantonista é acompanhar aquele que fala e se apresenta. Para isso é preciso disponibilidade e abertura, além da ciência de que não cabe a ele decidir o que é melhor para o seu cliente ou solucionar aquela situação (Mahfoud, 2012; Rosenthal, 2012; Silva, 2022). Pelo contrário, o plantonista deve “cultivar a responsabilidade do cliente pelo cuidado com seu existir” (Evangelista, 2016a, p. 25). Silva (2022) explicita como essa postura do plantonista não é passiva, longe disso, precisa de um constante esforço e vigilância. Fica evidente que sendo o papel do plantonista estar-junto, acompanhando o movimento daquele que o procurou, não tem espaço para protocolos de atendimentos, para julgamentos pessoais ou para a busca de soluções e diagnósticos. É justamente essa presença atenta e o interesse genuíno que vai contribuir para um ambiente terapêutico de segurança que não só permite, mas também convida a pessoa que procurou o Plantão Psicológico a falar de si e daquilo que a aflige, ao mesmo tempo em que também se ouve de modo que ambos estejam juntos compreendendo e refletindo sobre o que está sendo contado ali (Mahfoud, 2012; Rosenthal, 2012; Silva, 2022). Sem conhecimento prévio de quem vai procurar, do que vai aparecer, de protocolos a serem cumpridos e de técnicas prontas, os plantonistas esperam o imprevisível, põem-se verdadeiramente de prontidão ao desconhecido. Tornam-se, assim, testemunhas legítimas do cliente, do seu sofrimento, da sua história e de como se destina. Os clientes, uma vez testemunhados, são autenticados na sua existência e nas suas possibilidades (Morato, 2009; Evangelista, 2016a).

Destarte, este trabalho tem como objetivo ilustrar um atendimento de Plantão Psicológico através de um relato de uma plantonista. Por muitas vezes, a teoria, por mais clara e bem articulada que seja, não consegue descrever a experiência na prática. Somado a este limite, quando se fala sobre o Plantão Psicológico, tem-se também a plasticidade do serviço – que implica em uma diversidade significativa nas formas de se fazer Plantão Psicológico - e a ausência de um setting terapêutico bem definido ou de um protocolo de atendimento pré-definido. Logo, a prática e a experiência de atender em Plantão Psicológico podem parecer ainda mais distantes e ocultadas pela especulação do que poderia acontecer diante tamanho desconhecimento do que pode vir a aparecer. Isso fica ainda mais evidente para os plantonistas que estão começando e ainda não têm a sua própria experiência para sedimentar a teoria. Dessa forma, o intuito deste artigo é auxiliar a compreensão de como o modo de estar em plantão do plantonista é fundamental para o fluir de um atendimento de Plantão Psicológico.

## Método

No presente artigo, é apresentado um relato – trecho de um diário de bordo – de um atendimento que aconteceu no Plantão Psicológico da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 2019. Como foi dito anteriormente, cada instituição tem o seu modo de organizar e oferecer o Plantão Psicológico, portanto, faz-se necessário descrever como o serviço acontecia nessa universidade, na época em que aconteceu o atendimento. Os atendimentos eram oferecidos para a comunidade interna da UFMG, todas as quintas-feiras das 13 horas às 16 horas, sendo que o horário de inscrição para solicitar que fosse atendido ocorria das 12 horas e 30 minutos até as 14 horas e 30



minutos. A diferença de horário era necessária para garantir que todos inscritos fossem atendidos naquele mesmo dia. A procura pelo atendimento deveria ser sempre voluntária e sem agendamento prévio. Caso alguém ligasse para agendar, a secretaria do Serviço-escola de Psicologia Aplicada (SPA), onde acontecia e ainda acontece o serviço, avisava que não tinha agendamento, bastava aparecer naquele dia e horário. Sendo assim, também não eram agendados retornos. Ao final de todo atendimento, os plantonistas eram orientados a lembrar ao cliente do horário de funcionamento do serviço e afirmar que poderiam sempre voltar quando e se quisesse. Todos os plantonistas e o coordenador-supervisor ficavam reunidos em uma grande sala. À medida que as pessoas chegavam à procura do Plantão Psicológico, elas eram encaminhadas para a sala de espera e lá mesmo faziam a sua inscrição. A cada solicitação de atendimento, uma dupla de plantonistas se prontificava a atender aquela pessoa. Os atendimentos, portanto, aconteciam ao mesmo tempo em diversas salas de atendimento do SPA (Silva, 2022).

Ao final dos atendimentos, os plantonistas, ainda com a pessoa atendida, preenchiam um breve formulário com informações pessoais básicas para o registro dela no serviço-escola e documentação do serviço psicológico prestado (prontuário). Também era solicitado à dupla um relatório do atendimento com algumas considerações teóricas por fins didáticos e de registro interno da equipe. Por fim, todos os plantonistas eram convidados e fortemente incentivados pelo coordenador-supervisor que mantivessem um diário de bordo, no qual deveriam narrar as suas experiências como plantonistas, enfatizando a vivência pessoal nos atendimentos. Essas narrativas eram livres, a fim de esclarecer para eles mesmos como se sentiram, como foram tocados pelo que aconteceu, o que pensaram, quais caminhos percorreram, quais possibilidades se abriram durante e quais permaneceram ocultas etc.

Os Diários de Bordo - também conhecidos como Diários de Campo - têm sido usados como ferramentas metodológicas de formação profissional (Marcondes, 2002; Soares et al., 2011; Oliveira, 2014; Larcher, 2019). Os Diários de Bordo reúnem registros autobiográficos que dão a ver o processo formativo do profissional, pois guardam sua experiência individual, isto é, como foi tocado pela situação em questão, quais pensamentos e sentimentos lhe ocorreram etc. Trata-se, portanto, de um registro íntimo e subjetivo, que propicia reflexão sobre o vivido (Freitas e Pereira, 2018) e explicitação das pré-concepções implícitas na prática. Escritos como narrativas, são “uma das formas através da qual o ser-no-mundo exercita a sua compreensibilidade” (Dutra, 2002, p. 375). Roese, Gerhardt, Souza e Lopes (2006) definem o registro no diário como:

[...] uma fotografia instantânea que descreve um momento de observação e as percepções do pesquisador, que se sabe não ser neutro e que, mesmo sem intenção, leva a campo seus pré-conceitos, idéias e posições e, a partir delas, elabora sua leitura da realidade<sup>2</sup>.

A autora deste artigo é plantonista e fazia parte da equipe do Plantão Psicológico da UFMG em 2019. O autor é supervisor e coordenador do serviço. Seguindo as orientações do supervisor, a plantonista cultivava um Diário de Bordo. Diante de um atendimento especialmente marcante em sua vida, ela dedicou-se mais ao seu registro, talvez por sentir uma necessidade de compreender melhor o que tinha acabado de acontecer e como aquele encontro tão genuíno e significativo impactava na sua vida e na sua formação. Destaca-se que este relato foca exclusivamente na experiência da plantonista enquanto realizava o atendimento. Logo, não faz parte do objetivo desse trabalho discutir o caso clínico ou elucidar a experiência da pessoa atendida. Foram retirados do texto original qualquer menção à paciente que pudesse ser usada para identificá-la, assim como foram substituídos trechos a fim de zelar pela privacidade dela. Por fim, reitera-se que a ausência de informações sobre a história da paciente é proposital, uma vez que não é o foco deste trabalho. Nesse sentido, cumpriram-se as diretrizes de ocultação profunda da identidade da pessoa atendida (Stajner-Popovic, 2001).

O trecho do diário de bordo a seguir está escrito na primeira pessoa, dado que é uma narrativa espontânea da plantonista. Pela mesma razão, a linguagem é marcada pela informalidade.

## Trecho do Diário de Bordo da Plantonista

Acredito que esse atendimento começou ainda antes da minha chegada na faculdade. Quando estava quase chegando, pelo relógio do carro, percebi que chegaria atrasada. Assim, ao parar no sinal vermelho, entrei no *whatsapp* para avisar o grupo que atrasaria alguns minutos. Nesse momento, vi as mensagens informando que uma menina estava ali desde às 9h, chorando e dizendo que não aguentava mais sua vida. Não consigo lembrar das palavras exatas, mas foi essa a mensagem que ficou para mim. Quando deixei o celular e voltei minha atenção para a direção, de alguma forma, estava ligada àquela menina. Abaixei o rádio e, consciente da importância do plantão, rezei. Para além da minha crença, acredito que naquele momento estava me preparando para estar de prontidão, deixando minhas próprias emoções e compromissos e me abrindo ao desconhecido que encontraria no Plantão Psicológico. Foi uma mudança tão abrupta, em um minuto estava com o som no talo, cantando e dirigindo rápido do jeito que gosto. No outro, estava introspectiva, com uma música mais calma e baixa. Olhando em retrospectiva, reconheço a importância desse despertar.

A demanda do atendimento veio pelos dois rapazes plantonistas que haviam começado o atendimento com a cliente. Entretanto, dizendo não estar se sentindo confortável, ela retirou-se da sala de atendimento e

<sup>2</sup> Artigo online, sem paginação.



foi para o banheiro feminino mais próximo. Eles, por sua vez, estavam preocupados com ela e pediram para que uma moça fosse vê-la. Assim, fui ao seu encontro.

Ao chegar no banheiro, encontrei-a encostada no cantinho, tremendo e com um choro engasgado. Apresentei-me dizendo meu nome e que estava preocupada com ela. Perguntei se poderia ficar ali com ela. Sem dizer uma palavra ou olhar para mim, fez que sim com a cabeça. Então continuei ali e me preocupei em olhá-la para que, de alguma forma, pudesse comunicar que estava ali com ela. Porém, ela me parecia ficar desconfortável com meu olhar, virava-se para a parede, escondendo o seu rosto. Sendo assim, na tentativa de dar-lhe mais espaço e aliviar seu desconforto, optei por olhar para outro lugar, apesar de manter-me ali presente e disponível. Quando percebi, através do espelho, que ela chorava, eu lhe entreguei um papel toalha dobrado. Nesse primeiro momento, fiz alguns comentários como “me parece que você está sofrendo muito, né?” ou ainda “gostaria que soubesse que estou aqui com você, não sei o que é, mas percebo que tem algo te incomodando muito e gostaria que soubesse que agora não está sozinha”. Porém, ela continuava em silêncio e em um sofrimento quase que palpável. Sinceramente, não lembro de ter visto nada assim.

Fomos interrompidas por uma menina que entrou querendo usar o banheiro. Surpresa, ela olhou para a cliente, olhou para mim e me perguntou se estava tudo bem. Fiquei incomodada com a pergunta direcionada a mim, mas respondi que sim e abri espaço para que ela pudesse entrar na cabine atrás de mim, querendo que ela sumisse logo. Instantaneamente, a cliente pegou a mochila, colocou nas costas e saiu às pressas. Pus-me a correr, chamando-a. Consegui alcançá-la no meio da escada, encostei no seu braço, parando-a, olhei nos seus olhos e pedi que não fosse embora. Disse que via que estava sofrendo e que eu não ficaria bem sabendo que ela foi embora daquele jeito. Ela me olhou, mas não disse nada. Eu continuei dizendo que não era preciso conversar, podíamos apenas andar ou sentar em algum lugar em silêncio. Perguntei se queria ir lá fora e tomar um ar. Mantendo-se calada, aponte para um banco e perguntei se poderíamos sentar lá. Com um novo aceno de cabeça afirmativo, nos direcionamos para tal banco.

Meu sentimento preponderante era a calma, estava tranquila e na minha cabeça continuavam as minhas preces para que pudesse fazer a diferença. Aquele sofrimento cortava meu coração, era algo tão nítido, tão forte. Me sentia tão impotente e com um desejo tão grande de ser útil, de aliviar aquele sentimento, nem que fosse apenas com a minha presença. Porém, o silêncio do banco foi pior, comecei a sentir um certo desespero. Será que ela não vai falar nada? As distrações também eram bem maiores... pessoas conhecidas passando em frente, barulhos de vários lugares, o medo de me procurarem e não saberem onde estou. Mas estava consciente disso. Em outros atendimentos eu já havia aprendido que estar disponível para o outro não é uma atitude passiva, exige muito esforço. Sendo assim, não me martirizei por pensamentos quaisquer que vieram à tona, mas sempre os expulsava dizendo para mim mesma que naquele momento não se tratava de mim, e, sim, dela. Lembrei também de uma grande lição que aprendi em supervisões em outros contextos, o que me ajudou muito: o tempo é sempre do paciente, cabe aos psicólogos terem a capacidade de respeitá-los.

Sentada no banco, podia senti-lo tremer, tamanha intensidade eram os tremores da cliente. Ela me parecia estar sendo sufocada ao mesmo tempo que estava engasgada. Seu corpo me parecia todo contorcido... os pés meio tortos, as pernas enrijecidas, o estômago contraído para dentro, como se estivesse levando vários socos ali... E ela parecia tentar falar algo, seus lábios frequentemente se mexiam, apesar de não sair nenhum som. Eu comuniquei que tinha a impressão de que algo queria sair, mas que parecia estar preso ali dentro. Dei o exemplo que ela chorava, mas poucas lágrimas caíam; ela parecia tentar falar, mas nenhum som fazia; ela se contorcia como se algo ali dentro estivesse doendo. Ao final, perguntei se aquilo fazia sentido para ela. Quando comecei a suspeitar que ela nem mesmo tinha ouvido o que eu falei, escutei sua voz baixinha e falha, respondendo que não sabia. Confesso que fiquei feliz pois, de alguma forma, aquela fala me mostrou que ela estava consciente da minha presença ao seu lado.

Depois de mais um tempo em silêncio, resolvi falar, pois o silêncio me parecia eterno e começava a não fazer mais sentido. Fui muito sincera ao dizer, com muito cuidado, que ela havia procurado ajuda no Plantão Psicológico, então imaginava que não apenas algo não estava bem como também ela não estava conseguindo sozinha e perguntei o que estava acontecendo. Em meio a todo engasgo e contorções, ela falou a primeira frase desde o nosso encontro no banheiro; disse que havia procurado ajuda, mas quanto mais pensava, mais percebia que nada poderia ajudá-la. Só me dei conta que ela tinha uma voz naquele momento. Lembro-me da minha surpresa ao ouvi-la.

Com extrema dificuldade, ela disse que não suportava mais continuar em casa, mas não tinha para onde ir. Logo em seguida, o que estava impedindo de falar piorou. Contorcia-se ainda mais, claramente sentia uma dor muito grande no estômago. Sua dificuldade de respirar também aumentou significativamente. Eu fiquei realmente muito preocupada, perguntei se podia fazer algo por ela. Imediatamente, fez-me um gesto com a mão e disse: “passa”. Assim, muito angustiada, esperei ao seu lado o fim daquilo (que até agora não consigo nomear). Muito tempo depois, perguntei se ela não queria tentar me contar alguma coisa, talvez falar pudesse ajudá-la. Ela poderia até começar por algo que não fosse tão difícil. Ela, então, me respondeu que jurava estar tentando. Comovida, comuniquei que percebia o seu esforço e sabia que estava tentando e questionei se havia alguma coisa que pudesse facilitar para ela. Quando ela respondeu que doce sempre ajudava, foi um alívio, fui tomada de esperança! Talvez, eu pudesse ajudá-la realmente. Logo combinamos de ir à sala da equipe pegar a minha carteira e ir até a cantina universitária.





Quando a reencontrei no corredor, pareceu-me outra pessoa. Contou-me que havia ficado perdida no prédio do serviço-escola quando chegou. Perguntou-se onde estávamos antes e onde eram as coisas. Aquela era sua primeira vez no prédio. Na cantina, escolheu uma palha italiana. Ao perguntá-la se ela queria sentar-se em uma das mesas, ela disse que não visto que lá havia muitas pessoas. Então saímos caminhando e não demos muito a passar perto dos gatos que habitam o prédio da faculdade. Percebendo a presença dos animais e os observando-os com interesse, contou-me que adorava gatos. Ela foi em direção a eles. Eu a acompanhava. Ela me pareceu ter ficado encantada. Fez carinho em um deles, conversou de maneira muito gentil e simpática com uma senhora que os estava alimentando. Estou fazendo questão de relatar esses pequenos detalhes, pois foi uma surpresa gigante vê-la daquela forma, uma surpresa muito boa. Havia vida em seus olhos, doçura na sua voz e, confesso, um alívio em meu coração.

Ao nos sentarmos no lugar escolhido, ela contou que ficara sabendo do serviço-escola por um segurança da universidade, quando teve uma crise de ansiedade tempos atrás. Então, perguntou-se sobre o SPA. Expliquei o que era, seus serviços e aproveitei para falar sobre o plantão. Quando terminou sua palha italiana, respirou e falou que talvez eu pudesse ajudá-la sim. Então, começou a me explicar que sua mãe não tinha feito uma coisa específica, mas várias pequenas coisas ao longo de muito tempo e assim ela chegara no seu limite. Não se sentia amada pela mãe e tratada com indiferença pelos irmãos. Ao mesmo tempo, era o orgulho da família por ter ingressado na universidade e por seu ótimo desempenho acadêmico. A partir daí, contou sobre o cotidiano na sua casa, das suas relações familiares e de sua vida acadêmica excepcional. Enquanto a ouvia, comecei a sentir que estava diante de uma mulher genial (no sentido de gênio, de inteligência).

Ela falou continuamente sobre muitas coisas e eu apenas a ouvia. Fiz algumas perguntas apenas quando não entendia alguma coisa e alguns comentários quando o que ouvia me chamava muita atenção. Resumidamente, ela me contou como se sentia pressionada pela família e pela universidade. Ela não falou em nenhum momento de diversão ou de prazer, apenas de estudos e compromissos acadêmicos. Pelo contrário, sentiu-se proibida de divertir-se, pois isso poderia atrapalhar seu bom desempenho. Da mesma forma, sentiu-se impedida de relacionar-se, de namorar.

Considerou que naquele momento não estava aguentando mais tudo isso, tinha chegado no seu limite. Só vislumbrava o sair de casa como alternativa, mas não tinha para onde ir por razões financeiras. Assim, sem caminhos possíveis, ela acordara naquela manhã desejando fazer algo para morrer. Percebendo-se assim, procurou o serviço-escola de que lhe falara o segurança da universidade no passado. Ao me relatar isso, contou-me também que continuava temerosa quanto ao que poderia fazer contra si mesma ao sair dali.

Ao ouvir toda sua história pedi que me acompanhasse de volta para o SPA e me esperasse alguns minutos para falar com meu supervisor. Esse intervalo no atendimento tem sido utilizado como um momento para a plantonista tomar posse de como está se sentindo e pensando antes de finalizar o atendimento. Também permite que o cliente reflita sobre o que acaba de ouvir-se falando.

Na supervisão, foi considerada a importância investigar se havia alguém que pudesse oferecer algum suporte nesse momento, alguém que ela confiasse. Também foi pensada o uso do agendamento de um retorno como o compromissar-se com um encontro dali a alguns dias. Também consideramos destacar para ela a sua capacidade de cuidar de si, uma vez que havia procurado o plantão. e que tem enfrentado essa situação tão sofrida já há algum tempo. Agora que tomou uma decisão em sua vida - distanciar-se do que sente com aprisionamento familiar - pode cuidadosamente planejar seus próximos passos.

Quando retornei a ela, fiquei sabendo que, enquanto eu estava na supervisão, ela vira em seu celular diversas ligações e mensagens de um amigo e de sua mãe. Ofereci, então, que, caso quisesse, poderia ligar para sua mãe perto de mim e poderíamos conversar sobre. Ela, por sua vez, disse que ligaria para o amigo primeiro e solicitou que eu ficasse na sala enquanto isso. Na ligação, o amigo perguntou onde ela estava e disse que iria vê-la naquele momento. Aos desligar, ela contou do seu medo de estar sendo um peso para ele, como era desconfortável colocá-lo naquela posição, que sua mãe era problema dela e não de outra pessoa. Perguntei o que ela faria se estivesse no lugar dele e, sem pensar muito, ela me respondeu que o ajudaria e ficaria ao seu lado. Curiosa, perguntei o que a levaria a fazer isso, e, imediatamente, ela disse que era por ser sua amiga. Após alguns momentos de silêncio, eu perguntei se ele não poderia ser um amigo, como ela seria para ele.

Enquanto esperávamos o amigo, ela disse várias coisas muito significativas como a razão de ter sido tão difícil falar. Mencionou sentir-se culpada por queixar-se de sua família. Lembrou-se de bons momentos com sua família no passado, mas que eles já não aconteciam mais. Ponderou também que, naquela manhã, várias pessoas demonstraram preocupação com ela e quiseram ajudá-la, o que a fez questionar-se se poderia ser ajudada. Foi essa dúvida que a manteve ali por horas, apesar de não se sentir capaz de falar do que a afligia. Nesse momento, pediu que eu agradecesse aos primeiros plantonistas que a receberam, pontuando que ela não havia conseguido permanecer na sala.

Ainda conversamos muito sobre a volta para casa e os dias seguintes, que seriam antes do nosso reencontro. Expliquei que em momentos difíceis como aquele, seria bom que ela se cuidasse e se preocupasse com o importante que era o básico: respirar, comer, dormir. Após um tempo, compartilhou comigo que estava pensando em possibilidades de auxílio estudantil para sair de casa.

Quando seu amigo ligou dizendo que já estava no prédio da faculdade, perguntei como ela gostaria que acontecesse quando ele chegasse, se gostaria que eu saísse da sala. Com muita energia e quase que de imediato



disse que não, solicitando que continuasse com ela. Assim o fiz. Ao vê-la, seu amigo a abraçou de uma forma tão terna, que fiquei muito emocionada. Depois de alguns minutos sendo abraçada, ela sorriu para mim e disse “talvez não vai ser tão difícil voltar para casa”. Sorri de volta e falei o quanto ficava feliz por ouvir aquilo. Agendamos nosso reencontro na semana seguinte. Ela se despediu de mim com um abraço e disse que traria uma palha italiana ao nosso próximo encontro. Ou seja, ela planejava voltar!!!

Quando nos encontramos novamente na semana seguinte, ela pareceu muito menos angustiada e contou que caminhos havia vislumbrado e que passos já havia dado na direção de conseguir uma bolsa ou conseguir auxílio estudantil para sair da casa de sua família e experimentar uma vida com menos interferência dela.

## Discussão

Destacam-se os diferentes cenários que foram palcos para este atendimento. No primeiro momento, a dupla de plantonistas (que solicitou que uma moça fosse até o banheiro feminino) havia tentado conduzir o atendimento em um dos consultórios da clínica-escola, como de costume. Neste lugar fechado, ela não conseguiu permanecer, sentiu-se desconfortável e sem lugar. Depois, foi a vez do banheiro feminino, de um banco qualquer, da cantina, dos corredores de um prédio cheio de gatos, da arquibancada e, por fim, novamente, uma sala de atendimento. Ou seja, o *setting*, enquanto condição para um atendimento, não se dá por uma estrutura física e rígida, mas pelo modo de se colocar de prontidão do plantonista (Morato, 2006; Evangelista, 2016b; Silva, 2022). Ressalta-se ainda que o atendimento foi finalizado em uma sala de atendimento muito semelhante àquela do primeiro momento. Porém, desta vez aquele ambiente já estava atravessado pela relação que começou a se estabelecer entre a jovem e a plantonista, de modo que a sala de atendimento, não era mais só um lugar físico, mas ocasião de encontro, isto é, algo que acontece para além dele.

Revelou-se também o caráter de “porto seguro” do Plantão Psicológico, pois a cliente não sabia da existência daquele serviço nem mesmo sabia o que exatamente o SPA fazia, o que oferecia, como funcionava. O que ela sabia era que existia alguma coisa da psicologia, que ela já tinha ouvido falar por uma pessoa que ela nem conhecia direito – um segurança que a viu em crise uma vez na vida - e quando ela se percebeu precisando de ajuda para que não acabasse fazendo algo contra si mesma, ela usou dessa informação, um tanto incerta, como referência para o cuidado consigo. E a equipe de plantonistas estava a postos, disponível para recebê-la tal como possível para ela naquele momento e naquela situação. Valida-se, assim, a importância de se ter um serviço ininterrupto que garanta ao seu público atendimentos em um horário e dia pré-definidos (Rocha, 2009; Mahfoud, 2012; Scorsolini-Comin, 2015).

Ainda sobre a forma que a jovem procura a psicologia, fica claro o caráter emergencial daquele pedido de ajuda e, por conseguinte, o seu caráter preventivo (Furigo, 2006). Não dá para adivinhar o que poderia ter acontecido se ela não tivesse sido atendida e nem cabe aqui especulações, no entanto, é inegável o papel fundamental que o atendimento relatado teve para conter a angústia vivenciada e o momento de desespero e desamparo daquela jovem. Papel este que não se deu graças à estrutura de funcionamento do serviço de Plantão Psicológico na UFMG. Pelo contrário, se tal estrutura fosse rígida e não pudesse ser flexibilizada, o próprio *setting* terapêutico teria sido o impedimento para que qualquer coisa acontecesse, visto que a jovem não conseguiu ficar na sala de atendimento. Plástico, o Plantão Psicológico, incorporado na plantonista, pôde responder ao pedido de atendimento nos lugares em que a cliente suportava ficar: banheiro, cantina, escadaria.

O relato apresentado também ilustra o caráter ativo da disponibilidade do plantonista, comentado na introdução deste artigo. Em vários momentos do atendimento, foi preciso que a plantonista se esforçasse para estar atenta a jovem diante dela e estivesse a todo momento também se percebendo para não desviar a sua atenção para outras coisas. A paciência e serenidade para acompanhar aquela jovem, respeitando o tempo dela, não foi tarefa fácil. Foi preciso muita diligência para conseguir renunciar à angústia em testemunhar um sofrimento tão intenso, assim como para suportar o desconforto de não saber o que poderia ser feito para contribuir para que diminuísse.

Ademais, entende-se que o que motivou a procura pela psicologia foi um sofrimento existencial. Sofrimentos mais intensos são indicativos de “uma interrupção na continuidade da existência biográfica, seja por um acontecimento que irrompe e dissolve a familiaridade do ser-no-mundo, seja pela des-singularização promovida pelos mundos habitados.” (Evangelista, 2016b, p. 151). O relato de experiência desta plantonista indica que a cliente perdera a familiaridade com seu mundo. O encontro propiciou o desvelamento a ela de que poderia estar por demais aprisionada em determinações alheias, proibida de ser-si-mesma, de decidir por si que possibilidades assumir e deixar de lado.

Na narrativa, a possibilidade de comer um doce juntas - algo que raramente se reconhece como possível no contexto tradicional de atendimento psicológico - parece ter sido uma virada na situação vivida naquele encontro. Na perspectiva da plantonista, fica claro o quanto este momento abriu para que algo diferente pudesse acontecer entre elas, como se a angústia de não saber o que fazer e a preocupação com a jovem cedesse espaço para a esperança de finalmente conseguir ouvi-la e ajudá-la. Para corresponder a essa possibilidade, a plantonista precisou suspender seus pressupostos sobre o que é um atendimento psicológico - pelo menos sobre a exigência de que seja centrado na fala e ocorra em consultório. Olhando para a jovem, ao propor o doce,



parece que o extremo e doloroso estranhamento que caracterizava sua presença ali começava a ceder, abrindo espaço para o reencontro com alguma familiaridade. Da mesma forma que a proximidade com os gatos - o gesto de acariciar, que é um cuidado afetivo - parece ter contribuído para a diminuição do sofrimento. Assim, é possível afirmar que a cliente, que chegara restrita em seu poder-ser, considerando efetivar uma impossibilidade já experienciada, pôde conduzir-se de volta à familiaridade pelo encontro ofertado pela plantonista.

Evidentemente, esta reflexão é posterior ao atendimento realizado. Durante o atendimento, a sensibilidade, a prontidão e a flexibilidade para lidar com o inesperado da plantonista propiciaram um encontro entre existências que devolveu à cliente sua responsabilidade por ser si-mesmo tal como singularmente possível. Nesse sentido, cumpriu o sentido de ação clínica descrito por Barreto & Morato (2022): ser “espaço aberto, condição de possibilidade para a emergência de uma transformação não produzida, mas emergente em forma de reflexão, aqui compreendida como quebra do estabelecido e condição necessária para novo olhar poder emergir” (p. 50).

## Considerações Finais

A investigação e o interesse genuínos da plantonista para compreender a cliente permitiu uma intervenção que culminou na compreensão e apropriação de si daquela que, no primeiro momento, estava incapaz de agir no mundo, limitada à possibilidade de chorar. Pode-se dizer que o papel da plantonista foi facilitar o acontecer da narrativa de uma história, à medida que auxiliava a cliente a recordar-se da sua própria história para além daquela situação foi cumprido (Silva, 2022). Do mesmo modo, o Plantão Psicológico promoveu a rearticulação do sentido do sofrimento psicológico com o ser daquela jovem que estava reduzida ao sofrimento e à angústia. Embora tenha tido um retorno, o atendimento não precisou de encaminhamento para demais serviços, confirmando a capacidade da cliente enfrentar a situação vivenciada, assim como contribuiu para sua autonomia. Isto posto, a relevância dos atendimentos de Plantão Psicológicos é mais uma vez validada e reafirmada.

Sobre o *setting*, a plasticidade do Plantão Psicológico ganha evidência, chamando atenção para o quanto é uma de suas características fundamentais, assim como a disponibilidade para o outro que vem ao encontro. Foi apenas por isso, que o atendimento relatado pôde acontecer e auxiliar quem pediu por ajuda e amparo.

## Referências

- Barreto, C. & Morato, H.T.P. (2022). Ação clínica e a perspectiva fenomenológica existencial. Em: H.T.P. Morato; C. Barreto & A. Nunes (Orgs) *Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial* (pp. 41-51). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Branco, P. C. C. (2022). Aspectos epistemológicos, históricos e contemporâneos do serviço de plantão psicológico: ensaio reflexivo. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2(2), 265-274. Recuperado de <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/128>
- Cury, V. E. & Ramos, M. T. (2009). Plantão psicológico em clínica escola: Prática e pesquisa. Em: J. O. Breschigliari & M.C. Rocha (Orgs). *SAP - Serviço de Aconselhamento Psicológico: 40 anos de história* (pp. 133-142). São Paulo: CCP-PSA/IPUSP. Disponível em: [http://citrus.uspnet.usp.br/cmip/sites/default/files/livro%20SAP\\_15\\_12\\_2015.pdf](http://citrus.uspnet.usp.br/cmip/sites/default/files/livro%20SAP_15_12_2015.pdf)
- Dutra, E. (2002) A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 7(2), 371-378. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2002000200018>
- Evangelista, P. E. R. A. (2016a). *Psicologia Fenomenológica Existencial - A Prática psicológica à luz de Heidegger*. Curitiba: Juruá.
- Evangelista, P. E. R. A. (2016b). Temporalidade kairológica do Dasein e Plantão Psicológico. Em: P. E. R. A. Evangelista; H. T. P. Morato & P. V. B. Milanesi. *Fenomenologia existencial e prática em psicologia: Alguns estudos* (pp. 147-158). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Freitas, M. & Pereira, E. R. (2018). O Diário de campo e suas possibilidades. *Quaderns de Psicologia*, 20(3). <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1461>
- Furigo, R. C. (2006). *Plantão psicológico: uma contribuição da clínica junguiana para Atenção Psicológica na área da Saúde*. (Tese de doutorado). Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas.



- Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp/Petrópolis: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2009). *Os Seminários de Zollikon - Protocolos, Diálogos, Cartas*. Trad. Maria de Fátima A. Prado & Gabriella Arnhold. Petrópolis: Editora Vozes.
- Larcher, L. (2019). O diário de bordo e suas potencialidades pedagógicas. *OuvirOUver*, 15(1), 100–111. <https://doi.org/10.14393/OUV24-v15n1a2019-7>
- Lima, D. F., & Ribeiro, M. S. (2018). Plantão Psicológico e Acontecência do Cuidado: problematizando um “não-lugar”. *ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 8(2), 291-301. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2845>
- Mahfoud, M. (2012). A vivência de um desafio: plantão psicológico. Em: Miguel Mahfoud (Org.). *Plantão Psicológico: Novos Horizontes* (pp. 17-29). São Paulo: Companhia Ilimitada.
- Mahfoud, M. (2013). Desafios sempre renovados: Plantão Psicológico. In: M. A. Tassinari; A. P. S. Cordeiro & W. T. Durange (Orgs.). *Revisitando o plantão psicológico centrado na pessoa* (pp. 33-50). 1ed. Curitiba: CRV.
- Mahfoud, M. (2018). Subjetividade como acontecimento, centro pessoal e plantão psicológico: horizontes reabertos. Em: J. P. Giovanetti (Org.). *Fenomenologia e Psicologia Clínica* (pp. 53-72). Belo Horizonte: Artesã.
- Machado, M. M. (2002). O diário de bordo como ferramenta fenomenológica para o pesquisador em artes cênicas. *Sala Preta*, 2, 260-263. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v2i0p260-263>
- Morato, H. T. P. (1999). Serviço de aconselhamento psicológico do IPUSP: aprendizagem significativa em ação. In: H.T.P.Morato (Org.). *Aconselhamento psicológico centrado na pessoa: novos desafios* (pp. 27-44). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Morato, H. T. P. (2006). Pedido, queixa e demanda no Plantão Psicológico: querer poder ou precisar? *VI Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituição – Psicologia e Políticas Públicas*. Vitória: UFES. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/6279901-Pedido-queixa-e-demanda-no-plantao-psicologico-querer-poder-ou-precisar.html>> Acessado em 29 de fevereiro de 2020.
- Morato, H. T. P. (2019). Plantão Psicológico: inventividade e plasticidade. *IX Simpósio de práticas psicológicas em instituições - Atenção psicológica: fundamentos, pesquisa e prática*. Disponível em: <<https://laclife.files.wordpress.com/2009/10/click-na-figura-para-baixar-o-artigo-de-henriette.pdf>> Acessado em 5 de agosto de 2019.
- Oliveira, R. C. M. (2014). (Entre)linhas de uma pesquisa: O Diário de Campo como dispositivo de (in)formação na/da abordagem (Auto)biográfica. *Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos*, 2(4). Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/educajovenseadultos/article/view/1059>
- Pompeia, J. A. & Sapienza, B. T. (2004). *Na presença do sentido - Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. São Paulo: Paulus / EDUC.
- Rocha, M.C. (2009). Plantão Psicológico: desafios e potencialidades. Em: J. O. Breschigliari & M.C. Rocha (Orgs), *SAP - Serviço de Aconselhamento Psicológico: 40 anos de história* (pp. 103-115). São Paulo: CCP-PSA/IPUSP. Disponível em: [http://citrus.uspnet.usp.br/cmip/sites/default/files/livro%20SAP\\_15\\_12\\_2015.pdf](http://citrus.uspnet.usp.br/cmip/sites/default/files/livro%20SAP_15_12_2015.pdf)
- Roese, A., Gerhardt, T. E., Souza, A. C. & Lopes, M. J. M. (2006). Field Diary: construction and utilization in scientific researches. Bibliographic analysis. *Online Brazilian Journal of Nursing*, 5(3). <https://doi.org/10.17665/1676-4285.2006598>
- Rosenthal, R. (2012). Plantão psicológico no Instituto Sedes Sapientiae. Em: Miguel Mahfoud (Org.). *Plantão Psicológico: Novos Horizontes* (pp. 31-44). São Paulo: Companhia Ilimitada.
- Schmidt, M. L. S. (2004). Plantão psicológico, universidade pública e política de saúde mental. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 21(3), 173-192. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2004000300003>
- Scorsolini-Comin, F. (2015). Plantão psicológico e o cuidado na urgência: panorama de pesquisas e intervenções. *Psico-USF*, 20(1), 163-173.



- Silva, M. C. R. F. (2022). *Plantão Psicológico na UFMG: história de um serviço* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. <http://hdl.handle.net/1843/45028>
- Soares, A. N., Silveira, A. P. de O., Silveira, B. V. da, Vieira, J. S., Souza, L. C. B. A., Alexandre, L. R., Paula, L. V. de, Cirilio, P. B., & Spagnol, C. A. (2011). O diário de campo utilizado como estratégia de ensino e instrumento de análise do trabalho da enfermagem. *Revista Eletrônica de Enfermagem*, 13(4), 665–70. <https://doi.org/10.5216/ree.v13i4.10415>
- Souza, B. N. & Souza, A. M. (2011). Plantão psicológico no Brasil (1997-2009): saberes e práticas compartilhados. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 28(2), 241-249. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2011000200011>
- Stajner-Popovic, T. (2001). 'Disguise or consent: Problems and recommendations concerning the publication and presentation of clinical material' by Glen O. Gabbard and the editorial by David Tuckett. *The International Journal of Psychoanalysis*, 82(2), 415-424. <https://doi.org/10.1516/JX3R-Y29Y-7CKV-JQ6N>
- Tassinari, M. A. (2013). Apresentação. In: M. A. Tassinari, A. P. S. Cordeiro & W. T. Durange (Orgs). *Revisitando o plantão psicológico centrado na pessoa* (pp. 5-15). Curitiba, PR: CRV.
- Tassinari, M. A. & Durange W. T. (2012). Plantão psicológico o florescimento da psicologia pós-moderna: o drama da transmutação. *Revista enfoque humanístico*, (21), pp.1-20.
- Vanconcelos, T. P., Sousa, A. F. e Cavalcante Jr., F. S. (2009). O Plantão psicológico como interface na atualização das práticas e teorias da Abordagem Centrada na Pessoa: Apontamentos acerca da formação de terapeutas formativos. Em: J.O. Breschigliari & M.C.Rocha (Orgs). *SAP - Serviço de Aconselhamento Psicológico: 40 anos de história* (pp. 121-132). São Paulo: CCP-PSA/IPUSP. Disponível em: [http://citrus.uspnet.usp.br/cmip/sites/default/files/livro%20SAP\\_15\\_12\\_2015.pdf](http://citrus.uspnet.usp.br/cmip/sites/default/files/livro%20SAP_15_12_2015.pdf)

Submetido em 08.05.2020 – Primeira Decisão Editorial em 28.09.2022 – Aceito em 24.11.2022



## BINSWANGER: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE

Binswanger: A Dialogue between Phenomenology and Psychoanalysis

Binswanger: Un Diálogo entre Fenomenología y Psicoanálisis

CIBELE STRINGUETTA\*  
ADRIANO FURTADO HOLANDA \*\*

**Resumo:** Este artigo se propõe a realizar uma análise do desenvolvimento do pensamento do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, a partir do qual será discutida a relação entre fenomenologia e psicanálise. Por meio do conhecimento de suas motivações teóricas e sua amizade com Sigmund Freud, procuramos apontar como a psicanálise influenciou sua teoria, expressa em alguns de seus conceitos e outros pontos que receberam influência mútua. Conclui-se que tanto no âmbito teórico-profissional quanto no âmbito pessoal, Binswanger representa uma articulação entre as duas teorias, o que localiza sua teoria como resultado de um diálogo efetivo entre fenomenologia e psicanálise.

**Palavras-Chave:** Psicanálise, Fenomenologia, Binswanger.

**Abstract:** This article proposes to carry out an analysis of the development of the thought of the Swiss psychiatrist Ludwig Binswanger, from which the relationship between phenomenology and psychoanalysis will be discussed. Through the knowledge of his theoretical motivations and his friendship with Sigmund Freud, we seek to point out how psychoanalysis influenced his theory, expressed in some of his concepts and other points that received mutual influence. It is concluded that both in the theoretical-professional and in the personal sphere, Binswanger represents an articulation between the two theories, which locates his theory as a result of an effective dialogue between phenomenology and psychoanalysis.

**Keywords:** Psychoanalysis, Phenomenology, Binswanger.

\* Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. Email: psicocibele@gmail.com.

\*\* Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. Email: aholanda@yahoo.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-7171-644X>



## Introdução

Pensar em fenomenologia e psicanálise de forma colaborativa e articulada se coloca como um desafio, notadamente na psicologia brasileira, acostumada a compartimentos teóricos e hiper especializados, e marcada pelo escasso diálogo entre disciplinas e autores que, sem consenso entre as diversas concepções de homem, segue construindo modelos cada vez mais polarizados e isolados. Essa questão apresenta-se como uma lacuna histórica em que a psicologia acaba não construindo uma identidade, no sentido de uma psicologia geral que dê base para especializações e autores. As disputas por mostrar suas verdades são maiores do que uma necessária construção de conhecimento de forma rigorosa (Branco, 1998; Figueiredo, 2008; Ferreira, Portugal e Jacó-Vilela, 2005; Holanda, 2019).

A rigor, as relações entre psicanálise e fenomenologia não deixam de ser estreitas, e históricas; a despeito das compartimentações e das interpretações, por vezes, equivocadas de ambas as partes. Notadamente no cenário francês, que conheceu interlocuções mais aproximadas entre temas e autores, estas relações foram se desenvolvendo de forma mais tranquila. Mesmo assim, estas relações são bem mais profundas e complexas do que podemos supor ou sugerir neste trabalho, transcendendo as relações de Freud com a fenomenologia, por exemplo; e associando nomes outros como Lacan, Merleau-Ponty, Sartre, Buytendjik, Lagache, Vergote, De Waelhens, dentre outros (Bucher, 1983, 1989; Bass, 1988; Holanda, 2014; Dalbosco, 2022).

Para este estudo, foi necessário o recorte de dois temas, em princípio – e aparentemente – contrários e irreconciliáveis, fenomenologia e psicanálise. Reconhecendo o fato de que tais campos são pouco associados no Brasil, realizou-se o exercício de buscar algumas fontes teóricas que apontassem para uma possível aproximação entre eles.

Nessa busca, o psiquiatra suíço Ludwig Binswanger se mostrou como precursor de um olhar conciliador e construtivo entre fenomenologia e psicanálise que, partindo da psiquiatria, viu na psicanálise uma forma coerente de tratar o sofrimento psíquico de seus pacientes. Apesar de inicialmente atuar sob esta lente, alimentou na mesma medida a amizade com Freud e a postura crítica em relação à teoria psicanalítica, indo além dela. Passando pelos campos teóricos da filosofia e da antropologia, atravessou fases inspiradas no pensamento de Husserl e Heidegger, até construir sua própria teoria, que aponta para um diferencial: pautar-se em diversos campos sempre na ânsia de agregar saberes esclarecedores sobre o humano, no que concerne à essência deste. Como aponta Spiegelberg (1972), “Binswanger não era um mero eclético e sincretizador. Pelo contrário, embora aberto a todas as novas ideias, ele respondeu a elas de uma maneira altamente específica e criativa” (p. 197). Essa resposta foi sua teoria denominada Antropologia Fenomenológica: pensar o homem, sua origem e tudo mais que o perpassa de forma abrangente, para além da doença. Essa proposta não atravessa uma análise teórica do transtorno psíquico, mas se dá pelo encontro com o singular do sofrimento humano e da pessoa em determinada situação, da sua experiência de vida contida na sua biografia (Acharán, 2019).

Binswanger foi um psiquiatra que buscou nas mais diversas disciplinas a base para compreensão do ser humano, mas antes de tudo, buscava formas de tratar o humano<sup>1</sup> em seu sofrimento psíquico, por meio de um tratamento pautado cientificamente, conferindo à psiquiatria esse status, o que desde aquela época era algo discutido e questionado em todos os ramos que tratavam da mente humana.

Em seu trajeto, conheceu Freud – por meio de Jung – a partir do que tomou a psicanálise como base para o tratamento dos doentes que eram internados na clínica de sua família, da qual tornou-se diretor muito jovem. Sempre muito questionador e politizado, manteve relação de amizade com Freud até sua morte.

Apesar de pouco lido e estudado no Brasil, Binswanger apresenta-se como um psiquiatra com amplitude teórica e prática necessárias à construção de um saber não reducionista do humano. Esta talvez seja a diferença essencial entre Binswanger e Freud; enquanto o primeiro buscava ampliar seu olhar e construir uma psicologia que abrangesse a grandeza e a multiplicidade do homem, o segundo buscava estudar um campo específico e criar mecanismos para afirmar e perpetuar o conhecimento por ele construído. Neste sentido, Ellenberger (1976) complementa que “Freud rompia com o princípio de ciência unificada: A psicanálise se converteu em ‘sua’ escola, com sua organização, sua doutrina, a iniciação imposta a seus adeptos sob forma de análise didática” (p. 9).

No entanto, essa amizade entre Binswanger e Freud estabeleceu-se no entremeio do desenvolvimento do próprio movimento psicanalítico, sendo quase impossível discernir e separar uma coisa da outra. Schmidl (1959), considera que: “A política do movimento psicanalítico, no entanto, inseriu-se na relação entre Freud e Binswanger” (p. 44). Apesar das imensas diferenças e de tantas discordâncias, mantiveram um vínculo respeitoso, que permitiu o diálogo por longo tempo, com espaço para críticas e colaborações que indiscutivelmente

<sup>1</sup> Binswanger compunha um rol de psiquiatras profundamente comprometidos com sua tarefa de tratar e acompanhar diretamente seus pacientes – como tantos outros da tradição conhecida como “fenomenológica”, tais como Jaspers, Kuhn, Straus, e outros – e que acabavam por morar no próprio hospital, como forma de estar mais presentes ao trabalho (Ellenberger, 1976; Spiegelberg, 1972)



contribuíram para o desenvolvimento intelectual de ambos. A amizade entre Freud e Binswanger se confunde com a história da psicanálise, da psiquiatria e da psicologia. Esse fato nos leva a pensar na hipótese de que, no pensamento de Binswanger, podemos encontrar uma profícua interlocução entre fenomenologia e psicanálise, a qual se dá, principalmente na dimensão clínica.

Pretende-se apontar questões tanto dos autores centrais deste estudo – Binswanger e Freud –, como alguns de seus comentadores e historiadores. Será utilizado como viés de análise a dimensão clínica psiquiátrica, entendendo que ali está a melhor possibilidade de um encontro entre as duas teorias.

## O Desenvolvimento do Pensamento de Binswanger para Além de Freud

A construção da teoria de Binswanger foi motivada pela busca de um status científico para a psiquiatria. No entanto, sua visão não estava reduzida à doença mental, ao tratamento da loucura, mas à compreensão do ser humano em sua totalidade, em seus estados enfermo ou são, o que pode ser exemplificado por seu primeiro livro, *Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie* (“Introdução aos problemas da psicologia geral”), de 1922, inclinado a uma psicologia geral (Spiegelberg, 1972). No entanto, assim como na psiquiatria, percebeu uma lacuna na psicologia de sua época, que tratava o homem por um viés naturalista, pouco sabendo sobre uma dimensão maior, no que concerne à sua existência concreta. Não por acaso, esse era o principal ponto de discordância de Binswanger em relação à psicanálise, teoria que embasou seus primeiros estudos e atuação na clínica.

Com base nisto, nomeou a concepção de homem da psicanálise como *homo natura*, justificando esse entendimento na conferência proferida em comemoração aos 80 anos de Freud (Binswanger, 1924/1973; Soria, 2016). Essa concepção mostrou-se limitadora, movendo-o – como lhe era característico – a buscar outras fontes que lhe apresentasse uma concepção de homem coerente com a diversidade da experiência humana.

Para Binswanger – como sintetiza Spiegelberg (1972) – faltava à teoria freudiana, basicamente, duas coisas: “(1) uma metodologia defensável, justificando esse tipo de interpretação cientificamente em bases psicológicas e filosóficas: foi a promessa da fenomenologia de Husserl; (2) uma antropologia menos unilateral e mais abrangente: essa foi a promessa do *Daseinsanalytik* de Heidegger” (p. 199). Binswanger (1956/1992) reconhece essa falta a partir de uma inspiração em 1911, ao escutar uma conferência de Liepmann sobre “A importância de Wernicke para a psiquiatria clínica”, e almejou escrever um estudo análogo em relação a Freud, algo como: “A importância de Freud para a psiquiatria clínica”; no entanto, logo reconheceu e amadureceu tal conclusão com os passar dos anos, de que não podia fazê-lo, pois lhe faltavam as bases filosóficas e científicas prévias.

Dessa forma, a busca por dar uma base filosófica para a psicanálise de Freud, permeou o desenvolvimento filosófico de Binswanger, sendo sistematizada por Spiegelberg (1972), em quatro fases<sup>2</sup>:

1. Fase Pré-Fenomenológica
2. Primeira Fase Husserliana
3. Fase Heideggeriana
4. Segunda Fase Husserliana

### 1.1. Fase Pré-Fenomenológica

A primeira fase – (1) Fase Pré-Fenomenológica – conta com as marcas do pensamento de Immanuel Kant e Paul Natorp. Na sua busca por integrar a psicanálise a uma filosofia do ser humano dentro de um quadro psicológico adequado, Binswanger se depara com a concepção neo-kantiana da psicologia científica; e a de Paul Natorp, que preconizava que a psicologia era a ciência do subjetivo, em contraste com as ciências não-psicológicas baseadas no método de objetificação (*Objektivierung*). Desse modo, era necessário “reconstruir” de forma peculiar os dados subjetivos a partir de dados objetivos, para que tivessem validade, baseado em postulados. Esse modelo tornou-se insuficiente para Binswanger pela falta da concretude da experiência direta. A influência de Natorp foi evidenciada em seu primeiro grande trabalho, de 1922 (que, apesar, de ter assumido uma outra forma de psicologia geral – usando o próprio título de Natorp – não passava de uma introdução aos seus problemas). No entanto, essa obra permitiu passar dos textos neokantianos até a fenomenologia descritiva presente nos escritos de Brentano e de um Husserl inicial. Isso também não significou um abandono total de seu começo kantiano. No entanto, o transcendentalismo de Binswanger significava algo muito diferente do de Natorp ou de Husserl. O que ele preservou foi a busca dos fundamentos “a priori” na própria estrutura do ser humano, que tornam possível a experiência concreta e finalmente, o *Dasein* (Spiegelberg, 1972).

### 1.2. Primeira Fase Husserliana

A segunda fase – chamada de “Primeira fase husserliana” – principia em 1922, quando seu estudo de Husserl e Brentano fez com que abdicasse da visão naturalista de sujeito homem, o que resultou em um re-

2 Tomaremos a sistematização de Spiegelberg (1972) por referência, não apenas por ser a mais clássica das abordagens, mas igualmente por considerarmos-la a mais abrangente. No decorrer da discussão recuperaremos um conjunto maior de estudos a respeito da temática.





latório sobre fenomenologia, apresentado à Sociedade Suíça de Psiquiatria neste mesmo ano. Esse relatório representou, de forma prática, a abertura de Binswanger à nova tendência. Até este momento não havia tido contato com nenhum dos líderes do Movimento Fenomenológico em filosofia. O primeiro contato foi com Alexander Pfänder, no ano seguinte. Até 1923, aprendeu tudo o que escreveu por leituras. Alfred Schwenninger foi o responsável pelo encontro de Binswanger tanto com Pfänder quanto com Husserl. Este encontro ocorreu em 1924, oportunidade em que Husserl visitou Kreuzlingen onde deu uma palestra sobre fenomenologia e assinou o livro de entrada. A palestra apontava que o caminho para uma verdadeira psicologia exigia um retorno à ingenuidade infantil de um estudo elementar da consciência, o que parece ter deixado uma marca permanente no desenvolvimento fenomenológico de Binswanger (Spiegelberg, 1972), como assinala Giovanetti (2018): “Seu primeiro encantamento foi com a fenomenologia de Husserl” (p.136).

Husserl havia dado uma base sólida para o seu trabalho, abrindo novas dimensões para uma abordagem descritiva com um conteúdo muito mais rico do que o breve esboço de intencionalidade de Brentano. A análise Husserliana da intencionalidade, mostra a ligação entre o ato subjetivo e o objeto intencional ao qual foi direcionado; efetivamente preencheu a lacuna entre sujeito e objeto, uma lacuna que era, para Binswanger, o “câncer da psicologia e filosofia” (Spiegelberg, 1972; Dastur & Cabestan, 2015). A fase Husserliana também está ilustrada no conteúdo do seu livro de 1922, que consistia no exame detalhado dos conceitos básicos da psicologia clássica e contemporânea como pertinentes aos trabalhos de Bleuler e Freud. “É a partir desse ano que sua adesão à Fenomenologia como método de investigação será definitiva e marcará seu pensamento de maneira decisiva” (Giovanetti, 2017, p. 55).

O primeiro capítulo discute os relatos naturalistas do psíquico. O segundo analisa as caracterizações alternativas dele, iniciando por Leibniz até chegar aos relatos comparativos de Natorp, Bergson e Husserl. No terceiro, o entendimento não naturalista do psíquico é desenvolvido no estudo dos conceitos de função e ato. O conceito de intencionalidade de Brentano e Husserl mostra-se como uma base mais eficiente para a exploração empírica do psíquico e um desenvolvimento da abordagem kantiana. O capítulo final, claramente necessário para o desenvolvimento de uma psicologia e psiquiatria concretas no caminho da psicanálise, aborda as questões do alter ego e da personalidade. Ainda insere como mais útil a compreensão fenomenológica da percepção de outros eus, proposto por Max Scheler. Conclui com o desenvolvimento de seus conceitos próprios de pessoa e personalidade. Não deixa claro como isso iria se desdobrar, principalmente em relação a contribuição para a compreensão do inconsciente, o que gerou críticas e insatisfação de Freud para com ele (Spiegelberg, 1972).

A sua trajetória na fenomenologia fica ainda mais explícita em um testemunho de Binswanger sobre fenomenologia em seu *Referat* de 1922. Faz o contraponto da fenomenologia, primeiro com a “ciência natural” (no sentido das ciências físicas e biológicas) e enfatiza o uso de um tipo especial de intuição (*Anschauung*) que não a experiência sensorial. Também ilustra a intuição essencial de Husserl (*Wesensschau*) através de uma discussão sobre a compreensão do artista sobre a natureza essencial de seu assunto, em uma seção especial referente a Flaubert, Franz Marc e van Gogh. Aqui, ele caracterizou o princípio fundamental do método fenomenológico como análise confinada ao que pode ser encontrado na consciência mostrando, no entanto, que muito mais é dado do que geralmente se acredita. Faz menção à redução fenomenológica, como critério diferencial entre a visão essencial e a experiência meramente factual. Esse testemunho é concluído demonstrando algumas das implicações dessa fenomenologia para a psicopatologia, com ênfase na concepção de autismo de Bleuler. Apesar da demonstração do conhecimento e aplicabilidade da fenomenologia, ainda não se identificou com a fenomenologia e até expressou algumas críticas reservadas.

Outro artigo que marca o produto dessa fase Husserliana inicial, foi “*Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte*” (“Função de vida e história de vida interior”), de 1927. Binswanger desenvolveu nesse trabalho uma nova e importante concepção da história da vida interior como base para a interpretação de distúrbios como a histeria que não tinham ligação com distúrbios funcionais no organismo, o qual teve influência de Scheler e Pfänder. Até aqui, Binswanger considerou a fenomenologia apenas como uma ferramenta para uma melhor compreensão dos fenômenos psicopatológicos, mas ainda tinha um grande caminho a percorrer para poder responder filosoficamente ao desafio de Freud.

### 1.3. Fase Heideggeriana

Foi a busca pelas respostas a esse desafio que levou Binswanger a se aproximar da obra de Heidegger, característica da terceira fase da construção de seu pensamento – a fase heideggeriana (Spiegelberg, 1972) – que é inaugurada pelo aparecimento da primeira parte de “*Sein und Zeit*” (Ser e Tempo), de Heidegger, em 1927. Isto não significou um afastamento de Husserl, tão somente acrescentou outra dimensão à fenomenologia, ou melhor, uma fenomenologia que lhe permitia desenvolver sua própria antropologia como base para o que denominaria *Daseinsanalyse*. Este que seria o método utilizado por Binswanger para o tratamento de seus pacientes.

A *Daseinsanalyse* busca compreender a doença como um modo de expressão do ser-no-mundo. Assim, Binswanger vai afirmar que aquilo a que se deve visar com a *Daseinsanalyse* não é compreender a estrutura do delírio, mas a do homem que delira, isto é, a estrutura de seu novo ser-no-mundo. (Giovanetti, 2012, p.69)



Binswanger reconheceu mais tarde que a interpretação e utilização da tese de Heidegger para sua própria teoria, teria sido um mal-entendido, mas um mal-entendido “produtivo” que permitiu o desenvolvimento de um núcleo para uma interpretação nova e criativa da experiência do ser humano (*existenzielle* ou existencial real, distinta da *existentiale* ou da análise ontológica). Novamente, o contato de Binswanger com Heidegger foi inicialmente por meio da leitura de seu trabalho. O primeiro encontro entre ambos ocorreu em 1929, por ocasião de em uma palestra de Heidegger, em Frankfurt.

Binswanger parte das primeiras publicações heideggerianas. Retirou de “Ser e Tempo”, principalmente, ideias da primeira seção – a análise preparatória da vida cotidiana – e o mais importante foi a caracterização da existência humana como ser-no-mundo. Essa estrutura fundamental fez mais do que consertar a divisão “cancerígena” entre sujeito e objeto. Ali, o objeto intencional se desenvolveu em um mundo completo, e a consciência se desenvolveu em *Dasein*, que compreendia mais do que meramente consciência e “transcendia” a este mundo. Apenas pouco, comparativamente, da “análise fundamental” do *Dasein* na segunda seção de Heidegger parece ter permeado a interpretação criativa de Binswanger; notavelmente a existencialidade da temporalidade e da historicidade.

A primeira vez que Binswanger utilizou o conceito do ser-no-mundo de Heidegger como base de sua nova antropologia, foi em 1930, em uma palestra sobre “Sonho e Existência”. Contudo, o principal produto da nova abordagem de Binswanger foram três estudos de 1931 a 1932 sobre a “fuga de ideias” (*Über Ideenflucht*), publicada em 1933, uma vez que representam as demonstrações mais concretas e sustentadas da nova abordagem antropológica da psicopatologia. Não obstante a *Daseinsanalytik* de Heidegger tenha sido útil para o desenvolvimento da nova antropologia, não estava em consonância com ela. Desta feita, originou-se o maior e filosoficamente central trabalho de Binswanger “*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*” (“Formas básicas e conhecimento da existência humana”) (Spiegelberg, 1972; Dastur e Cabestan, 2015; Giovanetti, 2017). Esta obra, de 1942, pode ser considerado uma antítese a Heidegger, na forma de uma “fenomenologia do amor”, que Binswanger considerou ter sido excluída por Heidegger, deixando de considerar a dimensão social em suas análises. Essa falta não satisfaz Binswanger em sua busca por um novo tipo de psiquiatria baseada no encontro amoroso entre médico e paciente. A principal influência neste aspecto foi de Martin Buber (Spiegelberg, 1972; Dastur e Cabestan, 2015; Alvarenga, 2017) que visitou Binswanger algumas vezes e mesmo não sendo fenomenólogo, estava interessado na abordagem existencial de sua experiência básica, do Eu e Tu.

“*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*” (“Formas fundamentais e conhecimento da existência humana”), será sua antropologia fenomenológica, base da *Daseinsanalyse* (Giovanetti, 2017, p.57). A obra trata primeiramente dos conceitos de amor dual e amizade como base para nossas relações sociais. Tais conceitos seriam equivalentes a uma reversão da suposta antropologia do cuidado de Heidegger, o que não significa que Binswanger negou o “cuidado”, mas o compreendeu como uma forma derivada da autêntica existência social num amar (*Wirheit*), uma “nostridade” (Dastur e Cabestan, 2015). Na segunda parte, trata da epistemologia do *Dasein* humano. Marca-se aqui que a principal função do amor ou senso de encontro de Binswanger é superar o conflito entre amor e carinho. A base para seu desenvolvimento lança mão de variadas fontes, da filosofia a literatura. As referências para essa “fenomenologia do amor” são Goethe e Dilthey. “Há relativamente pouca discussão explícita sobre psicopatologia e psicanálise em *Grundformen*. Este trabalho foi principalmente o esforço supremo de Binswanger para desenvolver sua própria antropologia, que ele havia perdido em Heidegger” (Spiegelberg, 1972, p. 208). De acordo com Giovanetti (2017), o principal diferencial entre os autores é que a análise (do *desein*) Heideggeriana é ontológica, e a análise binswangeriana é antropológica.

Destaca-se que, nesta fase, Binswanger desenvolveu seus cinco notáveis estudos de caso na esquizofrenia, que se tornaram exemplos clássicos da análise de *Daseins*, especialmente os casos de Ellen West (Binswanger, 1967a) e Lola Voss (Binswanger, 1962). Apesar de levarem a novas ideias gerais sobre a existência esquizofrênica, como um modo de “ser-no-mundo” o faziam de forma limitada, sem considerar o vir-a-ser.

#### 1.4. Segunda Fase Husserliana

Binswanger já havia percebido que Husserl não lhe poderia fornecer uma antropologia, mesmo assim nunca o abandonou. Assim, nesta segunda fase, Husserl assume um novo significado para ele. Esse novo olhar foi influenciado diretamente pelo encontro de Binswanger com o filósofo fenomenológico Wilhelm Szilasi. Assim como ele, Szilasi buscava uma nova síntese entre o pensamento de Husserl e Heidegger. O encontro data de 1951, quando Szilasi aparece como um crítico compreensivo do conceito de experiência da *Daseinsanalyse* de Binswanger, apontando para sua incompletude e para uma assimilação de conceitos da filosofia posterior de Husserl, a qual ainda não havia sido utilizada por Binswanger.

Após travar conhecimento com essa nova faceta, Binswanger a torna sua base principal de interpretação de Husserl. Acontece então um retorno à fenomenologia. Binswanger reconheceu que a forma como utilizou Husserl anteriormente se restringiu a uma “fenomenologia descritiva”, chegando à conclusão de que não era suficiente a compreensão estática dos modos psicóticos da existência e também para entender como esses mundos ilusórios eram constituídos (Alvarenga, 2017). Só então, Binswanger se aproximou da fenomenologia constitutiva de Husserl, desenvolvida já em 1929. Em seu livro final, sobre sua nova “fenomenologia das



ilusões” (*Wahn*, “ilusão”, publicado em 1965) abordou a questão do delírio por essa perspectiva. No entanto, permaneceu em aberto, nessa fase, até que ponto esse entendimento genético pode ser aplicado a outras fontes. Binswanger almejava abrir caminhos para outros e não oferecer uma resposta final. Em suas fases finais, elaborou a perspectiva de um complemento à fenomenologia descritiva da essência da ilusão por uma análise existencial, possivelmente um retorno final ao nível da *Daseinsanalyse* pela via heideggeriana.

Ressalta-se que essas seriam as quatro fases do desenvolvimento do pensamento de Binswanger em busca de um fundamento filosófico para sua psiquiatria científica, a qual sentia falta em sua jornada junto a Freud, na psicanálise. Essa é a perspectiva que corriqueiramente se dá ao pensamento e à contribuição do psiquiatra suíço, por via, principalmente da fenomenologia (Spiegelberg, 1972; Dastur e Cabestan, 2015; Alvarenga, 2017; Giovanetti, 2017). Pretendemos agora, apontar quais aspectos de seu pensamento estão fundados ou receberam alguma influência da psicanálise.

## O Desenvolvimento do Pensamento de Binswanger a partir de Freud

A contribuição da psicanálise para o desenvolvimento do pensamento de Binswanger pode ser verificada por meio de duas vertentes. A primeira seria a visão do próprio Binswanger, a qual é atravessada por sua relação de amizade com Freud, a ser analisada no texto publicado em 1956, *Mis recuerdos de Sigmund Freud* (Binswanger, 1956/1992), no qual publica de forma comentada as correspondências trocadas com o amigo, ao longo de toda a vida, bem como outras recordações importantes para a compreensão dessa relação. A segunda, de caráter científico e rigoroso, seria a perspectiva de historiadores e estudiosos de sua obra (Schmidl 1959; Spiegelberg, 1972; Alarcão, 2013; Alvarenga, 2017). As duas perspectivas serão abordadas aqui, a fim de compreendermos a relação de Binswanger com Freud e a psicanálise, e examinar quais foram as bases psicanalíticas que influenciaram o desenvolvimento de sua própria teoria.

Muito jovem, Binswanger teve acesso à psicanálise, culminando em seu primeiro encontro pessoal com Freud em 1907, que ocorreu por intermédio de Jung, de forma bastante ocasional, numa época em que a psicanálise era uma grande novidade para a comunidade científica. Desde aquele momento, tornou-se um estudioso da teoria, passando a praticá-la no hospital psiquiátrico de sua família.

Spiegelberg (1972), descreve uma sequência de cinco estágios em sua abordagem a Freud: o primeiro, consistiu numa fase exploratória, de aprendizado, escuta e leitura de relatórios, com a abertura de sua instituição para a psicanálise. O segundo, tratou de uma aceitação total, para que pudesse testar a teoria. O terceiro, que cronologicamente não está descolado dos demais, buscou determinar o lugar da psicanálise na psiquiatria. No quarto estágio, proferiu a conferência sobre a concepção de homem na psicanálise, *homo natura*; momento em que seu pensamento pareceu mais distante de Freud, e que já havia desenvolvido sua antropologia sobre fundamentos heideggerianos. Finalmente no quinto estágio, Binswanger chegou a uma avaliação final ainda mais positiva da antropologia de Freud. “Foi nesse ponto que ele descobriu que a concepção de natureza de Freud era realmente muito mais profunda do que a do naturalismo científico, sendo a natureza algo que Freud abordou com um senso de reverência” (Spiegelberg, 1972, p. 199).

Para Binswanger, a psicanálise sempre foi um ramo da psiquiatria, tanto em sua orientação científica como terapêutica (Binswanger, 1956/1992; Schmidl, 1959) e tentava encontrar um lugar para a psicanálise na psiquiatria (Spiegelberg, 1972). Para ele, a grande importância da psicanálise em relação à psiquiatria era sua busca por compreender os fenômenos ininteligíveis. Essa perspectiva freudiana superava a dicotomia até então proposta por Jaspers, que dividia o campo da psicopatologia “entre os fenômenos que eram totalmente inteligíveis e os que eram, na melhor das hipóteses, casualmente explicáveis” (Spiegelberg, 1972, p.199).

A psicanálise trouxe para a psicopatologia uma forma de interpretação de significados, em comportamentos que aparentemente não tinham sentido, apoiado numa concepção unificadora da natureza humana. Assim, a interpretação de significados de Freud não era apenas uma teoria, mas estava baseada na experiência. A psicanálise seria a primeira a encontrar uma base empírica sistemática para o estudo do homem (Binswanger, 1924/1973; Schmidl, 1959; Spiegelberg, 1972). Neste sentido, afirmou que foi Freud quem pela primeira vez baseara o estudo do homem na experiência (Spiegelberg, 1972, p. 219)

No entanto, “para Binswanger, a ciência da psicanálise é uma base para a compreensão do homem, mas ele sente que é necessário mais para compreender o pleno significado da vida do homem” (Schmidl, 1959, p.47). Na nova antropologia de Binswanger, tem lugar central o conceito de *amor* (*Liebe*), o qual ele reinterpretou de uma forma totalmente nova. Apesar de sua originalidade, existe clara influência da antropologia de Freud, na qual a *libido*, propulsora desse Eros, era tão determinante para a estrutura da teoria psicanalítica. Essa nova interpretação vai além do viés naturalista da psicanálise e propõe a ampliação para algo mais abrangente e completo. Além disso, o *amor* por ele proposto não podia ser entendido como um ato unilateral, que aguarda uma correspondência, mas se trata de um *amor* social, um amor mútuo, que resulta em solidariedade (Spiegelberg, 1972).

Essa noção tem – para Binswanger – uma valência central para a questão da psicoterapia, entendida como um percurso que o paciente (ou consulente), sob orientação do médico, deveria “(...) libertar-se do isolamento e das ilusões decorrentes do rompimento nas relações com o mundo e com outrem” (Alvarenga, 2017,



p. 372). Nesta direção – e já inspirado por Martin Buber, em seu *Eu e Tu* – Binswanger procura desenvolver a ideia de “cuidado” (*Sorge*) de Heidegger, que se revela, para o psiquiatra suíço, uma limitação por estar dirigido à finitude do ser-para-a-morte (*Dasein*), sendo substituída pela “infinitude do amor, não mais a ipseidade do ser que se desloca no tempo, mas a anterioridade do *Wirheit*<sup>3</sup> em relação à perspectiva do *ego* e do *alter ego*” (Alvarenga, 2017, p. 373). Em outras palavras,

A questão para Binswanger é que a noção de cuidado em Heidegger, enquanto elemento existencial próprio do ser do *Dasein*, é condicionada pela perspectiva temporal do ser-para-morte, contudo, o amor está fora ou transcende essa perspectiva. De acordo com Binswanger, o ser-um-com-outra antecede a experiência de ser-para-morte, o que significa que o *Dasein* não poderia ter como sua estrutura mais fundamental o cuidado, uma vez que ele está condicionado à temporalidade (Alvarenga, 2017, p. 373).

Disso, ainda decorre o papel que Binswanger destaca para a psicoterapia, como uma situação em que “terapeuta e paciente são parceiros em um ‘encontro’” (Schmidl, 1959, p.51), rejeitando assim qualquer condição objetificante para o paciente. A noção de *encontro* é também uma questão central na antropologia fenomenológica. Como nos aponta Spiegelberg (1972), Binswanger nunca reivindicou uma terapia distinta da psicanálise, apesar de perceber suas limitações. Em sua *Daseinsanalyse* restringiu-se em dar algumas diretrizes; entre elas, estava a forma de interação em que o médico não deveria tratar “...o paciente nem como um mero objeto, nem como um mero paciente, mas como uma presença ou como companheiro. Terapia significa encontro em oposição ao mero contato. A transferência de Freud é realmente esse encontro” (Spiegelberg, 1972, p.228).

Essa discussão – que envolve a ideia de “encontro” e de “transferência” – é controversa, e estimula grandes defesas e críticas em várias direções em relação à psicanálise. Talvez a posição de Spiegelberg não refira a uma psicanálise ortodoxa. Já Schmidl, em 1959, problematiza tal questão como uma das críticas de Binswanger à psicanálise, o que vai ao encontro do texto elaborado pelo próprio autor, sobre o *homo natura*, de 1924. Mesmo assim, no decorrer de seu texto, Schmidl faz a defesa da psicanálise:

Quanto à controvérsia do encontro versus transferência e ao significado da relação entre psicanalista e paciente como uma verdadeira relação humana, podemos ter que diferenciar entre a psicanálise do “modelo básico” e as técnicas modificadas, conforme elas foram distinguidas no artigo de KR Eissler, *The Effect of the Structure of the Ego on Psychoanalytic Technique* (Schmidl, 1959, p.55).

Assim, o conceito de contratransferência colocaria dúvidas sobre o psicanalista ser “apenas uma tela em branco” e mesmo com algumas ressalvas, se aproximaria bastante das ideias de relacionamento de tratamento propostos por Binswanger. Em uma carta enviada a Freud, em 03 de dezembro de 1909, Binswanger reconhece a interdependência entre psicanálise e psiquiatria: “(...) a meu ver, não é psiquiatra alguém que não conheça a psicanálise, assim como a psicanálise não se sustenta em um terreno científico sólido, se não toma em consideração a experiência e os problemas científicos da psiquiátrica clínica” (Binswanger, 1956/1992, p. 33).

Sem dúvida, a psicanálise foi o ponto de partida para os desenvolvimentos de Binswanger; mais do que uma proposta coerente para o entendimento do homem, a pessoa de Freud era também quem o instigava a ter maior rigor e refinar constantemente sua busca. Assim como Binswanger não se tornara um seguidor cético da psicanálise, Freud também costumava responder de forma a reprovar com ironias e até irritação, quando o desenvolvimento das ideias não lhe agradava.

Em correspondências trocadas entre Freud e Binswanger, em 1924, quando este ainda estava voltado a desenvolver um segundo volume para seu livro de introdução aos problemas da psicologia, este voltado à psicanálise, Binswanger escreveu a seguinte frase: “Uma vez que a psicanálise se ligou a alguém, não o deixa jamais; para um o liga na prática, outro na teoria, segundo sua predisposição; e ninguém poderá dizer que não se converteu na tarefa de sua vida” (Binswanger, 1956/1992, p. 87). Ao comentar essa frase, em sua publicação de 1956, Binswanger não a invalida.

Porque a “tarefa da minha vida” não apenas foi o resultado de haver me ocupado da psicanálise e de seu novo saber a respeito do homem, mas também do combate por sua estimativa e orientações “críticas”. Como se deduz do que precede, a psicanálise foi, por assim dizer e nessa medida, o “ferrão” que me incitou a mergulhar cada vez mais profundamente no problema do ser-homem e as tentativas para dominar filosófica e cientificamente este problema” (Binswanger, 1956/1992, p. 87).

Percebemos por esse comentário pessoal, a grande influência da psicanálise no pensamento de Binswanger, embora ela nunca tenha sido suficiente. Em termos práticos, ele nunca a abandonou, permanecendo, mesmo após a morte de Freud, membro da Associação Psicanalítica Internacional.

<sup>3</sup> Como assinala Alvarenga (2017), *Wirheit* é um termo de difícil tradução, sem correspondência direta, sequer ao francês (traduzido por *noustrité*). Corresponderia a “nósidade”, numa ideia de um nós como *alter*, alteridade, ou seja, a ideia do “amor” em Binswanger é o da transcendência do ser-para-amor como um “ser-nós”.



## Algumas Interloquções entre Fenomenologia e Psicanálise no Pensamento de Binswanger

Todos veem em você um membro mediador do lado da psiquiatria universitária, suas experiências passadas e vivência familiar o levaram a essa posição de mediador. Poucos são os universitários tão preparados como você para julgar e comparar. Seu caráter reflexivo e a sinceridade de suas intenções o fazem apto para executar seu projeto (Binswanger, 1956/1992, p. 48).

O trecho acima, retirado da carta de 10 de setembro de 1911, que Freud endereçou a Binswanger, nos apresenta como característica pessoal do psiquiatra suíço, não só sua abertura para integrar novas ideias, mas também uma firmeza para analisar de forma rigorosa teorias, e articular de forma produtiva diversos campos. Aliado ao exposto anteriormente, quer seja, a influência de diversos teóricos para construção de seu projeto, principalmente Husserl e Freud, surge a nossa hipótese de que a antropologia fenomenológica de Binswanger representaria de alguma forma a articulação entre fenomenologia e psicanálise.

Como nos aponta Franca Madioni (2007): “A relação Freud-Binswanger parece-me a pedra angular de uma nova leitura da complexa relação entre fenomenologia e psicanálise e permite entender influências mútuas (p.124)”. Do ponto de vista teórico, fica claro que Binswanger utilizou-se, em grande medida, de termos e conceitos retirados de Husserl, principalmente para embasar filosoficamente a nova antropologia, conservando pouco ou nada da teoria psicanalítica. No entanto, uma das características reconhecidas da teoria de Binswanger foi sua atuação e desenvolvimento de conceitos que embasasse a clínica psiquiátrica. Tal campo não foi alcançado pelas ideias de Husserl, principalmente no que tange à prática clínica. Husserl, “cujos interesses fenomenológicos na melhor das hipóteses mencionaram, mas não exploraram o alcance emocional” (Spiegelberg, 1972, p.223), conforme demonstrado anteriormente em relação aos conceitos de amor e encontro, os quais notadamente recebeu influência da psicanálise. “Enquanto é verdade que o trabalho de Binswanger não é meramente fenomenologia aplicada, sua parte mais importante permanece à sua margem; ele nunca questiona seriamente os direitos da fenomenologia” (Spiegelberg, 1972, p.194).

No entanto, a psicanálise partiu de uma práxis, da experiência ambulatorial de Freud, transcrita como teoria. Muito cedo, em sua prática, Binswanger utilizou o método terapêutico na clínica de sua família, motivo pelo qual foi duramente criticado pelos psiquiatras da época. Desde então, nunca deixou de considerar a psicanálise em sua dimensão clínica e nunca a abandonou por completo (Binswanger, 1956/1992, Spiegelberg, 1972). Dessa forma, Binswanger não tem sua teoria encaixada exclusivamente em nenhuma das duas vertentes, ou fenomenologia ou psicanálise. Nunca foi uma necessidade sua receber rótulos. Seu projeto estava voltado a uma psiquiatria geral, o qual poderia beneficiar-se de qualquer influência que se compreendesse como científica e que pudesse levá-lo a captar a dimensão da natureza humana.

Sobre sua posição não polarizada, Binswanger (1956/1992) discorre que nunca “se arrependeu do inconsciente”, tanto na prática clínica (a qual é impossível sem a concepção freudiana) quanto na teoria. No entanto, ao voltar-se à fenomenologia e à análise existencial, o *inconsciente* havia se transformado, de forma a ampliar-se e aprofundar-se opondo-se cada vez menos ao *consciente*. Tal oposição seria bastante acentuada na psicanálise, o que sempre acontece em “confrontos dessa simplicidade”. Ao considerar que seu trabalho, a partir de Heidegger, tem seu ponto de partida no ser-no-mundo e não no *consciente*, tal oposição se apagava, pois o centro estaria em descrever os diferentes modos e as diferentes estruturas fenomenológicas reveladas no ser-no-mundo.

Destarte, ambas vertentes – fenomenologia e psicanálise – demonstram serem potenciais inspiradores para o campo da psiquiatria, no qual pode-se sugerir um ponto de encontro entre elas. O artigo de Fritz Schmidl, de 1959, já apontava para esse aspecto (ao que o próprio Binswanger não contestou ao ler seu trabalho), ponderando que

(...) a separação da psicanálise da psiquiatria clínica foi baseada em uma situação histórica e provou não ser necessária. A história provou que não há perigo de a psicanálise ser esquecida. Hoje, podemos esperar que a integração da psicanálise e da psiquiatria clínica, defendida por Binswanger em 1920, se torne realidade (Schmidl, 1959, p.53)

Por outro lado, Spiegelberg (1972), aponta que a fenomenologia de Husserl ofereceria uma base científica mais rigorosa para o empreendimento de Binswanger para fundamentar uma psiquiatria geral, a qual não pode ser isolada da prática.

A contribuição de Binswanger para a psiquiatria, partindo da fenomenologia, é apontada em artigo recente como uma possibilidade: “A obra binswangeriana pode ser um exemplar paradigmático do diálogo entre psicopatologia e fenomenologia, revelando que a união destas duas disciplinas parece responder a um interesse mútuo” (Tonus & Messas, 2018, p. 48). Em uma dimensão mais profunda, Madioni (2007) corrobora para a pertinência da hipótese levantada inicialmente:



Parece-me que Binswanger representa – e gostaria de enfatizar esse ponto – o vínculo de Freud com a cultura filosófica germânica da época, mas também com a cultura da psiquiatria nascente. Também poderíamos nos perguntar até que ponto a psiquiatria moderna, como uma ciência distinta da neurologia, evoluiu graças à psicanálise (Madioni, 2007, p.127).

## Considerações Finais

Binswanger não abandonou a psicanálise (Binswanger, 1956/1992, Schmidl, 1959; Spiegelberg, 1972), principalmente no âmbito da clínica. O que ele abandonou foi a concepção de humano, como *homo natura*, da forma como a compreendeu à época do 80º aniversário de Freud; sobre a qual, posteriormente, declarou que seria muito mais ampla e profunda de como ele tinha abordado naquela ocasião.

A base científica para realizar seu projeto de construir uma psicologia mais rigorosa foi inspirada na fenomenologia de Husserl. Assim, a clínica aparece como uma área que, justamente por sua concretude, permitiu que incorporasse características da psicanálise de Freud e das bases teóricas da fenomenologia de Husserl, para fundi-las em sua prática e descrever em sua teoria.

Este artigo buscou explorar alguns dos conceitos que Binswanger desenvolveu – como *encontro e amor* –, analisando a influência da psicanálise sobre eles. Por outro lado, examinou conceitos da fenomenologia e da psicanálise, para compreender a evolução do pensamento binswangeriano, tais como o *consciente e inconsciente*, e sua relação com a análise existencial. Essa investigação serviu para demonstrar que a Antropologia Fenomenológica possui também bases psicanalíticas e não apenas fenomenológicas, como corriqueiramente está localizada a teoria de Binswanger e que, portanto, pode ser entendida como uma interlocução entre as duas vertentes.

No entanto, trata-se de uma análise primária que aponta caminhos para uma aproximação e reflexão conjunta entre fenomenologia e psicanálise. Outras questões ainda permanecem em aberto, como por exemplo a questão fundamental da visão de homem presente na psicanálise, a qual Spiegelberg (1972) nos informa que o próprio Binswanger colocou mais tarde em dúvida. Ademais, outras questões importantes merecem destaque em novas pesquisas, e surgem aqui como limites desse manuscrito – como o caso da questão da temporalidade (comum a todo um conjunto de psicopatologistas de orientação fenomenológica, como Minkowski, por exemplo); a própria presença do pensamento heideggeriano na construção de sua proposta; e, em especial, duas questões relativas à clínica: a construção de uma identidade em psicopatologia (o que torna Binswanger um pensador único nesta direção) e sua concepção de *Daseinsanalyse* que, como fazia questão de destacar, se tratava de uma nova maneira de compreender a clínica, a patologia e a realidade existencial do sujeito, na qual a doença teria menos sentido do que o próprio indivíduo (Spiegelberg, 1972; Bucher, 1983; Gomes, 1986). Em outras palavras, como resume Naudin (1997), para Binswanger, a *Daseinsanalyse* “(...) é uma empresa científica, um método de pesquisa” (p. 23), que se propõe a uma elucidação fenomenológica da articulação da existência como ser-no-mundo (Binswanger, 1965, 1967b, 1971).

Devido às poucas traduções das suas obras e um estudo ainda limitado do autor no Brasil, tal compreensão permanece prejudicada necessitando de maior pesquisa. Além disso, verificou-se que tanto estudiosos da psicanálise (Schmidl, 1959; Madioni, 2007) quanto da fenomenologia (Tonus & Messas, 2018) acreditam que a obra de Binswanger pode servir de base para a psiquiatria moderna.

Diante disso, nos parece elementar que estreitar as relações entre psicanálise e fenomenologia, por meio da obra de Binswanger, seria um caminho produtivo a ser seguido para a construção de uma base rigorosa e comum a psiquiatria e consequentemente a psicologia, o qual ainda tem muito a ser percorrido.

## Referências

- Acharán, J. T. O (2019). *Contribuições da psicopatologia fenomenológica à psicoterapia do transtorno de personalidade borderline: alcances e limites de um estudo clínico-fenomenológico*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Alarcão, G.G. (2013). A amizade de Freud e Binswanger sob a perspectiva fenômeno-estrutural. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 2(2), 66-87. Disponível em: <https://www.revistapfc.com.br/rpfc/article/view/1036>
- Alvarenga, R. (2017). Os fundamentos transcendentais da análise psiquiátrica de Ludwig Binswanger. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 20 (2), 368-381. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2330/233051956010>
- Baas, B. (1998). *De la Chose à l'Objet. Jacques Lacan et la Traversée de la Phénoménologie*. Leuven : Peeters Vrin.
- Binswanger, L. (1924/1973). La Concepcion Freudiana del hombre a la luz de la Antropologia. In: Ludwig Binswanger. *Artículos y Conferencias Escogidas* (pp. 139-165). Madrid: Editorial Gredos.



- Binswanger, L. (1956/1992). *Mis recuerdos de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Almagesto.
- Binswanger, L. (1962). El caso de Lola Voss. Análisis existencial. In: *Psiquiatria existencial*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Binswanger, L. (1965). Análisis Existencial y Psicoterapia, In Hendrik M. Ruitenbeek (Org.). *Psicoanálisis y Filosofía Existencial* (pp. 37-42). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Binswanger, L. (1967a). El Caso de Ellen West. Estudio Antropológico-Clinico, In May, R.; Angel, E. & Ellenberger, H. F. (Eds), *Existencia* (pp. 288-434), Madrid: Editorial Gredos.
- Binswanger, L. (1967b). La Escuela de Pensamiento de Análisis Existencial, In Rollo May; Ernest Angel & Henri F. Ellenberger (Eds), *Existencia*, Madrid: Editorial Gredos (Original em inglês de 1958).
- Binswanger, L. (1971). *Introduction a l'Analyse Existentielle*, Paris: Les Éditions du Minuit.
- Branco, M. T. C. (1998). Que profissional queremos formar? *Psicologia: Ciência e Profissão*, 18(3), 28-35. <https://doi.org/10.1590/S1414-98931998000300005>
- Bucher, R.E. (1983). Fenomenologia e Psicanálise, *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 3/1, p. 33-43.
- Bucher, R.E. (1989). *Psicoterapia pela Fala*, São Paulo: E.P.U.
- Dalbosco, J. R. (2022). *Espírito Materno e Função Materna: Buytendijk e o Discurso Psicanalítico acerca da Gênese da Subjetividade Maternal*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, Paraná.
- Dastur, F. & Cabestan, P. (2011). *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Veritas.
- Ellenberger, H. (1976). *El descubrimiento del inconsciente*. Madrid: Gredos.
- Ferreira, A.A.L; Portugal, F.T & Jacó-Vilela, A.M. (2005). *História da Psicologia: Rumos e Percursos*. Rio de Janeiro: Nau.
- Figueiredo, L.C.M. (2008). *Matrizes do pensamento psicológico*. Rio de Janeiro: Vozes
- Giovanetti, J. P. (2017). *Psicoterapia fenomenológico-existencial: fundamentos filosófico-antropológicos*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Giovanetti, J. P. (2018). *Psicoterapia Antropológica. As contribuições de Binswanger e Gendlin*. Belo Horizonte: Spes.
- Gomes, W.B. (1986). Influências da Fenomenologia e da Semiótica na Psicoterapia, *Psico* (Porto Alegre). 12(1), p. 127-144.
- Holanda, A. F. (2014). *Fenomenologia e Humanismo. Reflexões Necessárias*. Curitiba: Editora Juruá.
- Holanda, A. F. (2019). O que é psicologia? Dilemas epistemológicos e repercussões contemporâneas. *Revista de Psicologia, Fortaleza*, v.10 n1, p. 8-20. 2019
- Madioni, F. (2007). Perspectives épistémologiques et historiques dans la correspondance Freud-Binswanger. *Topique*, 98(1), 123-134. doi:10.3917/top.098.0123
- Naudin, J. (1997). *Phénoménologie et Psychiatrie. Les Voix et la chose*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Schmidl, F. (1959). Sigmund Freud and Ludwig Binswanger, *The Psychoanalytic Quarterly*, 28:1, 40-58, DOI: 10.1080/21674086.1959.11926124
- Soria, A. S. (2016). Freud, Binswanger e a concepção de homo natura. *DoisPontos*, 13 (3), 125-141. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/47062>
- Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University
- Tonus, A. & Messas, G. (2018). Ludwig Binswanger: a edificação de um fundamento epistemológico para a psiquiatria. *Circumscribere* 22 (2018): 36-49, DOI: <http://dx.doi.org/10.23925/1980-7651.2018v22;p36-49>

Recebido em 12.10.2021 – Primeira Decisão Editorial em 22.03.2022 – Aceito em 15.08.2022

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**TRADUÇÃO – TEXTOS CLÁSSICOS**





## FAZENDO UM BALANÇO DOS FUTUROS DA FENOMENOLOGIA \*

SHAUN GALLAGHER \*\*

**Resumo:** Neste artigo, reviso as contribuições recentes da fenomenologia para uma variedade de disciplinas, incluindo as ciências cognitivas e a psiquiatria, e exploro (1) as controvérsias sobre os métodos fenomenológicos e a naturalização, (2) a relação entre a fenomenologia e as abordagens enativas e estendidas da mente, e (3) a promessa da fenomenologia de abordar uma série de questões filosóficas controversas.

**Palavras-chave:** fenomenologia, enativismo e mente estendida, intersubjetividade.

**Abstract:** I review recent contributions of phenomenology to a variety of disciplines, including the cognitive sciences and psychiatry, and explore (1) controversies about phenomenological methods and naturalization; (2) relations between phenomenology and the enactive and extended mind approaches; and (3) the promise of phenomenology for addressing a number of controversial philosophical issues.

**Keywords:** Phenomenology; enactivism and extended mind; intersubjectivity.

\* Texto original publicado como "Taking Stock of Phenomenology Futures" (2012), em *The Southern Journal of Philosophy*, v. 50, n. 2, pp. 304-318, Doi: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2012.00108.x>. Agradecemos a gentileza da permissão do periódico original em proceder a esta tradução. Tradução de Danrlei Lopes Souza, Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria. <https://orcid.org/0000-0002-9570-2042>. E-mail: [danrlei.souza@urisantiago.br](mailto:danrlei.souza@urisantiago.br)

\*\* Shaun Gallagher, Professor of Excellence in Philosophy at the University of Memphis, Honorary Professor of Philosophy at the University of Copenhagen (Denmark).



## Introdução

Eu uso o plural, “futuros”, porque parece claro que a fenomenologia pode ir, e está efetivamente indo, em múltiplas direções. Nenhum desses futuros pode ser igual ao passado. Na verdade, como em todas as previsões, esses futuros permanecem uma questão de intuições não realizadas e envolveria algum risco intelectual tentar prever com que precisão a fenomenologia, como é praticada hoje, resistirá às controvérsias em curso. Quero argumentar, no entanto, que a fenomenologia continua sendo um bom investimento e deve ser um componente essencial nos portfólios de várias disciplinas diferentes.

Pode-se começar a pensar no futuro olhando para a história passada. Começar dessa maneira requer algum cuidado e seria fácil se desviar das considerações históricas. Consequentemente, irei me deter brevemente em como as coisas se desdobraram na história recente, especialmente com um olhar no desenvolvimento futuro.

Desde a década de 1960, a fenomenologia passou por momentos muito difíceis. Primeiro, no início dos anos 60, os fundadores e as principais figuras estavam mortos ou seguindo direções diferentes, e havia pouco reinvestimento sendo feito na disciplina. Em segundo lugar, para continuar a metáfora, houve uma falha geral no nível dos gestores médios para produzir qualquer produto inovador. De quantas maneiras diferentes alguém pode recompor o que Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre disseram, e disseram melhor do que qualquer um de seus comentadores? O trabalho de comentadores (*scholarship*) é essencial e importante, e havia excelentes comentadores durante esse tempo; mas apenas o trabalho de comentadores não mantém a linha de produção funcionando. Consequentemente, durante os anos 1970-80, os mercados se contraíram e a fenomenologia passou a ser considerada por alguns analistas um empreendimento perto da falência – mais notadamente por pensadores na tradição analítica como Dennett (1991) e Metzinger (1995). Como se isso não bastasse, houve várias tentativas de apropriações hostis por aqueles que queriam quebrar ou desconstruir a fenomenologia, ou seja, fechar toda a empresa.

Durante esses tempos, no entanto, surgiram alguns filósofos inovadores e empreendedores que claramente se propuseram a ramificar os fundamentos da fenomenologia. Dreyfus (1973), por exemplo, lançou uma crítica altamente produtiva da inteligência artificial baseada em princípios fenomenológicos encontrados em Heidegger e Merleau-Ponty. Este trabalho se manteve bem e ainda é válido. Ele continua a influenciar o pensamento sobre a cognição corporificada e a desencadear debates em andamento sobre questões relacionadas à ação e percepção (Dreyfus 2007; McDowell 2007; Wheeler, 2005).

Outra área que teve aplicação bem-sucedida de conceitos fenomenológicos e que permanece atual, especialmente na Europa, envolve a psiquiatria fenomenológica. Esta abordagem se opõe a diagnósticos de *checklist* padrão que tratam “sintomas e sinais” psiquiátricos a partir da perspectiva de terceira pessoa, como entidades reificadas, mutuamente independentes e quantificáveis, desprovidas de significado em si mesmas e abertas a definições independentes de contexto e objetivações não problemáticas. Em contraste, a abordagem fenomenológica, que se baseia no trabalho de Jaspers, enfatiza a importância das experiências do paciente, não se referindo apenas aos sintomas isolados, mas a detalhes de experiências, sentimentos, crenças, expressões e ações inteiras (Gestalt), permeados pelas disposições do paciente e por detalhes biográficos (e não apenas biológicos) (Gallagher & Parnas, 2015). Esta abordagem pode ser capturada pelo slogan “fenomenologia e não apenas farmacologia”, embora a última tenha tomado para si uma porção extremamente alta da divisão do mercado. Com relação à primeira, a prática real é em grande medida intensa e laboriosa, envolvendo entrevistas em perspectiva de segunda pessoa guiadas por distinções fenomenológicas. As determinações conceituais mais detalhadas da Gestalt seguem as etapas das tipificações psiquiátricas (Schwartz & Wiggins, 1987). A fenomenologia tem um papel importante a desempenhar aqui, e essa abordagem ainda está em desenvolvimento (Sass & Parnas, 2007; Parnas & Zahavi, 2002). Isso inclui, por exemplo, debates contínuos sobre o *status* da agência na esquizofrenia (Gallagher, 2000) e o desenvolvimento de análises fenomenológicas recentes da depressão (Ratcliffe, 2010).

Pensadores de outros campos vislumbraram a promessa na fenomenologia como base para a pesquisa qualitativa em várias áreas aplicadas, como enfermagem e educação. Em relação à pesquisa qualitativa, no entanto, muitas vezes os profissionais com apenas um ligeiro conhecimento da fenomenologia eram capazes de falar sobre como chegar à experiência vivida de seus clientes e pacientes; mas, em algum sentido importante, eram incapazes de fazê-lo. Muito desse trabalho depende de entrevistar sujeitos sobre as particularidades de sua experiência em curso. Se as perguntas não são bem formuladas, entretanto, frequentemente obtém-se uma opinião ou uma explicação de porque os sujeitos estão se sentindo de determinada maneira, ao invés de uma descrição de sua experiência vivida. Outra dificuldade surge na interpretação do investigador. Vários métodos de organizar os dados ou de desenvolver categorias que generalizam os relatos do indivíduo são tra-



zidos da psicologia ou das ciências sociais, mas não são necessariamente fenomenológicos ou bem integrados à fenomenologia. O resultado é que os mesmos dados fenomenológicos podem ser interpretados de várias maneiras e podem acabar muito distantes da experiência vivida do sujeito (ver Gallagher e Francesconi, 2012, para mais informações sobre este assunto e Petitmengin, 2006, para uma abordagem mais viável).

Conforme indicado, minha intenção neste artigo não é insistir no passado. Como todos sabemos, a história passada não garante o desempenho futuro. Mas vemos sinais aqui de que a fenomenologia ainda é válida em uma grande variedade de áreas. Pode ser melhor enxergar mais de perto o presente, olhando para a frente, para ver quais possibilidades existem para o desenvolvimento futuro.

## Fundamentos e a Possibilidade de Terceirizar Tarefas Fenomenológicas

O projeto transcendental da fenomenologia certamente está vivo e bem para muitos pensadores que se preocupam em explicar as estruturas básicas da consciência. Uma fenomenologia mais hermeneuticamente orientada tende a apontar para as limitações inerentes ao método fenomenológico e para as particularidades com a qual temos de lidar constantemente. A abordagem transcendental ainda terá que se defender das acusações de que todo o projeto é culturalmente situado. Existe algo como a consciência em geral? Ou será que, uma vez que todo indivíduo consciente está situado no mundo, toda experiência consciente será diferente de alguma forma? Obviamente, a tarefa é identificar aqueles aspectos que transcendem tais particularidades e colocar entre parênteses preocupações empíricas que não têm lugar em uma investigação transcendental.

A diversidade empírica do mundo da vida, entretanto, ainda pode ser considerada uma pressão a ser exercida contra o projeto transcendental. Considere como exemplo as descobertas recentes sobre diferenças culturais na resolução de problemas matemáticos. Obviamente, podem-se escolher estratégias diferentes para resolver problemas, mas não é o caso aqui. Usando problemas simples de aritmética de 3ª série (por exemplo,  $3 + 4 = ?$ ) Tang et al. (2006) mostraram que falantes de chinês *versus* falantes de inglês usaram áreas cerebrais totalmente diferentes para resolver os problemas. “Contrastando com os falantes nativos de inglês, que em grande parte empregam um processo de linguagem que depende do córtex perisilviano esquerdo para cálculos mentais, como uma tarefa de adição simples, os falantes nativos de chinês, em vez disso, empregam uma rede de associação visuo-pré-motora para a mesma tarefa” (Tang et al, 2006, p. 10775). Isso pode ser explicado em termos de diferenças de idioma, bem como diferenças nos procedimentos de aprendizagem. Se tais considerações empíricas não contam contra o projeto transcendental, certamente o prejudicam. O que não está claro é se há diferenças fenomenológicas que se correlacionam com esses diferentes processos cerebrais, embora essa seja uma suposição razoável a se fazer. Se praticarmos matemática e fenomenologia e descobirmos que existem de fato diferenças no nível experiencial – isto é, que resolver o problema aritmético simples do jeito chinês em comparação com o jeito falante de inglês realmente parece diferente ou tem diferentes componentes intencionais, então o transcendentalista deve tomar uma decisão: devemos adicionar essas diferenças como diferenças a serem explicadas transcendentalmente, ou devemos subtraí-las como não contando com os aspectos mais gerais das características estruturais da consciência. Dado que provavelmente existem muitas dessas diferenças, o transcendentalista deve considerar cada uma por seus próprios méritos ou recusar-se a considerar qualquer uma delas como relevante para o projeto? Talvez, uma questão mais interessante é se o problema transcendental é como um problema de matemática. A estratégia transcendental de algum depende da língua que se fala?

De maneira mais geral, com respeito ao método fenomenológico, pode-se perguntar se a fenomenologia pode ser *high tech* ou se ela precisa se ater a ferramentas antiquadas. Considere o método da variação eidética e a ideia que podemos intuir – “percorrendo a multiplicidade de variações” (Husserl, 1973, p. 346), por exemplo – aquilo que caracteriza todos os objetos físicos como objetos físicos, ou mesmo todos os objetos possíveis como objetos de nossa experiência. Esta é uma grande tarefa para qualquer fenomenólogo finito. Para Husserl, o processo de variação começa com a intuição de um exemplar do fenômeno a ser investigado, tomado como uma variante possível entre uma infinidade de outras. A variação imaginativa deve estar “de acordo ao favor sem objetivo da associação e aos caprichos da imaginação passiva” ou alcançada “por nossa própria atividade pura de invenção imaginativa de nosso modelo original” (Husserl, 1973, p. 343). O processo permitirá que as coisas apareçam como instâncias do mesmo fenômeno até que geremos uma variação que transforme o fenômeno em outra coisa. Ver em um discernimento essencial, numa *Wesensschau*, os invariantes estruturais é ver a essência do fenômeno e isso acontece quando chegamos a estabelecer um horizonte dentro do qual o objeto pode variar sem perder sua identidade como uma coisa desse tipo (Husserl, 1970, p. 104; Zahavi, 2003, p. 39).

Se aceitarmos a distinção de Husserl (1913) entre ontologia formal e material, na qual a ontologia formal é o estudo das características necessárias das objetividades como tais (por exemplo, objeto, relação, propriedade, etc.), e a ontologia material investiga estruturas essenciais para uma determinada região ontológica (por exemplo, processos físicos, ser vivo, objeto mental, etc.), a última pode exigir um suplemento para o uso de variação imaginativa, nomeadamente, a variação factual. Assim como “os desvios da vida real podem ter



a mesma função que os experimentos mentais” (Zahavi, 2005, p. 141), eles podem nos ajudar a ver variações que podem não ser tão fáceis de imaginar. Tais variações podem ser fenômenos que encontramos manifestos na psicopatologia ou nas ciências experimentais, por exemplo. Olhar para casos reais pode não servir apenas como um ponto de partida para nossas variações imaginativas, mas pode ajudar-nos a evitar as pressuposições que a fenomenologia quer evitar, uma vez que nossas próprias faculdades imaginativas são limitadas por vários preconceitos ou por falta de conhecimento. Husserl, por exemplo, afirmou que cores e sons não podem se transformar uns nos outros (1977, p. 75). Pelo menos ele não conseguia imaginar como isso poderia ser assim. Mas isso não significa necessariamente que isso seja impossível. Na verdade, a pesquisa empírica sobre sinestesia demonstra que a fronteira regional (ontológica) entre cores e sons pode ser mais permeável do que normalmente se espera (por exemplo: Ward, 2008). A variação eidética sobre como o corpo vivido pode ser experimentado pode certamente ser aumentada considerando fenômenos como a síndrome da mão anárquica, somatoparafrenia, síndrome de Cotard ou mesmo a ilusão da mão de borracha.

Empregar a variação factual pode ser ainda mais importante quando consideramos mais do que fenômenos isolados e tentamos compreender a complexidade de toda a nossa existência corporificada e situada. Em tais casos, entretanto, mesmo a variação factual pode não ser suficiente. Assim, Froese & Gallagher (2010) sugeriram um método de variação tecnologicamente aprimorado. Especificamente, a simulação de computador no campo da vida artificial oferece um método para investigar possibilidades que podem estar além dos exemplos empíricos ou de nossa imaginação finita. A vida artificial investiga o fenômeno da vida usando, entre outras técnicas, simulação computacional, especialmente em robótica evolutiva e simulação de agentes artificiais. Este campo está preocupado em como o comportamento adaptativo emerge de interações não lineares do cérebro, corpo e mundo como um todo sistêmico (Beer, 1997). Com especificações mínimas de um agente, seu ambiente e o comportamento desejado, o sistema simula um processo evolutivo que leva a resultados novos e surpreendentes que muitas vezes minam nossos preconceitos sobre as condições necessárias para o surgimento de um determinado comportamento.

O que acontece nesta pesquisa não depende da imaginação do investigador, uma vez que o resultado final é o produto de um processo evolutivo que leva o fenômeno muito além do ponto de partida minimamente controlado e frequentemente de uma forma que desafia as suposições e expectativas acalentadas do investigador. Como diz Zahavi: “Nossa investigação deve ser crítica e não dogmática, evitando preconceitos metafísicos e científicos. Deve ser orientada pelo que é realmente dado, e não pelo que esperamos encontrar tendo em vista nossos compromissos teóricos” (2003, p. 44). O uso de modelos de simulação evita o problema de impor certos arcabouços conceituais pré-estabelecidos e é bastante consistente com o que os métodos fenomenológicos buscam realizar. Os sistemas de Inteligência Artificial (IA) que podemos imaginar, por exemplo, são sempre limitados por nossas pressuposições estreitas, sejam cartesianas no caso da IA tradicional (Dreyfus & Dreyfus, 1988) ou heideggeriana (Wheeler, 2005) no caso da IA corporificada e situada (*embodied-embedded*) mais recente (ver Dreyfus, 2007).

Além disso, ao investigar questões filosóficas que dizem respeito à resolução de problemas ou formas de vida mais holísticas, ou “a vida como poderia ser” (Langton 1989), o uso de simulações e robótica evolucionária, em vez de variações imaginativas por si só, facilita o estudo de sistemas complexos. Começar com algum fenômeno complexo e tentar variar aquelas características que transformariam o fenômeno em outra coisa, conforme especificado no método eidético, pode rapidamente se tornar inviável na prática, dado o número de coisas que são necessárias rastrear – algo que pode não ser possível em um ato intencional unificado. Podemos ver os métodos de simulação como extensões tecnológicas de nossa capacidade imaginativa, fornecendo um elo crucial entre a fenomenologia e os fenômenos cada vez mais complexos (não-lineares, dinâmicos, auto-organizadores) das ciências empíricas. Froese & Gallagher (2010) sugerem que “tal tecnologia é de fato necessária para o desenvolvimento futuro da fenomenologia, se quiser viver de acordo com suas próprias ambições” (p. 102). Tais métodos podem ser considerados uma forma de “terceirização” de certas tarefas da fenomenologia, quando tais excedem a capacidade imaginativa de um trabalhador fenomenológico de executá-las sem o auxílio da tecnologia.

## Reorganização Corporativa

Talvez uma das áreas mais promissoras de pesquisa em fenomenologia seja o trabalho contínuo sobre a corporificação e a cognição corporificada. Na verdade, a explicação fenomenológica de Merleau-Ponty do papel da corporificação continua a inspirar investigações em andamento sobre modelos enativos e estendidos de consciência e cognição. O desenvolvimento da abordagem enativa no trabalho de Varela, Thompson e Rosch (1991) iniciou uma análise contínua e fenomenologicamente inspirada da percepção, da ação e da intersubjetividade. A fenomenologia enativa enfatiza a natureza da percepção como orientada para a ação (*action-oriented*), retornando ao conceito de Husserl do “eu posso” e à análise de Heidegger da *Zuhanden* e da compreensão pragmática do mundo do *Dasein*. Embora existam agora várias versões de enativismo, algumas informadas pela filosofia analítica da mente e enfatizando as contingências sensório-motoras (Noë, 2004) e o antirrepresentacionalismo (Hutto, 2006), ainda assim são consistentes com as descobertas fenomenológicas de Heidegger e Merleau-Ponty e muitas vezes citam explicitamente esses autores.



Debates contínuos sobre a natureza do esquema corporal como uma organização do corpo vivido são frequentemente aliados a essa abordagem enativa (Gallagher, 2005) em oposição às tendências reducionistas nas neurociências cognitivas (por exemplo, Berglotti e Aglioti, 2010). A forte ênfase na corporificação, na verdade, “corporificação radical” (Thompson & Varela, 2001), também ajuda a distinguir abordagens enativas de abordagens mais funcionalistas nas ciências cognitivas. Isso envolve outro debate contínuo entre os proponentes das abordagens enativas e aqueles que defendem a hipótese da mente estendida (Clark & Chalmers, 1998; Clark, 2008; Wheeler, 2006; Rowlands, 2009; 2010). Embora haja muito que a fenomenologia possa apoiar na ideia da mente estendida, em que nossos processos cognitivos envolvem a corporificação de partes do ambiente (percepção auxiliada pela bengala do homem cego; memória distribuída pelo sistema biológico e pelo caderno na mão, etc.), o teor funcionalista desta abordagem minimiza a importância do corpo e ignora as características especificamente humanas de cognição que dependem do corpo especificamente humano. Para os defensores da mente estendida, as várias contribuições do corpo podem ser substituídas por tecnologias externas ou processos representacionais internos (Clark, 2008). Isso tende a reduzir o corpo a um conjunto de mecanismos substituíveis, minando a importância atribuída ao corpo vivido pela análise fenomenológica.

Embora os debates entre os teóricos da mente enativa e estendida sejam marcados por um importante conjunto de diferenças, houve alguns movimentos para tentar desenvolver um terreno comum. A abordagem integrativa de Menary (2007; 2009), por exemplo, tenta manter o papel do corpo vivido na caracterização do tipo certo de acoplamento entre corpo e ambiente necessário para a cognição. Gallagher e Miyahara (2012) argumentam que as ideias da abordagem da mente estendida podem ser apoiadas por uma concepção ativa de intencionalidade (com base na noção de intencionalidade operativa ou motora em Husserl e Merleau-Ponty), e que este movimento proporciona uma melhor defesa da hipótese da mente estendida contra aqueles que defendem uma definição internalista estreita de mente.

Uma outra área da pesquisa contemporânea que se beneficiou muito dos recursos fenomenológicos diz respeito à intersubjetividade. Da mesma forma que considerações mais gerais sobre a cognição foram reorganizadas em torno da noção de corporeidade, debates recentes na área da cognição social, desencadeados pelo desenvolvimento da neurociência cognitiva, foram levados a uma reconsideração do envolvimento do corpo em nossas interações intersubjetivas. Em contraste com a ênfase na leitura da mente nas abordagens padrão de “teoria da mente” (TdM) em filosofia da mente e psicologia, os fenomenólogos, citando evidências de estudos de desenvolvimento de bebês e estudos fenomenológicos e comportamentais de adultos, enfatizaram a importância de movimentos corporais, gestos, expressões faciais, contato visual, atenção compartilhada e ações em contextos pragmáticos e sociais ricos e culturalmente definidos (por exemplo: Gallagher, 2001; 2005; Gallagher e Hutto, 2006; Ratcliffe, 2007). Esta abordagem, que também segue a virada enativa (De Jaeger et al., 2010), agora ganhou força suficiente para que os proponentes tradicionais de TdM que enfatizam a inferência teórica com base na psicologia *folk* (“teoria-teoria”) ou habilidades simulacionais envolvendo empatia (teoria da simulação) começassem a responder com sua própria perspectiva crítica sobre o papel da corporificação (por exemplo, Goldman e Vignemont 2009), da fenomenologia (por exemplo, Spaulding 2009) ou das defesas de leitura mental (*mindreading*) e simulação (por exemplo: Currie, 2008; Gordon, 2008; Hershbach 2008; 2012).

Em relação à fenomenologia, por exemplo, Spaulding sugere que “a falibilidade da fenomenologia é uma razão para duvidar [que ela possa fornecer orientação no nível pessoal]. A irrelevância total da fenomenologia é outra” (2010, p. 131). Seu ponto é que, nas interpretações TdM, o que é relevante para uma explicação de leitura da mente está inteiramente no nível subpessoal. Sem algum tipo de referência à experiência de primeira ou segunda pessoa, no entanto, não está claro o que as explicações subpessoais estão explicando, uma vez que as interações intersubjetivas não são relações de terceira pessoa que ocorrem entre cérebros ou representações subpessoais, mas são fenômenos de nível pessoal. Especificamente, a teoria da interação enativa ou fenomenológica sugere que a ação real da cognição social acontece na interação, “lá fora”, no *tango* das relações corporificadas, ao invés de ocorrer em algum mecanismo interno na mente ou no cérebro individual. Essa ênfase fenomenológica na interação corporificada muda o terreno, reorganiza a discussão da cognição social e redefine o problema em termos não-cartesianos.

## Novos Produtos Naturais

No que diz respeito às várias questões discutidas nas seções anteriores, talvez a principal questão para os fenomenólogos seja a da fenomenologia naturalizada. Desde o lançamento do volume de 1999, *Naturalizing Phenomenology* (Petitot et al., 1999), isso voltou a ser uma questão controversa (ver Zahavi, 2004; 2010). Nesse volume, vários autores defenderam a naturalização da fenomenologia no sentido de colocar a fenomenologia, como método, a serviço das ciências naturais (cognitivas), seja por meio de um processo de matematização (Roy et al., 1999), seja por meio da integração metodológica com a neurofenomenologia (Lutz & Thompson, 2003; Petitmengin et al., 2007; Thompson, Lutz e Cosmelli, 2005; Varela 1996, 1999). Os autores deste volume entenderam que essa posição ia contra a definição original da fenomenologia de Husserl como não-naturalística e seu argumento de que as descrições fenomenológicas não podem ser capturadas em fórmulas matemáticas. Em resposta a este último, Roy et al. (1999) argumentou que a própria matemática se desenvolveu desde



o tempo de Husserl, especialmente na forma de teoria dos sistemas dinâmicos, de modo que alguns detalhes fenomenológicos podem ser formalizados em modelos dinâmicos.

De forma mais geral, em resposta à resistência de Husserl em pensar a fenomenologia como uma contribuição para as ciências naturais, e à insistência contínua de alguns fenomenólogos de que naturalizar a fenomenologia seria fazer algo diferente da própria fenomenologia, ou que mesmo falar de uma fenomenologia naturalizada é absurdo e uma contradição de “toda a concepção de fenomenologia de Husserl” (Lawlor, 2009, p. 2), pode-se citar o próprio Husserl: “toda análise ou teoria da fenomenologia transcendental - inclusive (...) a teoria da constituição transcendental de um mundo objetivo - pode ser desenvolvida no reino natural, desistindo da atitude transcendental” (1970, p. §57). Especificamente, é importante ter em mente que Husserl não era anti-ciência, mesmo que fosse anti-cientificista. Na verdade, Husserl, não ao contrário de Descartes e Kant que vieram antes dele, queria colocar a ciência no caminho certo, e esse era um dos propósitos da fenomenologia transcendental.

Além de Husserl, outros na tradição fenomenológica estenderam a fenomenologia para uma aplicação mais ampla, integrando as ciências naturais da consciência e do comportamento em suas considerações. Gurwitsch, Sartre e Merleau-Ponty, por exemplo, buscaram cada um o que poderia ser geralmente chamado de “psicologia fenomenológica”. Gurwitsch recorreu à psicologia da Gestalt, aos estudos de animais e à psicologia do desenvolvimento para apoiar a caracterização fenomenológica adequada de várias experiências (2009, p. 246). Sartre, por exemplo, em seu exame fenomenológico da imaginação, lançou mão da psicologia empírica, referindo-se, por exemplo, aos experimentos de Flach em imagens associadas a palavras apresentadas, e oferecendo uma reinterpretação desses experimentos para elaborar distinções entre símbolos e imagens (por exemplo, Sartre, 2004, p. 107-10). Merleau-Ponty é bem conhecido por sua integração da fenomenologia, psicologia e neurologia, fazendo amplo uso da literatura experimental e estudos de caso em seu *Fenomenologia da Percepção* e em cursos de palestras na Sorbonne em 1950-52 (sob o título “Ciências Humanas e Fenomenologia”) onde discute uma “convergência” da fenomenologia e da psicologia, explicando vários mal-entendidos de ambos os lados desta relação (2010, p. 317).

O que vemos em cada um desses casos é, para usar o termo de Merleau-Ponty, uma “convergência”; no entanto, mais do que uma convergência de resultados, onde a fenomenologia e a psicologia chegam às mesmas conclusões sobre tópicos específicos. De fato, em alguns casos, existe uma distância crítica entre a visão defendida pela fenomenologia e a visão aceita da ciência psicológica. Em vez disso, em uma leitura, a convergência diz respeito a como a fenomenologia é posta em uso nos campos de pesquisa da psicologia e da neurociência. É uma convergência no plano metodológico, o que de forma alguma significa uma mudança na definição da fenomenologia. Tampouco é uma ameaça à fenomenologia transcendental. O projeto transcendental permanece como seu próprio projeto fenomenológico. O que encontramos no conceito de Husserl de uma psicologia fenomenológica, no entanto, e na obra de Gurwitsch, Sartre e Merleau-Ponty, é um certo uso pragmático do método fenomenológico. Consequentemente, esses teóricos já forneceram uma resposta positiva à questão de se a fenomenologia pode ser naturalizada. Em uma leitura distinta, a convergência sinaliza tanto algum ajuste na definição de fenomenologia, quanto uma mudança mais significativa na definição de naturalismo (ver, por exemplo: Gallagher e Varela, 2003; Thompson, 2007). O que se rotula de “natural” ainda é uma questão controversa na filosofia da ciência e é agravada pelo que a fenomenologia sugere, no que Merleau-Ponty chamou de “uma verdade do naturalismo” (1963, p. 201). Em qualquer uma das leituras, o que resta para o futuro é entregar essas possibilidades positivas.

## Prospecto

Aqui está um prospecto, uma perspectiva em forma muito resumida, uma modesta previsão.

(1) A fenomenologia não está falida ou morta. Existem várias maneiras pelas quais a fenomenologia continuará a contribuir para os debates contemporâneos em uma grande variedade de áreas.

(2) A fenomenologia continuará a desempenhar um papel importante, não apenas nas discussões filosóficas e críticas *sobre* inteligência artificial e robótica, psiquiatria e psicopatologia, e o status da pesquisa qualitativa, mas também *dentro* dessas respectivas aplicações e práticas, contribuindo para os avanços na interação entre a robótica e o ser humano (especialmente no que diz respeito a questões sobre ação e interação entre agentes autônomos), diagnóstico clínico e tratamento de psicopatologias, além de fornecer um método de pesquisa qualitativa em uma variedade de áreas.

(3) A fenomenologia continuará a ser um ator importante nos debates em curso sobre a natureza da mente, agência, subjetividade e intersubjetividade. Relatos corporificados e enativos continuarão a se inspirar em conceitos fenomenológicos estabelecidos e avançarão para novos insights fenomenológicos.

(4) Apesar dessa promessa, a fenomenologia continuará a lutar para definir a si mesma e seus métodos, incorporando novos métodos e sendo incorporada em diferentes configurações metodológicas, especialmente nas ciências cognitivas. Alguns fenomenólogos continuarão a argumentar sobre a possibilidade de naturalização; alguns irão advogar por uma mudança na maneira como pensamos a natureza; outros simplesmente vão trabalhar para disponibilizar métodos e percepções fenomenológicas para as ciências empíricas em contextos de pesquisa experimental e qualitativa e continuarão a trabalhar em direção ao mútuo esclarecimento.



Este prospecto não pretende descartar outros mercados em desenvolvimento para a fenomenologia. Em uma forma naturalizada ou em sua formulação ativa, a fenomenologia pode encontrar uma nova aplicação na teoria feminista, que pode exigir uma análise de nível pessoal de equilíbrio em seu encontro contínuo com a ciência cognitiva (ver Bluhm et al. 2012). A fenomenologia pode oferecer auxílio em uma nova abordagem teórica crítica para a análise de práticas institucionais tomadas como instâncias da mente estendida (Gallagher e Crisafi, 2010; Gallagher, 2011), ou no desenvolvimento de uma abordagem crítica da neurociência (Slaby, 2011). Nada disso exclui o desenvolvimento contínuo da fenomenologia ao longo das linhas filosóficas originalmente traçadas por Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e outros fenomenólogos clássicos (Gallagher e Zahavi 2012).

## Referências

- Beer, R. D. (1997). The dynamics of adaptive behavior: A research program. *Robotics and Autonomous Systems*, 20 (2-4): 257-289.
- Berlucchi, G. and Aglioti, S. M. (2010). The body in the brain revisited. *Experimental Brain Research* 200: 25–35.
- Bluhm, R., Jacobson, A. J. and Maibom, H. L. (2012). *Neurofeminism: Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*. Basingstoke: PalgraveMacmillan.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Reflections on Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. and Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis* 58.1: 7–19
- Currie, G. (2008). Some ways of understanding people. *Philosophical Explorations*, 11 (3): 211 – 218.
- De Jaegher, H., Di Paolo, E. and Gallagher, S. 2010. Does social interaction constitute social cognition? *Trends in Cognitive Sciences*, 14 (10): 441-447.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little and Brown.
- Dreyfus, H. (1973). *What Computers Can't Do*, New York: Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H. (2007). Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. *Philosophical Psychology*, 20 (2): 247-268.
- Dreyfus, H. and Dreyfus, S. E. (1988). Making a mind versus modelling the brain: artificial intelligence back at a branch-point. *Daedalus*, 117 (1): 15-44.
- Froese, T. and Gallagher, S. (2010). Phenomenology and artificial life: Toward a technological supplementation of phenomenological methodology. *Husserl Studies* 26 (2): 83-107.
- Gallagher, S. & Varela, F. J. (2003). Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences. *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary*, Vol. 29: 93-132.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences* 4 (1): 14-21.
- Gallagher, S. (2001). The practice of mind: Theory, simulation or primary interaction? *Journal of Consciousness Studies* 8 (5-7): 83-108.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2011). The overextended mind. *Versus: Quaderni di studi semiotici* 113- 115: 55-66.
- Gallagher, S. and A. Crisafi. (2009). Mental institutions. *Topoi* 28 (1): 45-51.
- Gallagher, S. and Francesconi, D. (2012). Teaching phenomenology to qualitative researchers, cognitive scientists, and phenomenologists. *Indo-pacific Journal for Phenomenology*.
- Gallagher, S. and Hutto, D. (2008). Understanding others through primary interaction and narrative practice. In: J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha and E. Itkonen (eds). *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity* (17-38). Amsterdam: John Benjamins.



- Gallagher, S. and Miyahara, K. (in press). Neo-pragmatism and enactive intentionality. In J. Schulkin (ed.): *Action, Perception and the Brain*. Basingstoke, UK: PalgraveMacmillan.
- Gallagher, S. and Parnas, J. (2015). Phenomenology and the interpretation of psychopathological experience. In L. Kirmayer, R. Lemelson, and C. Cummings (eds.): *Revisioning Psychiatry Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallagher, S. and Varela, F. (2003). Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences. *Canadian Journal of Philosophy, (Supplementary)* 29: 93-132.
- Gallagher, S. and Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Goldman, A. and De Vignemont, F. (2009). Is social cognition embodied? *Trends in Cognitive Sciences* 13 (4): 154-159.
- Gordon, R. (2008). Beyond mindreading. *Philosophical Explorations* 11 (3): 219 – 222.
- Gurwitsch, A. (2009). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Vol. I Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Trans. & Ed. J. García-Gómez. Dordrecht: Springer.
- Herschbach, M. (2008): Folk psychological and phenomenological accounts of social perception. *Philosophical Explorations* 11: 223-235.
- Herschbach, M. (2012). On the role of social interaction in social cognition: A mechanistic alternative to enactivism. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.
- Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana III*. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E. (1970). *Cartesian Meditations*. Trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Trans. by: J. S. Churchill & K. Ameriks. London: Routledge & Kegan Paul.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, Trans. by: J. Scanlon. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Hutto, D. (2006). Unprincipled engagements: Emotional experience, expression and response. In: R. Menary (ed.), *Radical Enactivism* (13-38). Amsterdam: John Benjamins.
- Hutto, D. (2008). *Folk Psychological Narratives The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Langton, C. G. (1989). Artificial life. In: C. G. Langton (ed.), *Artificial Life: Proceedings of an Interdisciplinary Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*. Santa Fe: Institute Studies in the Sciences of Complexity, vol. 4, Redwood City, CA: Addison-Wesley, pp. 1-47.
- Lawlor, L. (2009). Becoming and Auto-Affection (Part II): Who are we? Invited Lecture, ICNAP, 2009. Published at <http://www.icnap.org/meetings.htm> (accessed 15 January 2011)
- Lutz, A. and Thompson, E. (2003). Neurophenomenology: Integrating lived experience into cognitive neuroscience. *Journal of Consciousness Studies* 10: 31-52.
- McDowell, J. (2007). What myth? *Inquiry*, 20 (4): 338-51.
- Menary, R. (2007). *Cognitive Integration: Mind and Cognition Unbounded*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Menary, R. (2009). Intentionality, cognitive integration, and the continuity thesis. *Topoi*, 28: 31-43.
- Merleau-Ponty (1963). *The Structure of Behavior*. Trans. A.L. Fisher. Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949- 1952*. Trans. T. Welsh. Evanston: Northwestern University Press.





- Metzinger, T. (1995). Introduction: The problem of consciousness. In T. Metzinger (ed.), *Conscious Experience* (3-37). Exeter: Imprint Academic.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Parnas, J. and Zahavi, D. (2002). The role of phenomenology in psychiatric diagnosis and classification. *Psychiatric Diagnosis and Classification* (137-62). IEEE Computer Society Press.
- Petitmengin, C. (2006). Describing one's subjective experience in the second person: An interview method for the science of consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5: 229–269.
- Petitmengin, C., Navarro, V. & Le Van Quyen, M. (2007). Anticipating seizure: Pre-reflective experience at the center of neuro-phenomenology. *Consciousness and Cognition*, 16: 746-764
- Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, (330-371). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ratcliffe, M. (2007). *Rethinking Commonsense Psychology: A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rowlands, M. (2009). The extended mind. *Zygon*, 44 (3): 628-41.
- Rowlands, M. (2010). *The New Science of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B. & Varela, F.J. (1999). Beyond the gap: An introduction to naturalizing phenomenology. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud & J.-M. Roy (Eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (1-80). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sartre, J-P. (2004). *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Trans. J. Webber. London: Routledge.
- Sass, L. and Parnas, J. (2007). Explaining schizophrenia: the relevance of phenomenology. In: M.C. Chung, K.W.M. Fulford and G. Graham, Editors, *Reconceiving Schizophrenia* (63-96). Oxford University Press, New York.
- Schwartz, M.A., Wiggins, O.P. (1987). Typifications. The first step for clinical diagnosis in psychiatry. *J Nerv Mental Disorders*, 175(2):65-77.
- Slaby, J. (2010). Steps toward a critical neuroscience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9: 397–416.
- Spaulding, S. (2010). Embodied cognition and mindreading. *Mind and Language*, 25: 119- 140.
- Tang, Y., Zhang, W., Chen, K., Feng, S., Ji, Y., Shen, J., Reiman, E. M., and Liu, Y. (2006). Arithmetic processing in the brain shaped by cultures. *Proceedings of the National Academy of Science*, 103 (28): 10775–10780.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, E. and Varela, F. (2001). Radical embodiment: Neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Sciences* 5 (10), 418-25.
- Thompson, E., Lutz, A. and Cosmelli, D. (2005). Neurophenomenology: An introduction for neurophilosophers. In A. Brook and K. Akins (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3 (4): 330-49.
- Varela, F., Thompson, E., and Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Varela, F.J. (1999). The specious present: A neurophenomenology of time consciousness. In J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy, eds., *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (266-314). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ward, J. (2008). *The Frog who Croaked Blue: Synesthesia and the Mixing of the Senses*, Hove, UK: Routledge.



- Wheeler, M. (2005). *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* v. 3, n. 4, 331–347.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2010). Phenomenology and the problem of naturalization. In S. Gallagher and D. Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer.



# CARTA DE CANDIDATURA AO COLLÈGE DE FRANCE UM INÉDITO DE MAURICE MERLEAU- PONTY \*

MAURICE MERLEAU-PONTY (1962)

## Nota introdutória

*O texto ora publicado aqui é aquele de uma exposição remetida a mim por seu autor no momento em que eu estabelecia, por meio de sua candidatura ao Collège de France, o relatório destinado a apresentar os seus títulos diante da Assembleia de professores. Merleau-Ponty reúne ali, de maneira contínua, o seu passado e o seu futuro filosófico, esboça as perspectivas de suas pesquisas futuras após A Origem da Verdade até o Homem transcendental.*

*Rastreamos essas linhas inéditas, de um tão grande interesse, se aviva o ressentimento em torno de uma morte que interrompeu abruptamente o elã de um pensamento profundo, em plena posse dele mesmo, a ponto de complementar-se numa série de obras originais que marcaram época na filosofia francesa contemporânea.*

(Martial Gueroult)

\* Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty: Texto originalmente publicado na Revue de Métaphysique et de Morale, in Librairie Armand Colin, n° 04, octobre 1962, p. 401-409 e republicado em Merleau-Ponty, M. Parcours deux (1951-1961). Lagrasse: Verdier, 2000, p. 36-48. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo. Orcid 0000-0002-9321-5945 e Marcos José Müller (Universidade Federal de Santa Catarina. Orcid 0000-0001-9698-075X). Agradecemos a gentileza da Revue de Métaphysique et de Morale pela cessão dos direitos para essa tradução e publicação.



Não cessamos de viver no mundo da percepção, mas o ultrapassamos pelo pensamento crítico, a ponto de esquecer a contribuição que ele traz à nossa ideia de verdade. Afinal, diante do pensamento crítico não há senão *enunciados*, que ele discute, aceita ou rejeita. Ele rompe com a evidência ingênua das *coisas*; e quando a afirma é porque não encontra mais o meio de negá-la. Por mais necessária que seja esta atividade de controle, que precisa os critérios e reivindica à nossa experiência os seus títulos de validade, tal atividade não dá conta de nosso contato com o mundo percebido, que está simplesmente diante de nós, aquém da verdade verificada e do falso. Essa atividade mesma não define as tentativas positivas do pensamento, nem suas aquisições mais válidas. Nos dois primeiros trabalhos<sup>1</sup>, nos dedicamos a restituir o mundo da percepção. Naqueles que preparamos<sup>2</sup>, pretendemos mostrar como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade.

O espírito que percebe é um espírito encarnado e é o enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo o que primeiramente tentamos restabelecer, seja contra as doutrinas que tratam a percepção como simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, seja contra aquelas que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Tais filosofias compartilham entre si o que elas esquecem em proveito da pura exterioridade ou da pura interioridade, a saber, a inserção corporal do espírito, a relação ambígua que temos com o nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas. Quando ensaiamos, como o fizemos em *A Estrutura do Comportamento*, esboçar as relações do organismo percebido e de seu meio inspirando-nos na psicologia e na fisiologia modernas, ficou cada vez mais claro que tais relações não são aquelas de um aparelho automático com o agente exterior, o qual vem desencadear, naquele, mecanismos preestabelecidos; e que não tratamos melhor dos fatos se sobrepusermos ao corpo, concebido como uma coisa, uma consciência pura e contemplativa. Nas condições da vida – quando não nas de laboratório –, o organismo é menos sensível a certos agentes físicos e químicos isolados do que à “constelação” que eles compõem na situação de conjunto que definem. Os comportamentos revelam uma espécie de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse sobre o sentido de certas situações elementares, como se ele mantivesse, com elas, relações de familiaridade, como se houvesse um “*a priori* do organismo”, das condutas privilegiadas, das leis de equilíbrio interno que o predispuessem a certas relações com o meio. Neste nível em que agora nos encontramos, ele (o organismo) não poderia, pois, ser posto em questão nem por uma verdadeira tomada de consciência nem por uma atividade intencional. De outra parte, o poder prospectivo do organismo não se exerce senão entre limites bem definidos e depende de condições locais precisas. O funcionamento do sistema nervoso central nos põe diante de paradoxos do mesmo gênero. A teoria das localizações cerebrais, em suas formulações modernas, tem modificado profundamente a relação da função com o substrato. Ela não assinala mais, por exemplo, à cada conduta perceptiva, um mecanismo preestabelecido. Os “centros coordenadores” dos quais ela fala não são mais armazéns de “traços cerebrais” e o seu funcionamento é qualitativamente diferente de um caso a outro, segundo a nuance cromática que invoca a estrutura perceptiva que realiza, se bem que, enfim, tal funcionamento reflete toda a sutileza e toda a variedade das relações percebidas. Tudo se passa, pois, no organismo percipiente, como se realizássemos, conforme a expressão de Descartes, a uma mistura da alma com o corpo. As condutas superiores doam um sentido novo à vida do organismo, mas o espírito, entretanto, não dispõe aqui de uma liberdade de sobrevoos. Mais, ainda: um tal espírito tem necessidade das atividades mais simples para se estabilizar em instituições duráveis e se realizar verdadeiramente. A conduta perceptiva emerge dessas relações numa situação e num meio que não constituem o acontecimento de um puro sujeito cognoscente.

Em nosso trabalho sobre a *Fenomenologia da Percepção* não assistimos mais ao advento das condutas perceptivas. Nos instalamos nelas para nelas aí perseguir a análise de certa relação singular entre o sujeito, o seu corpo e o seu mundo. Para a psicologia e psicopatologia atuais, o corpo próprio não é mais somente *um dos objetos do mundo*, sob o olhar de um espírito separado. Ele se desloca ao lado do sujeito, ele é o *nosso ponto de vista sobre o mundo*, o lugar onde o espírito se investe numa certa situação física e histórica. Como Descartes havia então profundamente dito, a alma não está apenas em seu corpo como o piloto em sua nave; ela está unida ao corpo inteiro – e ele está todo inteiro animado – e todas as funções corporais contribuem, por sua parte, à percepção dos objetos dos quais a filosofia durante muito tempo tem produzido um puro saber. É através da situação de nosso corpo que apreendemos o espaço exterior. Um “esquema corporal” ou “postural” nos dá, a cada instante, uma noção global, prática e implícita das relações de nosso corpo e das coisas, bem como o seu relevo sobre elas. Um feixe de movimentos possíveis ou de “projetos motores” irradia sobre nós o seu entorno. Nosso corpo não está no espaço como as coisas: ele o habita ou o frequenta, ele se aplica como a mão no instrumento e, neste sentido, quando quisermos nos movimentar, não temos que mover nosso corpo como se deslocássemos um objeto. Nós o transportamos sem instrumentos, como que por magia, porquanto ele é nosso e, por ele, temos diretamente acesso ao espaço. Ele é, para nós, muito mais que um instrumento ou um meio: ele é a nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo nossos movimentos afetivos mais secretos, os mais profundamente ligados à infraestrutura humoral, contribuem por formar a

<sup>1</sup> *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1942 e a *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945 (Nota dos Tradutores).

<sup>2</sup> *La Prose de Monde*. Paris: Gallimard, 1969; *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*: cours au Collège de France: notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2011; *Recherches sur l'Usage Littéraire du Langage*: cours au Collège de France: notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2013 e, por fim, *Le Problème de la Parole: cours au Collège de France, notes, 1953-1954*. Genève: MétisPresses, 2019 (NdT).



nossa percepção das coisas.

Ora, se a percepção é, assim, o ato comum de todas as nossas funções motoras e afetivas, não menos que as sensoriais, é preciso que redescubramos a figura do mundo percebido mediante um trabalho comparável àquele do arqueólogo, pois ela está soterrada sob os sedimentos dos conhecimentos ulteriores. Ver-se-á, então, que a qualidade sensível não é esse dado opaco e indivisível, apresentado como espetáculo a uma consciência distante sobre a qual falavam as concepções clássicas, e que as cores, por exemplo, que os psicólogos tinham buscado estudar e definir associando cada uma a uma esfera afetiva, constituem, na verdade, as diversas modalidades de nossa coexistência com o mundo. Ver-se-á que as figuras espaciais ou as distâncias não são exatamente relações entre os diversos pontos do espaço objetivo e, sim, relações entre elas e um centro de perspectiva que é o nosso corpo; – enfim, que elas são, para os estímulos exteriores, as diversas maneiras de pôr à prova, de solicitar e de fazer variar a nossa posse sobre o mundo, a nossa ancoragem na horizontal e vertical de um lugar, em um aqui e um agora. Ver-se-á, ainda, que as coisas percebidas não são, como os objetos geométricos, seres acabados dos quais nossa inteligência possuiria *a priori* a lei de construção, mas conjuntos abertos e inesgotáveis que reconhecemos em um certo estilo de desenvolvimento, ainda que não possamos, por princípio, explorá-los inteiramente e que esses conjuntos não nos dão nada mais que eles mesmos, isto é, perfis ou vias perspectivas. Ver-se-á, enfim, que o mundo percebido não é, em seu redor, um objeto puro de pensamento sem fissura e sem lacuna, mas é como o estilo universal no qual participam todos os seres perceptivos, e que, sem dúvida, ele os coordena, mas sem que possamos presumi-lo como acabado. Nosso mundo, dizia profundamente Malebranche, é “uma obra inacabada”.

Se, agora, queremos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é evidente que ele não será um pensamento transparente para si mesmo, absolutamente presente a ele mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é este pensador absoluto. Ele funciona aplicando-se a um pacto anterior ao nosso nascimento entre o nosso corpo e o mundo, entre nós-mesmos e o nosso corpo. Ele é como um nascimento continuado, *aquilo* que, numa situação física e histórica, tem sido dado a gerir, e isto a cada novo instante. Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não se sabe o que se inscreverá – ou como uma nova linguagem da qual não se sabe quais obras ele produzirá, mas que, uma vez aparecido, nem saberia deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A produtividade mesma ou a liberdade da vida humana, longe de negar a nossa situação, utiliza-a tornando-se meio de expressão.

Essa observação nos conduz a novas pesquisas, iniciadas após 1945, que virão fixar definitivamente o sentido filosófico das primeiras, às quais, uma vez retomadas, prescrevem um itinerário e um método. Acreditamos encontrar, na experiência do mundo percebido, uma relação de um novo tipo entre o espírito e a verdade. A evidência da coisa percebida mantém o seu aspecto concreto, a textura mesma de suas qualidades, com essa equivalência entre todas as suas propriedades sensíveis que fazia Cézanne dizer que se devia poder pintar até os odores. É diante de nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe. A sua unidade, as suas articulações se confundem, o que quer dizer que temos, do mundo, uma noção global cujo inventário jamais é acabado, e que fazemos nele a experiência de uma verdade que transparece ou nos engloba antes; que o nosso espírito não a detém e não a circunscreve. Ora, se consideramos, agora, para além do percebido, o campo do conhecimento propriamente dito – onde o espírito quer possuir o verdadeiro, definir, ele mesmo, objetos e aceder, assim, a um saber universal e desligado das particularidades de nossa situação –, a ordem do percebido não figuraria senão uma simples aparência, e o entendimento puro não seria uma nova fonte de conhecimento a respeito da qual a nossa familiaridade perceptiva com o mundo não passaria de um esboço informe? Somos obrigados a responder a essas questões, de início, por meio de uma teoria da verdade, e depois, por uma teoria da intersubjetividade, nas quais tocamos em diferentes ensaios, tais como *A Dúvida de Cézanne*, *O Romance e a Metafísica* ou, no que diz respeito à filosofia da história, *Humanismo e Terror*, mas dos quais devemos elaborar, com todo rigor, os fundamentos filosóficos. A teoria da verdade se torna o objeto de dois livros<sup>3</sup> nos quais trabalhamos agora.

Nos parece que o conhecimento e a comunicação com outrem por ele pressuposta são formações originais que, sob o prisma da via perceptiva, a continuam e a conservam, transformando-a. Tais formações antes sublimam do que suprimem nossa encarnação. Assim, a operação característica do espírito está no movimento pelo qual retomamos a nossa existência corporal e empregamo-la para simbolizar em de simplesmente coexistir. Esta metamorfose apreende a dupla função de nosso corpo. Pelos seus “campos sensoriais”, por toda a sua organização, ele está como predestinado a se modelar sobre os aspectos naturais do mundo. Como corpo ativo, no entanto, à medida em que ele é capaz de gestos, de expressão e, enfim, de linguagem, ele se remete ao mundo a fim de significá-lo. Como o demonstra a observação dos apráxicos, no espaço atual, no qual cada ponto é aquilo que ele é, se sobrepõe no homem um “espaço virtual” em que também estão inscritos os valores espaciais que este ponto *recebe* de qualquer outra posição de nossas coordenadas corporais. Um sistema de correspondência se estabelece entre a nossa situação espacial e as outras, e cada uma tem como simbolizar as demais. Esta retomada, que insere nossa situação de fato como um caso particular no sistema de outras situações possíveis, tem início no momento que *mostramos* com o dedo um ponto no espaço, pois o gesto de designação, que justamente os animais não compreendem, nos supõe, desde já, instalados no virtual, no fim

<sup>3</sup> Era o que, programaticamente, o autor tinha em vista naquilo, que tornar-se-ia, em seu conjunto, *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard: 1964 (NdT).



da linha que prolonga o nosso dedo num espaço centrífugo ou cultural. Esse uso mímico de nosso corpo não é ainda uma concepção, uma vez que ele não nos separa de uma situação corporal, ao contrário, ele assume dela todo o sentido. Tal uso nos introduz numa teoria concreta do espírito; a qual nos revela numa relação de troca com os instrumentos em que ele se dá, e que lhe devolvem o que dele têm recebido.

De um modo geral, os gestos expressivos, onde a fisionomia buscava em vão sinais suficientes de um estado emocional, só têm significado inequívoco quando colocados em relação à situação que sublinham ou pontuam. Mesmo sem ter um sentido por eles mesmos, porquanto possuem um valor diacrítico, os fonemas anunciam a constituição de um sistema simbólico capaz de redesenhar um número infinito de situações. Eles constituem uma primeira linguagem. E, reciprocamente, a linguagem pode ser tratada como uma gesticulação de tal forma variada, precisa, sistemática e capaz de retomadas tão numerosas, que a estrutura interna do enunciado não pode finalmente convir senão com a situação mental à qual ele responde e se torna o signo sem equívoco. O sentido da linguagem, como o dos gestos, não reside, pois, nos elementos de que ele é feito. Ele é a sua intenção comum e a frase dita não se compreende senão pelo ouvinte, seguindo a “cadeia verbal” que ultrapassa cada um dos elos em direção àquilo que eles desenham em conjunto. Disso se segue que, ao mesmo tempo, o nosso pensamento, mesmo solitário, não cessa de utilizar a linguagem que o sustenta, que o arranca do transitório, o relança – que não é, dizia Cassirer, o “móvel” – e que, portanto, a linguagem, considerada parte por parte, não contém o seu sentido. Assim, toda comunicação supõe, naquele que escuta, uma retomada criadora daquilo que ele ouviu. Disso se segue também que a linguagem que arrastamos para um pensamento não é mais exclusivamente nossa, que é presunçosamente universal, sem que essa universalidade jamais seja aquela de um conceito puro, idêntico para todos os espíritos: ela é, antes, o apelo que um pensamento situado dirige aos outros pensamentos igualmente situados, e, do qual, cada um responde com os seus próprios recursos. O exame das fórmulas do algoritmo, acreditamos, opera nele a mesma função estranha das formas ditas inexatas da linguagem: sobretudo quando se trata de alçar o pensamento exato a um novo domínio. O pensamento mais formal se refere sempre a qualquer situação mental, qualitativamente definida, da qual ele não extrai o sentido senão apoiando-se na configuração do problema. A transformação nunca é a simples análise e o pensamento não é jamais formal, senão relativamente.

Esperando tratar completamente esse problema (o do pensamento formal e o da linguagem) na obra que preparamos sobre a *Origem da Verdade*, nós o abordamos por seu lado menos abrupto num livro cuja metade está escrita e que trata da linguagem literária. Nesse domínio, é mais adequado mostrar que a linguagem não é jamais a simples vestimenta de um pensamento que possuiria, em si mesmo, toda a clareza. O sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, mas por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e do relato ou das formas literárias existentes. Esse acento, essa modulação particular da palavra, se a expressão for exitosa, é assimilada, pouco a pouco, tornando acessível para o leitor um pensamento para o qual ele permaneceria, por vezes, indiferente ou mesmo rebelde de início. A comunicação, na literatura, não é o simples apelo do escritor às significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: ela, bem antes, as suscita por agenciamento ou por uma espécie de ação oblíqua. No escritor, o pensamento não dirige a linguagem de fora: o escritor é, ele próprio, como um novo idioma que se constrói, se inventa os meios de expressão e se diversifica segundo o seu próprio sentido. O que chamamos poesia não é senão a parte da literatura onde essa autonomia afirma-se com ostentação. Toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, desde então manejado conforme uma sintaxe nova. O prosaico se limita a tocar pelos sinais convencionados as significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que até então nunca tinha sido objetivado, tornando-o acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor apenas sobrevive quando ele não é mais capaz de fundar uma universalidade nova do que se comunicar no risco. Parece-nos que poderíamos dizer também das outras instituições que elas cessariam de viver caso se mostrassem incapazes de portar uma poesia das relações humanas, quer dizer, o apelo de cada liberdade a todas as outras. Hegel dizia que o Estado Romano é a prosa do mundo. Nós intitularemos *Introdução à Prosa do Mundo* este trabalho que deveria, elaborando a categoria de prosa, dar-lhe, além da literatura, uma significação sociológica.

Estas pesquisas acerca da expressão e da verdade aproximam, pois, por sua vertente epistemológica, o problema geral das relações do homem com o homem que será o objeto de nossas pesquisas posteriores. A relação linguística dos homens deve auxiliar-nos a compreender uma ordem mais geral das relações simbólicas e das instituições, que assegurem não mais unicamente a troca de pensamentos, mas a de valores de toda espécie, a coexistência dos homens numa cultura e, além de seus limites, numa só história. Interpretado em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece acima das contestações das quais ele é o objeto, porque o que se entende de ordinário sob essa palavra, seja para reconhecê-la ou para negá-la, é uma Potência exterior em nome da qual as consciências seriam desmentidas. Não mais que a linguagem, a história não nos é exterior. Há uma história do pensamento, quer dizer: a sucessão das obras do espírito, com todos os desvios que se queira, é como uma só experiência que se persegue e ao curso da qual a verdade, por assim dizer, se capitaliza. É num sentido análogo que se poderia dizer que há uma história da humanidade, ou, mais simplesmente, *uma* humanidade. Em outros termos, todas as reservas feitas sobre as estagnações ou os recuos, as relações humanas são capazes de amadurecer, de transformar os seus avatares em ensinamentos, de recolher, em seu presente, a verdade de seu passado, de eliminar as certezas secretas que lhes permanecem opacas e torná-las



mais transparentes. A ideia de uma história única ou de uma lógica da história está, em certo sentido, implícita na menor percepção social: a antropologia supõe sempre que uma civilização, mesmo muito diferente da nossa, está no limite compreensível para nós, que ela pode situar-se em relação à nossa e a nossa em relação a ele, que pertencem ao mesmo universo de pensamento –, pois o menor uso da linguagem implica uma ideia de verdade. Na ação, também, não podemos pretender descartar as aventuras da história como estrangeiras, pois mesmo a busca mais independente da verdade mais abstrata foi um fator na história (talvez o único que temos certeza não é nada decepcionante), que todas as ações e produções dos homens se compõem, portanto, em um único drama, e que nesse sentido salvamos uns aos outros ou perdemos juntos, nossa vida é eu universal. Esse racionalismo metódico, todavia, não se confunde com um racionalismo dogmático que, por antecipação, elimina a contingência histórica supondo-se como um “Espírito do mundo” (Hegel) atrás do curso das coisas. Se é preciso dizer que há uma história total – um só tecido que reúne todos os empreendimentos das civilizações simultâneos e sucessivas, todos os fatos de pensamento e todos os fatos econômicos –, isto não é em nome de um idealismo histórico ou de um materialismo histórico que remetem ao governante da história, um ao pensamento, o outro à matéria. É porque as culturas são tanto sistemas coerentes de símbolos, que podem ser comparadas e postas sobre um denominador comum, e que cada um dos modos de trabalho, os das relações humanas, os da linguagem e os do pensamento, mesmo se eles não são a cada momento paralelos, não permanecem jamais separados ao longo do tempo. E o que realiza essa relação de sentido entre cada aspecto de uma cultura com todas as outras, como entre todos os episódios da história, é o pensamento permanente e concordante dessa pluralidade de seres que se reconhecem como “semelhantes”. Nesse caso, mesmo que uns buscam submeter os outros e que são, a tal ponto, tomados nas situações comuns, em que frequentemente os adversários estão numa espécie de cumplicidade.

Nossas investigações devem, pois, nos conduzir finalmente a refletir sobre este *homem transcendental*, ou essa “luz natural” comum a todos, que transparecem através do movimento da história, – sobre este Logos que nos propõe como tarefa de conduzir à palavra um mundo mudo até aí – como, enfim, sobre este Logos do mundo percebido que nossas primeiras pesquisas reencontram na evidência da coisa. Reunimos, aqui, as questões clássicas da metafísica, mas por um caminho que lhes tira o caráter de *problemas*, isto é, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem grande esforço, mediante certas entidades metafísicas construídas segundo esse efeito. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de explicá-las, tornam incompreensíveis as metamorfoses que temos assistido desde a percepção até os modos complexos de relação humana, pois, remetendo essas metamorfoses a dois princípios separados, tais noções mascaram o momento, do qual temos a constante experiência, em que uma existência se reenvia sobre ela-mesma, se recupera e exprime o seu próprio sentido. O estudo da percepção não podia nos ensinar mais que uma “má ambiguidade”, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Há, contudo, no fenômeno da expressão, uma “boa ambiguidade”, isto é, uma espontaneidade que acompanha aquilo que parecia impossível, ao considerar os elementos separados, que reúne, num só tecido, a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação dessa maravilha seria a metafísica mesma, o que forneceria, ao mesmo tempo, o princípio de uma moral.



**Editor – Adriano Furtado Holanda**

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