

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume III - N° 2
2022

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 3 – N. 2

2022

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 3, n. 2 (2022) – Curitiba, 2022.

82p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:
Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 3 n.2, 2022. 82p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 3- N. 2 - 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 do Ceará)

Victor Luis Portugal Clavisso
(Georg-August Universität Göttingen)

Yuri Ferrete
(Universidade de Lisboa/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)

Produção Editorial

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

Victor Luis Portugal Clavisso (Georg-August Universität Göttingen)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

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

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências

E-mail: aholanda@yahoo.com

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

SUMÁRIO

Editorial

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

Artigos

Epistemologia Fenomenológico-Psicológica: Identidade Narrativa e Psicoterapia.....	75
Jefferson da Silva (Centro Universitário São Camilo)	
O Encontro da Psicologia com o Absurdo	84
André Guerra (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)	
Da Nascente à Foz: Contribuições da Fenomenologia Heideggeriana à Geografia Fenomenológica.....	96
Felipe Costa Aguiar (Universidade Estadual de Londrina) & Nelson Cortes Pacheco Junior (Universidade Estadual de Campinas)	
Acerca de Alguns Dissensos Fundamentais entre John Rawls e Jürgen Habermas	105
Leonardo Uderman (Universidade de Lisboa)	
O Instante Eterno em “Perfume de Mulher”	114
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)	
The Eternal Instant of “Scent of Women”	122
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)	

Tradução - Texto Clássico

Introdução - “Vivendo para Além do Transtorno Mental: Estudos Qualitativos de Recovery na Esquizofrenia	130
Larry Davidson (2003)	



EDITORIAL

É com imensa satisfação que tornamos público o segundo número do terceiro volume (2022) da revista Phenomenology, Humanities and Sciences. Todo o trabalho articulado nos últimos anos se materializa através de uma edição que conta com grandes pesquisadores da área de Fenomenologia e suas articulações afins. Dada a qualidade dos investigadores em abordar temas que são frutos do intento primitivo da Fenomenologia, se faz possível deduzir que o campo Fenomenológico permanece em constante desenvolvimento, superando constantemente suas questões originárias.

Contamos com a excelente contribuição de Jefferson da Silva com a investigação denominada Epistemologia Fenomenológico-Psicológica: Identidade Narrativa e Psicoterapia. Neste artigo, o leitor pode acompanhar uma importante atualização sobre o tema da clínica, fazendo uso de análises de Paul Ricoeur sobre a formação da Identidade Narrativa. Como produto, o autor convida a psicologia a ampliar seus horizontes de modo que possa se atualizar diante das demandas do contemporâneo, principalmente usufruindo de um conceito de Subjetividade atual.

O leitor também irá tomar contato com a pesquisa de André Guerra, O Encontro da Psicologia com o Absurdo, que nos convida a revisitar Albert Camus e sua teoria do Absurdo e da Revolta, articulando com o campo da psicoterapia, para que possa haver uma reconstrução da clínica fundamentada em uma práxis filosófica de ensejo criativo.

O terceiro artigo traz a contribuição de Felipe Aguiar e Pacheco Junior, que realizam uma qualificada investigação ao revisitar a teoria heideggeriana para uma filosofia da geografia. Aqui geógrafo Eric Dardel é posto como um dos precursores da Fenomenologia da Geografia, resgatando assim uma importante memória da área.

Em seguida, o leitor acessa a pesquisa de Leonardo Uderman, com o título Acerca de alguns dissensos fundamentais entre John Rawls e Jürgen Habermas. O texto demonstra que os dois autores, frequentemente colocados como defensores de uma quase idêntica posição, conflitam em certos aspectos fundamentais; e tal conflito resulta das distintas escolas filosóficas em que cada um iniciou sua trajetória: a filosofia analítica, no caso de Rawls e a teoria crítica, no caso de Habermas. O autor argumenta que, ainda que ambos tenham confluído para a preocupação política relativa a um pacto social justo, as reminiscências de suas bases filosóficas impedem uma convergência acabada, dado que delas advém distintas visões de mundo.

Como último contributo dos artigos inéditos, o volume conta com o artigo de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva – em versão em português e em inglês –, que convida o leitor ao clássico longa metragem Perfume de Mulher, denominado O Eterno Instante em “Perfume de Mulher”. Neste ensaio, o autor demonstra como qualquer instante pode se eternizar de modo que este venha a compor nossas convicções, de modo que estejamos aptos a revisitá-las e assim continuamente disponíveis à aprendizagem.

Por fim, o volume conta com a tradução de um importante texto, escrito pelo Psicólogo Larry Davidson, um dos principais nomes da atualidade na articulação entre Fenomenologia e Psicologia. O prefácio traduzido está publicado originalmente no livro *Living Outside Mental Illness: qualitative studies of Recovery in Schizophrenia*. Com esta tradução, o público lusófono toma contato com relevantes reflexões em torno do método fenomenológico e seus entrelaçamentos com a Psicopatologia e a Pesquisa Qualitativa

Boa leitura a todos.

Yuri Ferrete (Editor Associado)

Adriano Furtado Holanda (Editor Chefe)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



EPISTEMOLOGIA FENOMENOLÓGICO- PSICOLÓGICA: IDENTIDADE NARRATIVA E PSICOTERAPIA

Phenomenological-psychological epistemology: narrative identity and psychotherapy

JEFFERSON DA SILVA *

Epistemología fenomenológico-psicológica: identidad narrativa y psicoterapia

Resumo: O presente artigo visa a discutir os paradigmas do pensamento moderno na psicologia e a possibilidade de uma nova compreensão, perpassando os horizontes da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. A partir do pensamento epistemológico de Thomas Khun, conceitua-se a noção de paradigma para estabelecer modelos estruturantes de teorias e práticas científicas. Baseando-se no movimento de um novo paradigma para a psicologia, indo para além das epistemologias lastreadas nas ciências naturais, vislumbra-se a identidade narrativa como base epistemológica, como um caminho na psicologia da perspectiva da psicoterapia. O pensamento moderno, com suas múltiplas contribuições para as ciências, pode se tornar uma visão de mundo obsoleta, diante da complexidade descortinada pelo pensamento novo paradigmático nos tempos contemporâneos. Nesta perspectiva, a psicologia é convidada a ampliar seus horizontes para outros caminhos, capazes de responderem aos desafios impostos pelas concepções de subjetividade vigentes. É nessa linha de raciocínio que a identidade narrativa pode ser uma possibilidade para abordagens psicoterapêuticas.

Palavras-chave: Modernidade; Identidade; Narrativa; Psicoterapia.

Abstract: The present article aims to discuss the paradigms of modern thought in psychology and the possibility of a new understanding, crossing the horizons of Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics. From the epistemological thought of Thomas Khun, the notion of paradigm is conceptualized to establish structuring models of scientific theories and practices. Based on the movement of a new paradigm for psychology, going beyond epistemologies backed by natural sciences, the narrative identity is seen as an epistemological basis, a path in psychology from perspective of psychotherapy. The modern thinking, with its multiple contributions to the sciences, can become an obsolete worldview, in front of the complexity unveiled by the new paradigmatic thinking in contemporary times. In this perspective, psychology is invited to broaden its horizons towards new paths, capable of responding to the challenges imposed by the current conceptions of subjectivity. It is in this line of reasoning that the issue of narrative identity can be a possibility for different psychotherapeutic approaches.

Keywords: Modernity; Narrative; Identity; Psychotherapy.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir los paradigmas del pensamiento moderno en la psicología y la posibilidad de una nueva comprensión, atravesando los horizontes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur. A partir del pensamiento epistemológico de Thomas Khun, se conceptualiza la noción de paradigma para establecer modelos estructurantes de teorías y prácticas científicas. Partiendo del movimiento de un nuevo paradigma para la psicología, más allá de las epistemologías basadas en las ciencias naturales, la identidad narrativa se ve como una base epistemológica, como un camino en la psicología de la perspectiva de la psicoterapia. El pensamiento moderno, con sus múltiples aportes a la ciencia, puede convertirse en una cosmovisión obsoleta, dada la complejidad desvelada por el nuevo pensamiento paradigmático en la época contemporánea. En esta perspectiva, la psicología es invitada a ampliar sus horizontes hacia otros caminos, capaces de responder a los desafíos impuestos por las concepciones de subjetividad vigente. Es en esta línea de raciocinio que la identidad narrativa puede ser una posibilidad para los enfoques psicoterapéuticos.

Palabras claves: Modernidad; Identidad; Narrativa; Psicoterapia.

* Pós-Doutor no PPG-Psicologia Clínica pelo Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Docente do Centro Universitário São Camilo; Email: je.filos@hotmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2671-4621>



Introdução

A existência é cercada dos mais diversos fenômenos naturais e culturais. Eles podem ser acompanhados em todos os campos do saber. Estes saberes estão sempre em busca de explicá-los e compreendê-los. É assim que vem se desenvolvendo a interdisciplinaridade epistemológica já há algum tempo.

É possível afirmar que as bases das ciências, sua *weltanschauungen*, colabora para compreender a unidade cultural de uma determinada época. Nesse sentido, as ciências se desenvolvem, em fases sucessivas, através dos chamados paradigmas. Estes se formam partindo de bases epistemológicas, que servem de motores para as ciências, sejam as ciências da natureza ou as ciências humanas.

É voltando os olhos para as bases epistemológicas presentes na psicologia que o presente artigo visa a discutir a questão da identidade narrativa em Paul Ricoeur, como uma possibilidade de fundamentação para as interpretações psicológicas. Sabe-se que o psicoterapeuta realiza o trabalho de escuta dos relatos de seu analisando. É destacando a relação entre o ato de narrar e a escuta que se pretende refletir sobre as bases epistemológicas do pensamento moderno presentes na psicologia. Neste sentido, a abordagem narrativa da perspectiva hermenêutico-filosófica de Paul Ricoeur, conceituada por meio do processo de mediação, pode ampliar a compreensão das bases da psicologia.

Para tal investigação, primeiramente, será posto o problema dos paradigmas e, ainda, suscitada a questão das bases epistemológicas do pensamento moderno presentes na psicologia. No segundo momento, serão discutidas as bases epistemológicas da psicologia da evidência e a possibilidade de encontrar novos caminhos pelo horizonte da compreensão. Por fim, pretende-se, pela via reflexiva, discutir um caminho de compreensão para psicoterapia, tendo como base a questão da identidade narrativa.

Uma Fase de Transição: Entre as Ciências Naturais e um Novo Paradigma

Para Thomas Kuhn, em seu livro, *A estrutura das revoluções científicas*, as ciências se desenvolvem através de fases sucessivas denominadas de paradigmas. Estas são “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (Kuhn, 1975, p. 13). Os paradigmas são um conjunto de realizações de pesquisas científicas, reconhecidas pela comunidade científica. Segundo Vasconcellos (2002), são conjuntos de regras e regulamentos que, além de estabelecerem limites para o comportamento, também se propõem a dar soluções para as situações-problema.

Em cada período histórico, através de fases sucessivas, vão acontecendo revoluções científicas, mudanças paradigmáticas, que transformam a visão da sociedade, em vários setores e em várias disciplinas.

Na história da psicologia, isso não parece diferente, pois sempre houve uma tentativa de aproximação do seu modo de saber, sua epistemologia e pesquisas qualitativas com os métodos presentes nas ciências da natureza (Neubern, 2001, p. 243). A psicologia, volta e meia, buscou validação e legitimação para sua efetivação, tentando adaptar-se ao modo de compreender das ciências da natureza.

Boaventura de Souza Santos (2006), no seu livro *Discurso sobre as Ciências*, afirma estar perplexo com a perda da confiança na epistemologia. Parece estar havendo uma transição de um paradigma dominante para um novo paradigma, uma nova forma de compreender as ciências. Diz ele, “estamos de novo perplexos, perdemos a confiança epistemológica; instalou-se em nós uma sensação de perda irreparável tanto mais estranha quanto não sabemos ao certo o que estamos em vias de perder” (Santos, 2006, p. 17). Para ele, fazendo referência ao século XXI, são experienciadas potencialidades traduzidas em tecnologia, reflexões cada vez mais aprofundadas e especializadas no rigor científico e, ao mesmo tempo, o risco de catástrofe ecológica e nuclear que causa temor. Afirma, baseando-se na teoria sinérgica de Herman Haken, que se vive num sistema visual instável que provoca rupturas na percepção (Santos, 2006, p. 15).

Nota-se que, por um lado, vive-se em tempos de grandes transformações e expansões, mas, ao mesmo tempo, há uma tentativa de manter um certo modelo de ciência ou um paradigma dominante. Boaventura afirma que o modelo científico fechou as portas para muitos outros saberes sobre o mundo, pois o conhecimento científico moderno reduziu o suposto diálogo experimental ao exercício de uma preponderância sobre a natureza. O conhecimento científico, fundado na matemática, é um rigor que quantifica, mas, ao quantificar, acaba por desqualificar os outros fenômenos (Santos, 2006).

É neste sentido que a “psicologia, como boa parte das ciências sociais, nasce em meio a um considerável



conflito, como se buscasse transpor as distâncias do abismo criado pelo paradigma dominante” (Neubern, 2001, p. 243). Uma tentativa de transpor a psicologia, ciência humana, para o paradigma das ciências naturais. Ou, uma tentativa constante de tentar encontrar legitimidade, não segundo os próprios pressupostos, mas partindo dos pressupostos das leis da natureza. Seria como tentar aplicar, ao comportamento humano e na sua subjetividade, o modelo de estudos da natureza ou das ciências naturais. É possível questionar quais os pressupostos epistemológicos da psicologia que se julgam evidentes? Para responder a este questionamento, talvez, seja necessário lembrar o grito de liberdade dado por alguns filósofos iluministas.

A Liberdade Interpretativa: Um Esforço Epistêmico Ainda Necessário

Segundo Farhad Dalal (2018), no livro *CBT: The Cognitive Behavioural Tsunami*, no final da Idade Média, houve um grito de liberdade por vários revolucionários, que desafiavam o despotismo do Corte e da Igreja. Ele diz que a filosofia, com vários de seus representantes tais como, Locke, Hume, Descartes e Kant, foram pioneiros desta revolução, a qual contribuiu para transformar o mundo através da era chamada Iluminismo.

É precisamente aí, salienta Dalal (2018), que houve uma distorção nos ideais iluministas, pois várias disciplinas, como das ciências humanas, passaram a buscar evidências, baseando-se nos modelos da natureza. Para ele, o que ocorreu foi justamente o contrário: as ciências humanas buscavam o conhecimento para ganhar a autonomia, mas, ao submeterem sua busca às leis mecanicistas próprias das ciências naturais, as questões do ser humano passaram a ser vistas partindo das leis da natureza. Aqui se abre a possibilidade de resgatar duas historicidades que vão se entrecruzar, a epistemológica, enquanto base filosófica, e a psicológica, enquanto ciência, ambos tendo na natureza o seu referencial inicial. Na perspectiva epistemológica, a natureza começou a ser desvendada empiricamente ainda em tempos medievais, com a figura de Roger Bacon, no século XII, sendo que as colocações desse teólogo-filósofo se expandiram, chegando à chamada medievalidade tardia com o nominalismo de Guilherme de Ockham, até que a modernidade com o empirismo naturalista, no século XVII, de Francis Bacon, Thomas Hobbes, George Berkeley e David Hume afirmaram essa base sensível para o conhecimento. Não tardaria para a racionalidade iluminista fenomênica, de matriz kantiana, também sustentá-la no século XVIII e, no século seguinte, o positivismo de Augusto Comte determina que ciência é observação e ação baseada em fatos naturais, fora dos quais só resta metafísica e teologia. Por sua vez, a psicologia, na busca de sua afirmação histórica enquanto ciência humana e social, não se distanciaria em seus primórdios dessa base naturalista. Foi assim que Wilhelm M. Wundt, no século XIV, adotando os métodos das ciências naturais, mais especificamente, os conhecimentos de fisiologia, deu os passos iniciais para assegurar o rigor científico da psicologia com base naquilo que o fenômeno natural ensina. Entre as guerras mundiais e com os avanços econômicos, científicos e tecnológicos norte-americanos, a psicologia comportamentalista, estruturada no naturalismo, ganhou projeção nos meios acadêmicos, nos consultórios e na sociedade em geral. Pavlov, fisiologista russo, Watson e Skinner desenvolveram suas teorias comportamentalistas. “A psicologia como o behaviorista a vê é um ramo experimental puramente objetivo das ciências naturais. Seu objetivo teórico é a previsão e o controle do comportamento.” (Watson, 2008, p. 1). Watson e posteriormente Skinner ajudaram a fixar teses do behaviorismo. O primeiro fixou sua tese central no comportamento orgânico, por estímulos e respostas excluindo os acontecimentos privados porque não era possível um acordo público de sua vaidade. Diz ele: “A introspecção não constitui parte essencial de seus métodos, nem o valor científico de seus dados depende da facilidade com que eles podem ser interpretados em termos de consciência.” (Watson, 2008, p. 1). O segundo marcou sua posição teórica pelo reforço positivo ou negativo aos comportamentos naturais do organismo, não negando a possibilidade de auto-observação e suspeitando daquilo é sentido ou observado (Skinner, 2006). Nota-se que ambos para afirmam que a psicologia enquanto ciência partem do que é evidente.

Neste sentido que Dalal (2018), afirma ter havido uma hiper-racionalidade em relação ao ser humano e seu comportamento. Um paralelismo entre o método das ciências naturais e a busca de evidências no comportamento humano, a tentativa de universalizar o método das ciências naturais como único conhecimento aceitável para as ciências. “Se algo não pode ser contado, se não pode ser medido, então não existe; não é real.” (Dalal, 2018, p. 3). Isso significa que apenas as evidências baseadas em cálculos matemáticos possuem validade. Tudo fora do calculado ou quantificado passa a ser considerado uma pseudociência.

Diz Santos (2006), o conhecimento baseado em leis pressupõe a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o passado se repete no futuro. O mundo é uma máquina passível de ser determinado pelas leis da física e da matemática. Assim, “O determinismo mecanicista é o horizonte certo (...) reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar” (Santos, 2006, p. 31).

O filósofo Kant, no seu livro *Crítica da Razão Pura*, aceita o mecanicismo de Newton. Para ele, na terceira antinomia da razão pura, afirma que “não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza” (Kant, 2012, p. 377). Ele está discutindo que há um princípio de causalidade nas leis da natureza, mas, ao mesmo tempo, este princípio não pode ser aplicado em relação à liberdade humana, pois esta última segue as



leis da razão, embora não desconsidere a lei natural. Para Kant, assim como para os pensadores modernos, o universo funciona de maneira mecânica pelas relações de efeito e causa. São destas relações de efeito e causa, como afirma Dalal (2018), que nasce a previsibilidade apregoada nas ciências e aplicada nas psicologias baseadas em evidência.

É interessante refletir que, embora a ciência moderna tenha alcançado grandes avanços em relação ao funcionamento do universo e no desenvolvimento de métodos, aplicar diretamente a mesma forma de entendimento ou o mesmo método natural ao comportamento humano e à sua subjetividade é desconsiderar a intencionalidade de cada sujeito e a sua referência. “O que caracteriza com efeito a psicologia empirista, não é de início sua preferência pelo conhecimento externo, mas sua redução dos *atos* [...] a *fatos*” (Ricoeur, 2009, p. 27). Para Ricoeur (2009), a psicologia, que se baseia na objetividade de fatos da natureza, ligada às leis de tipo indutivo, acaba reduzindo atos da consciência a fatos, significando que termina desconsiderando a intencionalidade e a referência ao eu e a sua vivência. O indivíduo, na sua subjetividade, vai muito além dos fatos, pois é cumulado de experiência de sujeitos múltiplos, perpassando sempre pelo outro; logo, o conhecimento de si é atravessado por relações intersubjetivas. É nesse sentido que a psicologia difere das ciências naturais, pois não se limita aos aspectos físicos ou psicofísicos do indivíduo ou aos fatos. Seu trabalho está relacionado com a subjetividade, entendida como “um conceito complexo do psíquico que abranja suas múltiplas dimensões sem lhe impor mutilações ou reduções, de modo a possibilitar um estudo científico do sujeito.” (Neubern, 2001, p. 241).

A subjetividade vai além das leis mecânicas, pois, em se tratando do ser humano, este possui uma história, uma rede de relações e as mais variadas formas de se relacionar com os fenômenos e consigo mesmo. A subjetividade é formada por cumulação de experiência privada de sujeitos múltiplos (Ricoeur, 2009).

Isso não significa desconsiderar todos os testes e avaliações desenvolvidos nas ciências humanas ou nas avaliações psicológicas, mas são apenas um elemento colaborador, e não o único para ajudar no tratamento terapêutico. Com estreitamento de visão, a “psicologia aplicada privilegiou instrumentos expeditos e facilmente manuseáveis, como sejam os testes, que reduziram a riqueza da personalidade às exigências funcionais de instituições unidimensionais” (Santos, 2006, p. 75). Pode-se afirmar que os testes em si mesmos não são um problema, mas sim as reduções ou a sua universalização, desconsiderando a subjetividade e variantes de cada indivíduo.

Dalal (2018) afirma que a Terapia Comportamental Cognitiva apregoa para si uma mistura entre observação, evidência empírica, e argumento lógico. Por isso, seus métodos são racionais, objetivos e possuem valor que pode ser entendido como neutro, ou que analisam o comportamento humano em si mesmo. Em suma, é uma adoração que pressupõe ser certa e segura. Consequentemente, “qualquer um que a questione está vinculado a ser irracional.” (Dalal, 2018, p. 4).

Afirma Furlan (2008), é preciso se libertar da questão do método como processo independente do objeto de pesquisa e deve considerá-lo como um caminho provisório para responder a determinado problema e ainda despertar outras questões na pesquisa. Daí que não são os métodos um problema, mas o lugar em que o psicoterapeuta os coloca na tentativa de compreender o analisando. Desse modo, pode-se entender que o “método são procedimentos que consideramos adequados para responder à nossa questão; não é um *a priori* da pesquisa” (Furlan, 2008, p. 25).

A questão entre os métodos quantitativos e qualitativos de pesquisa na psicologia é uma parte das questões imanentes ao próprio objeto de estudo, ou seja, está relacionada com determinado recorte (Furlan, 2008). Por isso, segundo o autor, não faz sentido instituir ou recusar aprioristicamente seja a quantificação ou a qualificação na psicologia.

Neste aspecto, é até possível concordar com ele, mas a questão não é somente de método ou não, mas sim sobre as bases epistemológicas da psicologia que buscam se justificar, tendo como base as ciências naturais. São as bases epistemológicas de um pesquisador ou de um psicoterapeuta que norteiam sua pesquisa ou sua maneira de abordar o cliente.

É neste sentido que se torna imprescindível pensar em um processo de subjetivação, que vai além de formas normativas, prescritivas e previsíveis. É necessário pensar em um horizonte qualitativo, perpassado por múltiplas fases, capaz de abrir espaço a novos sentidos. É no aprofundamento das bases epistemológicas que se torna possível rever o fazer psicológico. A prática psicoterapêutica ganha sempre mais confiabilidade no se propõe como tratamento quanto mais ela se apresenta para o psicólogo e para o cliente alinhada com o seu referencial epistemológico. Isso significa refletir as bases e os métodos epistemológicos que vão dar sustentação a compreensão para um indivíduo ou uma sociedade que busca ir para além dos fatos, pois é capaz de falar, agir e narrar. É alguém que se comunica, age no mundo e é capaz de narrar sua história de vida (Ricoeur, 2014). Nesta direção, a psicologia é convidada a revestir-se do referencial da complexidade, ultrapassando a normatividade e se abrindo para diálogos possíveis com outras teorias, tal como, a identidade narrativa sob a perspectiva fenomenológica.

Talvez, aqui, seja necessário para a psicologia, ao invés de tentar se justificar ou ganhar legitimidade, baseando-se nos pressupostos epistemológicos das ciências naturais, aproximar-se do horizonte da compreensão. O “horizonte da compreensibilidade daquilo que se chega deve ser buscado no contexto daquela história que está ali, pois é aquela história que constitui aquela existência particular” (Sapienza, 2015, p. 42). O



horizonte da compreensão da subjetividade vai muito além das técnicas, pois se constitui em histórias de vidas com suas ressignificações.

A psicologia, com base no método fenomenológico, é convidada a apreender o fenômeno psíquico do cliente naquilo que ele vivencia, o que vai para além dos dados imediatos ou dos fatos (Jaspers, 1987). Por isso, o psicoterapeuta, no seu fazer clínico, tendo por base a epistemologia fenomenológico-hermenêutica, é convidado a apreender o essencial, o compreensível entre a vivência experimentada ou vivenciada, o psíquico intencional. Baseando na fenomenologia de Husserl (2010), o psicoterapeuta é convidado pela epoché, suspensão dos juízos, apreender os objetos em carne e osso ou como esses se dão em si mesmos (Husserl, 2006). Como afirma Heidegger (2015) “o que se mostra em si mesmo.” (p. 67). Quer-se dizer que, na compreensão filosófica de Husserl, aí se tem uma redução fenomenológica, ou seja, uma descrição do fenômeno. É partindo dessa possibilidade de descrever o fenômeno que se abre o horizonte para além dos fatos biológicos, pois perpassam pelas histórias narradas, vividas e experimentadas. Aqui é possível aproximar a proposta narrativa de Paul Ricoeur, pois assim diz ele: “gostaríamos de aplicar à relação entre narrativa e vida a máxima de Sócrates segundo a qual uma vida não examinada não é digna de ser vivida.” (2010a, p. 197). Embora a narrativa e a vida sejam distintas, narrar a própria história de vida ou de outrem possibilita a ressignificação de si mesmo.

Partindo desta perspectiva, o psicoterapeuta, no seu fazer clínico, não deve somente manejar os testes, medir comportamentos e fazer avaliações, mas deve saber lidar com a história vivida e narrada de cada indivíduo. Para Ricoeur (2010b), um indivíduo vai para além do falar e do agir, mas é também capaz de narrar não envolvendo só sua história, mas também o aspecto da mutabilidade, o que significa o envolvimento com outros personagens enredados com sua história de vida.

É pela possibilidade de narrar que um indivíduo pode se conhecer e reconhecer. Narrando a própria história de vida que um indivíduo se torna capaz de traduzir sua singularidade e também se perceber enredado com outras histórias de vida que, constantemente, o interrogam e possibilitam transformações e novas configurações.

Em um horizonte marcado por várias transformações e novos paradigmas, a psicologia é desafiada a se abrir, para além de suas perspectivas canônicas, por estudos que evidenciam múltiplas rotas e significados de experiência como a questão da narrativa (Kublikowski e Macedo, 2019).

A Epistemologia da Identidade Narrativa: Possibilidade de Aplicação Psicoterapêutica

A questão da identidade narrativa em Paul Ricoeur (1978) é uma possibilidade de ampliar o horizonte da psicologia para além dos seus cânones. Para o filósofo, um indivíduo não se conhece imediatamente e com previsibilidade, mas vai se construindo com os outros perpassando as obras da cultura. O que significa dizer que um indivíduo só pode se conhecer não voltado para si mesmo ou em atitude ingênua, mas pelo esforço por existir e desejo de ser no espelho de seus objetos e de suas obras.

O indivíduo/sujeito, que emerge desta perspectiva, é coautor de sua biografia, pois, ao mesmo tempo em que tem certa autonomia nas escolhas a ele concernentes, é produzido por outros atores sociais, individuais e coletivos, e pela sociedade, enquanto um contexto histórico, determinado e determinante. Existindo em sua própria organização, articulada à organização do contexto, nesta miríade de flechas causais que convergem para ele, apesar de seu controle limitado das coisas, esse indivíduo/sujeito dispõe de uma capacidade de arbítrio que lhe é própria (Kublikowski, 2004). Dessa maneira, parece ser reducionismo pensar em controle do comportamento humano, como a série causal dos fenômenos da natureza ou dos fatos.

Por isso, pode-se afirmar que o indivíduo só pode se conhecer melhor não voltado para a imediaticidade da própria consciência ou dos seus atos, mas pela mediação, pelo esforço e desejo de abertura por entre as obras da cultura. É no esforço por existir e no desejo de ser que um indivíduo pode ir sendo e interpretando as obras que se encontram na cultura (Ricoeur, 1978). Ele pode ir construindo sua identidade pessoal, não se fechando em si mesmo, ou somente no seu modo de ver e analisar os acontecimentos, mas seguindo para além de si mesmo, perpassado por relações intersubjetivas.

Para Paul Ricoeur, a construção de uma identidade pessoal passa pela identidade narrativa, ou seja, requer a “análise” da história de vida, os acontecimentos, os fatos, bem como os hábitos adquiridos e as diversas mudanças pelas quais passou e passa na relação com os outros e com o mundo. É uma relação constante entre a identidade *ipse* (mesmo) e identidade *idem* (igualdade) uma dialética entre individualidade e identidade perpassada pelas instituições ou obras da cultura (Ricoeur, 2014). Para o filósofo, há uma transformação do si mesmo através dos outros. O “si é fruto de uma vida examinada, [...] uma vida depurada” (Ricoeur, 2010c, p. 419). O si vai para além do seu pensar e se constitui perpassando pela história de uma vida. Pode-se dizer que o si não é um dado pronto e acabado, imediato, mas que vai se construindo ao longo de sua história sem, no entanto, deixar de ser ele mesmo. O si na relação entre *mesmidade* e *ipseidade*, vai-se transformando na medida em que faz a manutenção de seu caráter ao longo da vida, ou seja, embora o si possua seu caráter ou as marcas distintas que permitem identificá-lo como o mesmo ao longo do tempo, essas marcas também sofrem transformações à medida que se abrem para novos valores, normas, ideias, modelos e heróis aos quais se identifica e nos quais se reconhece. Afirma Ricoeur: “o reconhecer-se *no* contribui para reconhecer-se *com*... A identifi-



cação com figuras heróicas manifesta claramente essa alteridade assumida” (Ricoeur, 1990, p. 147). Portanto, o narrar seja de forma direta, dialogal ou em forma de texto, possibilita o si mesmo rever sua história de vida e ressignificar sua história pessoal.

Nesta direção, a filosofia proposta pelo filósofo francês, fenomenológico-hermenêutica, pode contribuir para ampliar o horizonte da psicologia, sua base epistemológica, e, conseqüentemente, o horizonte do tratamento psicoterapêutico. O filósofo com sua base fenomenológica vai além de teorias dogmáticas, ao contrário, procura aproximar pela crítica de teorias antagônicas. Paul Ricoeur traz em “si uma abertura e uma generosidade no pensar que vão em direção oposta a um certo narcisismo jubilatório e esotérico, característico de muitas modas filosóficas (e outras) contemporâneas” (Gagnebin, 2006, p. 164).

Aqui é importante destacar que a psicologia é a ciência que procura compreender o comportamento humano e seus processos mentais como um ser-no-mundo, ou seja, compreender as pessoas como um ser lançado no mundo, com suas histórias, limitações, alegrias e tristezas. Essa compreensão não é neutra, pois se baseia em teorias desenvolvidas e criticadas ao longo da história. Na psicologia, há um binômio constante entre teoria e prática. Nesta direção, o seu fazer clínico ou a psicoterapia busca ajudar ou caminhar com seu cliente como um ser-no-mundo. O psicoterapeuta ajuda seu cliente a compreender o seu colocar no mundo com todas suas limitações e possibilidades. O caminho vivenciado pelo psicoterapeuta junto ao seu cliente não é realizado na completa ausência de pressuposição, pois este se formou, especializou, ou seja, possui bases teóricas que merecem atenção e constante revisão para sua prática ou atividade profissional.

É nessa direção que a teoria sobre a narrativa do filósofo Paul Ricoeur, seu modo de compreender o narrar seja dialogal ou escrito, é um caminho de ressignificação de vida para aquele que narra ou aquele que acompanha a narrativa. Pelo processo narrativo, o narrar, aquilo que parecia confuso e desordenado tornar-se mais ordenado e passível de ser ressignificado.

A narrativa permite ao indivíduo reconstruir sua história na medida que vai sendo relatada. É a possibilidade de transformar fatores sem sentido e heterogêneos em uma composição com mais sentido, capaz de ajudar o cliente a rever seu modo de se colocar no mundo. Não partindo de pressupostos morais, bom ou mal, certo ou errado, mas pela sua própria história vivenciada e narrada.

Dizem Pereira e Caldas (2017) que a importância da narrativa está em fazer conexões ao se contar histórias, abrindo àquele que relata sua experiência de mundo. É nessa experiência que o indivíduo vai se conhecendo e descobrindo novas possibilidades e ressignificações para seu caminhar. A narrativa traz para o indivíduo, o analisando, possibilidades de reconexão consigo mesmo e com os outros ao seu redor, não o reduzindo em uma cadeia causal ou somente em comportamentos previsíveis. Ela possibilita o redimensionamento no sentido clínico de linguagem, por envolver situações em que os episódios narrados são reconstruídos, à medida em que são trazidos à tona, ganhando e criando significados para aquele narra.

Para Paul Ricoeur (2010a), é importante salientar que narrar histórias e viver a vida são duas coisas distintas, mas passíveis de aproximação, pois as narrativas dizem das ações dos homens, ou seja, quando se relata uma história também se diz em forma de composição das suas experiências vividas, suas ações. É nesse sentido que a narrativa aparece como mediadora entre as experiências vividas no cotidiano e as possibilidades de ressignificação, conforme se narra a própria história. Ela possibilita ver a própria existência como uma obra aberta, passível de várias reviravoltas e transformações.

Nota-se que a filosofia ricoeuriana, epistemologicamente, ajuda a aprofundar nas questões de base da psicologia. O filósofo seguindo a tradição hermenêutica de Schleiermacher a Gadamer, ele ajuda repensar a relação do sujeito como ser de linguagem situado do mundo capaz de pertencer e de se distanciar pelo processo da interpretação (Ricoeur, 1989). Diz ele “a consciência da história eficiente contém em si mesma um elemento de distância” (Ricoeur, 1989, p. 106). O que se significa dizer que um sujeito pode reconhecer seu pertencimento à história e ao mesmo tempo, este pode se distanciar e encontrar novos horizontes. Essa forma de compreender ricoeuriana além de poder ajudar nas bases da psicologia, partindo de uma compreensão fenomenológico-hermenêutica, e também possibilita sua aplicabilidade.

Isso significa dizer, que o psicoterapeuta, no seu fazer clínico, pode trabalhar com o cliente, não de modo hermético ou a partir de normas ou teorias pré-concebidas, mas acolhendo seu relato e ajudando-o a alcançar novos significados para sua história. Como se afirmou, a vida de um indivíduo vai para além dos dados biológicos ou de aparentes evidências, mas abrange uma história de vida.

Para Ricoeur, dois conceitos importantes ajudam a compreender a questão da narrativa, a concordância e a discordância: o primeiro é a possibilidade de organização dos fatos ocorridos dentro de um enredo; e, o segundo diz respeito às reviravoltas, aos reveses, infortúnios e fortúnios, que ocorrem, ao longo de uma vida, no mundo da ação. É pelo processo de composição narrativa, configuração da história de vida em forma de relato, que a concordância e a discordância fazem sentido, operando a síntese do heterogêneo. “Com isso, tento explicar, as diversas mediações que o enredo opera (...) entre os componentes díspares de ação, intenções, causas e acasos e o encadeamento da história. (Ricoeur, 2014, p. 147). Pelo ato de narrar, fatores discordantes, ações díspares e intenções são encadeados, “organizados” em forma de composição. Elementos discordantes da ação passam a ganhar sentido e certa concordância na narrativa. Desta maneira, no conjunto da história narrada, é essa mesma história que ganha certa inteligibilidade e ordenação temporal.



Isso significa que a história contada se torna inteligível, pois adquire contornos e certo ordenamento ao ser relatada e, assim, permite ser apreciada tanto por aquele que narrou, como por aquele que escuta a história, podendo ganhar, a partir daí, novos contornos e novos significados. Desse modo, uma série de fragmentos dispersos de uma vida, uma vez ordenados de modo inteligível, tornam-se histórias, narrativas com significações, pois se conseguiu trazer à linguagem o que se experimentou e se experimenta no mundo da ação. O cliente, em sessões diante do psicoterapeuta traz os fragmentos dispersos de histórias vividas, sonhos, “cenas primordiais”, episódios conflitivos, o seu mundo vivenciado, o mundo da sua ação.

Nesta direção, o psicoterapeuta que sabe da importância do seu narrar e do narrar do outro, com suas catarses, pode, como mediador, permitir que o cliente possa extrair da sua própria história vivida uma história-narrativa aquilo que seria, ao mesmo tempo, mais suportável e mais inteligível (Ricoeur, 1991).

Fragmentos de uma vida, de que, muitas das vezes, nem se dá conta, e que, outras vezes, não têm nenhuma significação em um primeiro momento, quando trazidos à linguagem, como nas sessões terapêuticas, se tornam histórias articuladas com significação, pois, a partir do presente da ação, é possível ordenar e organizar o que se experimenta e vivência do mundo, articulando passado, presente e futuro.

Por isso, pode-se dizer, partindo de Pereira e Caldas (2017), que a narrativa, somada à orientação fenomenológica e existencial, acrescenta e enriquece a compreensão da condição humana; além disso, mostra meios, partindo da própria existência, e aponta para novas direções e novos modo de ver o homem, a clínica e o mundo. A perspectiva narrativa permite compreender o indivíduo tanto na sua personalidade, quanto na sua amplitude, seu modo de ser nos acontecimentos e sua relação com sua história e com os outros. Ela permite considerar seus comportamentos, sem, contudo, determiná-los dentro de padrões normativos.

Desta maneira, a narrativa permite compreender e identificar um indivíduo, sem um núcleo estável, como um indivíduo passível de transformação, ao longo do tempo, e com pertencimento social (Kublikowski e Macedo, 2019). Um indivíduo capaz de se transformar e, ao mesmo tempo, de se reconhecer enraizado em uma história de vida. A instabilidade não inviabiliza um tratamento, mas dá abertura para encontrar sempre novos horizontes na vida.

No entanto, para o que o ato de narrar ganhe sentido, seja compreendido e interpretado enquanto significação, é necessário que seja filtrado por visões de mundo, pois o mundo ofertado pelo indivíduo/cliente é ambíguo e necessita de um tradutor que o ajude a lhe conceber e lhe dar forma por meio da interpretação. É importante destacar que para Ricoeur (1989) quando um indivíduo narra acontece um discurso ou a chegada à linguagem de um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar a um outro. Diz ele: “não tem apenas um mundo, mas tem um outro, uma pessoa, um interlocutor ao qual ele se dirige; o acontecimento, (...) é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo” (Ricoeur, 1989, p. 112). É no estabelecimento dessa forma dialogal que as traduções do mundo ofertado pelo cliente vão sendo ordenados e construindo o real ou a identidade de si mesmo. Primeiramente é um processo individual, pois é a experiência privado do indivíduo que vem à linguagem, mas é necessário, num segundo momento, ser socialmente legitimado pelas relações intersubjetivas. O si mesmo não se reconhece de forma imediata, voltado somente para seu próprio eu, mas pelo esforço e desejo de ser que dão testemunho a seu respeito (Ricoeur, 1977). Diz o filósofo: “a consciência não pode fazer sua própria exegese e não pode restaurar seu próprio império, é legítimo pensar que o outro pode explicá-la e ajudá-la a reconquistar-se;” (Ricoeur, 2009, 500). Note-se que, para Ricoeur, é necessário um duplo processo hermenêutico no ato de dizer do próprio mundo, de modo que o cliente se abre para comunicar sua experiência privada e, ao mesmo tempo, se abre para o outro possa compreendê-lo. Diz Ricoeur que “é precisamente o horizonte da perceptibilidade, esse reverso invisível do visível, que remete ao outro.” (Ricoeur, 1977, p. 311). É no horizonte da percepção, possibilitada pela situação dialogal, face a face, que outro pode descrever o invisível do visível, ou seja, o outro pode explicitar, através da linguagem, outros registros que vão além da representação dada pelo narrador/cliente, tonando possível a explicitação de outras dimensões do vivenciado. Como se afirmou, é aqui que a ambiguidade do mundo ofertado pode ganhar mais sentido e ser mais “objetivada”, pois é necessário que as narrativas passem pelo testemunho do outro, pelo tradutor/psicoterapeuta, para ganharem um pouco mais de sentido. Analogicamente, pode-se comparar o psicoterapeuta com um leitor que acompanha uma narrativa em forma de texto, pois, sem um “[...] leitor que a acompanhe, não há ato configurante em obra no texto; e sem leitor que se aproprie dele, não há nenhum mundo desdobrado diante do texto.” (Ricoeur, 2010c, p. 280). Nesta direção, sem um psicoterapeuta, que colabore no processo de inteligibilidade e ordenação temporal, o ato de narrar pode não ganhar todo sentido e significação que poderia ter; daí, a importância do psicoterapeuta para ajudar o cliente a sair das experiências mais “secundárias”, do mundo dado, para experiências mais originárias, “essenciais” ou que lhe fazem mais sentido, partindo da própria história e do contexto ao qual pertence. É na relação dialogal, face a face, que o mundo é expresso pela linguagem e dirigido a compreensão de um outro; logo, é aí que reconfiguração da vida pode ir acontecendo. As experiências vividas e sentidas, ao longo de uma vida, uma vez trazidas ao discurso pelo ato de narrar, podem ganhar novos contornos e novas ressignificações.

Enfim, pode-se afirmar que o caminho psicoterapêutico é um caminho de cuidado com a vida do outro e que não se pode fazer afirmações prévias, partindo de comportamentos pontuais ou a partir de alguns acontecimentos ou fatos; ao contrário, é necessária a escuta do vivido do outro, uma situação dialogal, face a face, para que a experiência de mundo privada se transforme em discurso e seja tanto compreendida pelo si mesmo, quanto aberta para compreensão do outro. Nesse sentido o outro/o psicoterapeuta não deve julgar, imediatamente, os relatos e, logo, concluir determinados comportamentos, mas, ao invés disso, deve acompanhar



as peripécias e as catarses do ato de narrar. Pode-se concluir que a narrativa é a possibilidade da construção da identidade e, ao mesmo tempo, da crítica, pois, pelo ato de narrar o horizonte da ação, as experiências vividas, ao se abrirem para a compreensão do outro, podem ser refiguradas pelo horizonte da expectativa. Para Ricoeur, pela reflexividade, é possível emancipar-se de heranças culturais do passado e se abrir para projeções futuras libertadoras (Ricoeur, 1989). É preciso lembrar que a reflexão é o esforço e o desejo de um si mesmo de se conhecer, perpassado pelo testemunho dos outros. É entre esses dois horizontes que o processo interpretativo vai acontecendo, ou seja, entre o cliente e o psicoterapeuta. Tanto o cliente, quanto o psicoterapeuta podem ir crescendo, conforme a situação dialogal vai se desenrolando em forma de discurso pelo ato de narrar. Nesse sentido, a reflexão sobre a narrativa ricoeuriana pode contribuir com a psicologia, pois ela não se baseia em horizontes fechados ou deterministas, mas nas várias possibilidades de uma história de vida.

Considerações Finais

O presente artigo procurou colocar em questão as bases epistemológicas assentadas na psicologia da evidência. Foi possível acompanhar que a psicologia, na busca de validação e legitimação como ciência, se fundamenta em bases epistemológicas das ciências naturais. Conseqüentemente, as psicologias baseadas na evidência, pautam suas análises no princípio de causalidade ou nas relações de causa e efeito, como as ciências da natureza.

Tais pressupostos epistemológicos, baseados nas ciências natureza, não conseguem dar conta de cada indivíduo, limitando-se aos fatos, ao invés de aprofundarem nos atos. Isso evidencia que as psicologias, buscando validade e previsibilidade, tendem a reduzir a subjetividade e o comportamento humano a relações de efeito e causa.

No entanto, como foi refletido, vive-se em tempos de grandes transformações e novos paradigmas em todas as áreas do saber. Neste sentido, a psicologia é desafiada a ir para além das perspectivas normativas e previsíveis, buscando novos caminhos para seus próprios pressupostos. É neste horizonte que a questão da identidade narrativa relacionada com a identidade pessoal, em Paul Ricoeur, com sua epistemologia fenomenológico-hermenêutica, possibilita compreender um indivíduo para além dos dados biológicos, comportamentais e sem determinações. Para ele, o conhecimento de um indivíduo não se dá de forma imediata e nem só em uma análise do seu comportamento, mas pelo conjunto de relações estabelecidas ao longo de uma vida, uma relação entre ipseidade e mesmidade em um sujeito capaz de falar, agir e narrar. Assim, para se conhecer alguém, é necessário que a situação dialogal acontece, o face a face, onde o privado torna se público podendo ser compreendido por si mesmo e pelo outro.

Pelo ato de narrar é possível enriquecer a compreensão da condição humano para além da relação efeito e causa. Narrar possibilita vários possíveis, caminhos para a existência daquele que narra. A narrativa, por conseguir realizar síntese de fragmentos dispersos de uma história, proporciona àquele que narra novos modos de ver a si mesmo e os outros. Ela também permite enxergar o *setting* – o lugar – terapêutico de forma mais humana, onde o psicoterapeuta e o cliente crescem de maneira gradual pela relação dialógica e de escuta. É nesta direção que a questão narrativa, em Paul Ricoeur, pode contribuir na aplicabilidade da psicologia.

Como se afirmou, o filósofo, partindo de uma compreensão fenomenológico-hermenêutica, entende que nenhum indivíduo se encontra pronto e acabado, mas pode ir para além de si, se construindo nas relações com os outros e com as obras da cultura. Dessa forma, é possível dizer que o comportamento de um indivíduo está, constantemente, sujeito a mudanças, o que não significa que não possa ir se conhecendo ao longo da história e nas relações com os outros. O indivíduo se conhece não pelos seus comportamentos externos ou de forma imediata pela própria percepção, mas pela sua história de vida, que pode ser narrada por si mesmo e compreendida e interpretada pelo outro. Será entre sua história de vida, suas experiências vividas – horizonte do passado – que novas possibilidades podem ser projetadas para esse mesmo indivíduo – horizonte das expectativas – ao se abrir para a compreensão do outro, do psicoterapeuta.

Enfim, uma psicologia que não se propõe a entrar nos novos paradigmas das ciências, tende a permanecer nos horizontes do pensamento moderno, que tem sua riqueza com o desenvolvimento dos métodos, a unidade sistemática, mas enraizada em especializações setorializadas, o que as empobrece. Nesse sentido, elas poderiam ter um trabalho mais profícuo e colaborativo, através de um horizonte mais aberto, proporcionado pela compreensão da narrativa. Daí o porquê de se levar em consideração identidade narrativa como base epistemológica para a psicoterapia, na medida em que ela se apresenta como um caminho de compreensão para a diversidade e a complexidade das relações humanas e sociais dos tempos atuais.

Referências

- Dalal, F. (2018). *CBT: the cognitive behavioural tsunami: managerialism, politics, and the corruptions of science*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.



- Furlan, R. (2008). A questão do método na psicologia. *Psicologia em Estudo*, v.13, n.1 p.25-33.
- Gagnebin, J.M. (2006). *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: editora 34.
- Heidegger, M. (2015). *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jaspers, K. (1987). *Psicopatologia Geral: Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia* (Vol. 1). São Paulo: Atheneu.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução à fenomenologia pura*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2010). *Meditações Cartesianas, Conferências de Paris*. Lisboa: Phainomenon.
- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco.
- Kublikowski, I. (2004) *A identidade narrativa; o sujeito produzido/ produtor de si*. *Psicologia Revista*, São Paulo, v. 13, n.1, p. 11-30.
- Kublikowski, I. e Macedo, R. M. S. (2019). A perspectiva Sistêmica em Psicologia Clínica e as Abordagens narrativas. In Ida Kublikowski, Edna M. S. P. Kahale & Rosa Maria Tosta (Orgs). *Pesquisas em Psicologia clínica: contextos e desafios* (p. 133-154). São Paulo: EDUC.
- Kuhn, T. S. (1975). *A Estrutura das Revoluções Científicas*. e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva.
- Neubern, M. S. (2001). Três obstáculos epistemológicos para o reconhecimento da subjetividade na psicologia clínica. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14 (1), 241–252. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722001000100020>
- Pereira, L. F. F. e Caldas, M. T. (2017). Caminhos e descaminhos da fala na clínica psicológica: uma perspectiva fenomenológica existencial. In: *Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Ricoeur, P. (1977). *Da interpretação – ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Ricoeur, P. (1978). *O conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago.
- Ricoeur, P. (1989). *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica*. Porto-Portugal: Rés-editora.
- Ricoeur, P. (1991). *Narrative and Interpretation*. London and New York: Routledge.
- Ricoeur, P. (2009). *Philosophie de la volonté – Le Volontaire et L’Involontaire*. Paris : Points.
- Ricoeur, P. (2010a). *Escritos e conferências – em torno da psicanálise I*. São Paulo: Loyola.
- Ricoeur, P. (2010b). *Tempo e Narrativa : 1. A intriga e a narrativa histórica*. São Paulo : wmf martinsfontes.
- Ricoeur, P. (2010c). *Tempo e narrativa: 3 – O tempo narrado*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ricoeur, P. (2014). *O si mesmo como outro*. São Paulo: wmf martinsfontes.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Santos, B. de S. (2006). *Um discurso sobre as ciências*. 4. ed. São Paulo: Cortez.
- Sapienza, B. T. (2015). *Encontro com a Daseinsanalyse: A obra Ser e Tempo, de Heidegger, como fundamento da terapia daseinsanalítica*. São Paulo: Escuta.
- Skinner, B. F. (2006). *Sobre o behaviorismo*. 10. ed. São Paulo: Cultrix.
- Vasconcellos, M. J. E. (2002). *Pensamento Sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas, SP: Papyrus.
- Watson, J. B. (2008). A psicologia como o behaviorista a vê. *Temas em Psicologia*, v.16, n.2, 289-301.



O ENCONTRO DA PSICOLOGIA COM O ABSURDO

The meeting of the psychology with the Absurd

ANDRÉ GUERRA *

La reunión de la psicología con el Absurdo

Resumo: Este ensaio aproxima da psicologia as contribuições do literato franco argelino Albert Camus. A partir das noções de Absurdo e Revolta, propõe pensar a possibilidade da constituição de uma psicologia perspectivada como uma práxis filosófica que sustente a ocupação ética como sua especificidade. Sugere que o compromisso desse ethos absurdo seja com a dinâmica poética do viver. Menos do que técnicas, métodos ou referenciais, essa psicologia privilegiaria uma práxis criativa. Seu empenho se daria com o viver e o fazer viver de novas aberturas e deslocamentos existenciais, estes sempre renovados pela intensificação do silêncio produtivo da absurdidade radical desse ethos.

Palavras-chave: Psicologia; Ética; Absurdo; Albert Camus.

Abstract: This essay approaches the contributions of the franco algerian writer Albert Camus to psychology. From the notions of Absurdity and Revolt proposes thinking the possibility of setting up a psychology as a philosophical practice that supports ethics occupation as their specificity. It suggests that the commitment of this absurd ethos is to the poetic dynamics of living. Less than techniques, methods or the theoretical frame of references, this psychology would favor a creative praxis. It's commitment would be to live and 'do the living' in new openings and existential displacements, those always renewed by the intensification of productive silence of the radical absurdity of this ethos.

Keywords: Psychology; Ethics; Absurd; Albert Camus.

Resumen: Este ensayo aborda las contribuciones hacia la psicología del escritor franco argelino Albert Camus. A partir de las nociones Absurdo y Revuelta, propone pensar la posibilidad de crear una psicología como una práctica filosófica que se lo apoye en la ocupación ética como su especificidad. Se sugiere que el compromiso de este ethos absurdo sea con la dinámica poética de la vida. Menos do que con técnicas, métodos o puntos de referencia, esta psicología favorecería una praxis creativa. Su compromiso sería con lo vivir y con lo hacer vivir nuevas aberturas y cambios existenciales, siempre renovados por la intensificación del silencio produtivo de lo absurdo radical de este ethos.

Palabras clave: Psicología; Ética; Absurdo; Albert Camus

* Psicólogo, Doutor e Mestre em Psicologia Social e Institucional pela UFRGS; E-mail: guerra.andreguerra@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3608-968X>



Introdução

Será que na história humana algum crime já foi cometido por mera dúvida ou incerteza? Enquanto a certeza exige a ação convicta, a dúvida suscita a reflexão tateante. A dúvida abraça a prudência, mas a certeza, a arrogância – ou a ignorância. Qual teria sido o destino de Bentinho e Capitu, não fosse a certeza – ainda que vacilante – que o protagonista de Dom Casmurro sustentava contra sua esposa? Nessa obra de Machado de Assis, Bentinho é corroído pela incerteza de ter sido ou não traído por Capitu. A genialidade da obra é sua inafastável ambiguidade, sendo o “talvez” a única resposta possível à pergunta se o filho que Bentinho tinha à sua frente era seu ou de seu melhor amigo. No entanto, todas as decisões extremadas que levaram a história a um desfecho trágico foram fruto de apostas cegas em certezas que o protagonista obstinadamente cultuou diante daquela situação irremediavelmente incerta. Mas será mesmo que, diante da incerteza, a solução dos impasses e dramas existenciais que nos assolam reside na busca por certezas? Ou será que a certeza, ao invés de solucionar, apenas serve como distração provisória de nossa condição existencial mais própria, a indeterminação? Não seria justamente a busca incessante por certezas capazes de apaziguar nossas angústias a razão de nossa incapacidade de apaziguamento e serenidade diante do absurdo de existir?

A psicologia, seja em suas práticas clínicas, seja em suas práticas institucionais, costuma ser demandada no momento em que sujeitos individuais ou coletivos se deparam com a tensão advinda da confrontação com a incerteza e a indeterminação, isto é, com a crise. No entanto, é curioso notar que o eventual sofrimento advindo dessa situação deriva menos do encontrar-se na indeterminação, e mais do simplesmente encontrar-se sofrendo por se estar sofrendo. Não raras vezes, sofre-se mais por se estar sofrendo do que por aquilo que faz sofrer. Em outras palavras, a demanda pela psicologia não tende a advir da angústia de se reconhecer indeterminado, mas justamente da angústia de se reconhecer angustiado. A conclusão disso é que se busca a psicologia como último recurso para restabelecer o fundamento – e a certeza – do próprio existir e, com isso, aplacar o sofrimento de se estar sofrendo. Mas é esse o papel que a psicologia deve aceitar passivamente como sendo o seu papel mais próprio?

Na era tecnicista em que vivemos – em que as práticas são valorizadas em função de sua capacidade de oferecerem respostas e resolverem problemas que permitam o restabelecimento do fluxo ordinário da alienação cotidiana –, “curar” a angústia aparece como sendo muito mais eficaz do que a pura ousadia de se de-morar nela (reconhecer nela uma morada). Essa sensação de eficácia é alimentada pela capacidade de mensuração da defasagem entre o estágio inicial e final, o antes e depois da “intervenção” da psicologia. A crítica a essa postura não deve estimular que a psicologia se torne uma prática inútil, entretanto precisamos chamar a atenção para o fato de que, em termos existenciais, nem tudo pode se reduzir à mera utilidade. A ocupação ética, por exemplo, quando tomada na radicalidade de seu sentido mais profundo, é uma prática absolutamente inútil, contudo não existe outra mais relevante e decisiva para o ente que nós somos. Compreender a relevância da ocupação ética como uma dimensão central para a psicologia significa compreender que mais importante do que os referenciais teóricos ou técnicos, o que está em questão para uma prática radicalmente hermenêutica e fenomenológica é sua capacidade de colocar em questão até mesmo o inquestionável, caso contrário mesmo as contribuições mais críticas e singulares correrão o risco de serem assimiladas de forma acrítica e generalizada. Por isso, embora o termo “ética” tenha sido destruído (“ética empresarial”, “código de ética”, “bioética”, “conselho de ética”, “comitês de ética”, etc.), ele ainda parece ser o melhor para significar a especificidade da ocupação de si consigo mesmo. E é a singularidade dessa ocupação o que desponta como alternativa a uma psicologia meramente serva e subserviente às práticas hegemônicas institucionalizadas em uma sociedade.

Na contemporaneidade, por via das dúvidas, a certeza termina assumindo o papel de fundamento, princípio e finalidade das condutas. Entretanto, essa tensão oriunda da confrontação com a ambiguidade, polissemia, indeterminação e desfundamentação da existência não deve ser tomada apenas como um risco, mas também como uma oportunidade ignorada para se ultrapassar alguns dos dilemas contemporâneos que impactam especialmente a psicologia. A psicologia contemporânea, buscando se consagrar, ora como uma ciência ascética dos laboratórios, ora como um fundamento prático dos *best sellers* empresariais, parece manter um rumo convicto de contraposição à especificidade da ocupação existencial: a lida e o cuidado com a nossa indeterminação. A consequência disso é que, quanto mais apta a dar respostas às exigências de certeza da dinâmica mercantil, a psicologia vai se tornando menos potente para lidar com as perguntas irrespondíveis de nossa condição existencial. Por paradoxal que possa parecer, esse esvaziamento da psicologia se dá justamente pela crescente relevância que ela adquiriu na condução dos assuntos humanos completamente irrelevantes.

Neste ensaio, buscaremos nas noções de Absurdo e Revolta do literato franco argelino Albert Camus contribuições que merecem ser resgatadas e consideradas em uma tarefa de refundação da psicologia, pois consideramos terem o potencial de efetuarem uma compreensão pré-reflexiva, imagética, afetiva da condição



existencial mais própria do ente que nós somos. Acreditamos que um aspecto significativo da prática de uma psicologia de influência hermenêutica e fenomenológica é que ela tem como um de seus traços distintivos a ocupação com a dimensão ética, com o *éthos* – na acepção mais forte e radical que esse termo possa adquirir. Contudo, o reconhecimento da preponderância dessa ocupação não se alcança a partir de um entendimento exclusivamente cognitivo, racional, instrumental. A ocupação ética só pode emergir diante do reconhecimento profundamente existencial de que não há outro solo comum que não seja a própria relação que estabelecemos com nossa condição. É nesse sentido que consideramos potentes as contribuições camuseanas para oferecerem à psicologia contemporânea um fundo abissal – em sintonia com o *Abgrund* (fundamento/abismo) heideggeriano – que possa constituir uma morada (*éthos*) onde a relação intersubjetiva seja constituída efetivamente pelo signo da abertura e do poder-ser.

Iniciaremos esse percurso teórico partindo da necessidade de se repensar o sentido da noção de ética, resgatando esta como uma dimensão originária da relação de cuidado de si, com os outros e com o mundo. A partir daí sinalizamos para a possibilidade da psicologia assumir como sua especificidade a ocupação ética como a condição mais própria e originária da existência humana. Na tentativa de romper com quaisquer tentações moralizantes dessa guinada ética da psicologia, abordaremos as contribuições da filosofia dos limites de Albert Camus, já que suas contribuições possibilitam pensar uma ética a partir das noções de Absurdo e Revolta. Por fim, terminamos fazendo aproximações das contribuições camuseanas com a psicologia, sugerindo que uma psicologia impregnada pelo Absurdo oferece possibilidades de refundar o horizonte prático dessa ocupação voltada não mais para a adaptação ou otimização de comportamentos, mas para a realização da vida como obra e tarefa indelegável.

A Crise da Razão e a Tarefa de uma Ocupação Ética Renovada

Não é possível dissociar os dilemas contemporâneos de uma crise que se abateu sobre a crença de que a racionalidade abstrata e universal (a razão ocidental) deveria ser o pressuposto orientador da existência. Com a queda dessa viga mestra, todo o prédio contemporâneo ruuiu e, com ele, o próprio papel desempenhado pela ocupação ética. Em outras palavras, a crise da ética contemporânea no ocidente, como destaca Cabral (2004), “é sintoma da crise na crença da razão” (parag. 3). De acordo com o autor, Heidegger já apontava em *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* para o fato de que a ética, tal como tendemos a concebê-la nos dias de hoje, não existia antes de Platão. Isso porque, antes deste não se ambicionava uma racionalização do agir humano a partir do estabelecimento de conceitos pré-concebidos de bem ou dever. Por essa razão, Cabral (2004) afirma que, uma vez entrando em crise a razão – essa estabelecida como pressuposto fundante de todo o edifício ocidental –, a ética inevitavelmente também entrou em crise. Não é por outra razão que o autor pontua terem se sucedido nos últimos 25 séculos tentativas de “formular os fundamentos do agir do homem e, conseqüentemente, formular doutrinas que sirvam de ‘cartilhas’ ou ‘catecismos’ para o homem conduzir-se na totalidade das experiências de sua existência” (Cabral, 2004, parag. 4).

Por isso, vê-se por toda a parte e a todo instante o surgimento de vários tipos de ética: ética da libertação, ética da vida, ética da alteridade, ética dialógica, assim como vários movimentos que tentam viabilizar a implementação de suportes éticos nos mais diversos setores da cultura: ética na política, ética na escola, ética na advocacia, ética nas empresas, bioética etc. (...) O afã, a luta desenfreada pela busca de um revigoramento da racionalidade como fonte de todo e qualquer pensamento ético, hoje, de forma alguma é sintoma de um imperialismo da razão, mas, sim, de sua decadência. (Cabral, 2004, para. 5)

Diante de um cenário como esse, em que o esvaziamento do poder da racionalidade e o desmoronamento de fundamentos sólidos para a condução do existir são reconhecidos como as causas de nossa crise, emerge a questão de como superar esta condição sem recair no irracionalismo ou no dogmatismo? Para Cabral (2004), é preciso que reivindicemos “um novo horizonte do real, onde a ética possa ser pensada liberta do jugo da razão, mas fundamentada num solo ontológico, que de forma alguma dê margem a algum tipo de relativismo ético-axiológico” (para. 7). Para ele, esse caminho de superação que busca simultaneamente se libertar da autoridade da razão sem, contudo, recair em relativismos morais, poderia resgatar um sentido de *éthos* liberto das amarras reducionistas impostas pela tradição. Ele retorna à afirmação de Heráclito, em que o pensador de Éfeso apresenta esta noção: “*Éthos anthrópo dáimon*” (a ética é a divindade do homem).

A dificuldade de compreender essa afirmação em sua originalidade e profundidade é que existem rastros da tradição que terminam destruindo qualquer possibilidade de entendimento inédito. Reivindicando um sentido mais originário, Cabral (2004) demonstra que, para Heráclito, *éthos* diz respeito ao “espaço aberto onde mora o homem”. Em seu sentido mais forte, essa noção de abertura significa a impossibilidade da existência de normas ou leis pré-estabelecidas capazes de orientar o modo como as pessoas devem conduzir suas vidas e conduzirem-se na vida. Essa ausência de respostas e diretrizes deriva da experiência singular do encontro entre vida e existência, em que a primeira representa o fundamento da totalidade dos sentidos e a segunda o modo como estes se singularizam em cada sujeito. Se, por um lado, a vida como fundamento originário do sentido desmonta as pretensões de racionalização do agir humano, por outro lado, a crise da crença



na razão torna absolutamente precária qualquer pretensão da absolutização de normas e valores. Desde um ponto de vista dogmático, essa situação é insuportável, ao passo que, desde um ponto de vista niilista, tal condição aparece como extremamente confortável. As práticas contemporâneas das mais diversas psicologias terminam ficando encurraladas entre um polo e outro dessa discussão, muitas vezes buscando solucionar essa tensão a partir de um completo embotamento da capacidade crítica e do pensamento – no sentido forte que Hannah Arendt (2018) atribui a esse termo. É possível pensar uma psicologia que seja existencialmente relevante, mas distanciada da crítica e do pensamento? Para compreender as possibilidades de uma psicologia existencialmente relevante, é preciso nos perguntarmos sobre o que pode a psicologia.

O Que Pode a Psicologia?

Ao invés de insistirmos na pergunta “o que é a psicologia?” – questão essa, aliás, trabalhada de forma interessante por Canguilhem (1958/1999) – sugere-se reposicionar essa interrogação do seguinte modo: que psicologia é possível agora? Para abordar essa problematização de forma produtiva, pensamos que não seja possível escapar da discussão de uma de suas importantes pressuposições, isto é: a psicologia pensada pelos psicólogos estaria ao lado da ciência ou da filosofia? Ou de ambas? Ou de nenhuma? Essa é uma das questões que vamos abordar agora.

Percebe-se de saída que, uma vez que os psicólogos se questionem sobre “o que é a psicologia?”, essa discussão já deixa de estar circunscrita ao âmbito específico da psicologia. Isso porque o próprio fato de ser possível aos psicólogos se colocarem diante dessa questão já pressupõe a psicologia como uma entidade dada, de antemão, ao pensamento reflexivo e, portanto, próxima à filosofia. Sendo que a ciência sempre será uma questão para filosofia, porém esta, ao contrário, nunca poderá ser uma questão propriamente dita para ciência, não parece ser possível questionar facilmente a atribuição de um caráter filosófico às psicologias que se propuserem voltar o pensamento sobre si mesmas. Faz-se relevante, se não definir, ao menos circunscrever sucintamente o entendimento atribuído aqui para os conceitos de ciência e filosofia. Partindo das apreciações de Heidegger (1987/2001), a ciência contemporânea seria uma questão estritamente de método. Ou seja, uma dimensão em que a inter-relação entre procedimentos e instrumentalizações possibilitam ao cientista manipular de forma adequada determinados fenômenos. A filosofia, por seu turno, seria a instância crítica que, ao tomar como questão o até então inquestionável, deixaria aparecerem e se multiplicarem esses fenômenos, os quais posteriormente podem vir a ser tomados como objetos pela ciência.

A problemática apresentada até aqui pode se resumir da seguinte forma: parece ser bastante acertado reconhecer que a psicologia pode estabelecer relações muito próximas tanto com a ciência como com a filosofia; no entanto, caso a psicologia tome para si a radicalidade da tarefa de refletir filosoficamente sobre si, ou ela não estará fazendo filosofia de modo adequado – uma vez que circunscrita ao estreito âmbito da psicologia –, ou não estará fazendo psicologia propriamente dita – uma vez que completamente confundida com a ação de filosofar (Castañon, 2009). Essa perplexidade, aliás, – subjacente quando as tênues fronteiras da filosofia e da psicologia se encontram – foi fator de significativos desencontros e equívocos na história recente da psicologia. Sobre isso, pode-se citar as relações estabelecidas entre a filosofia analítica de Heidegger e as psiquiatrias clínicas de Medard Boss e, sobretudo, de Ludwig Binswanger. Estas, apesar de altamente reconhecidas nos campos da psiquiatria e da psicologia, encontram dificuldades em se manterem fiéis aos pressupostos heideggerianos quando examinadas desde um ponto de vista estritamente filosófico, já que é difícil sustentar uma psicologia ou psiquiatria que não esteja comprometida com certa antropologia situada historicamente, condição que se desvia do projeto originalmente desenvolvido na ontologia fundamental de Heidegger (1987/2001).

É justamente essa tensão possivelmente insolúvel entre a busca de horizontes ilimitados solicitada pela filosofia e a limitação inerente às formas consolidadas das ciências regionais que faz com que a psicologia se encontre em uma relação, no mínimo, difícil quando, ou se aproxima demasiadamente da filosofia, ou, o inverso, afasta-se demasiadamente dela. A confusão, no primeiro caso, surge no exato momento em que a psicologia – afastando-se das limitações impostas pela ciência – coloca-se a pensar sobre si mesma, pois, caso seja rigorosa, vê-se às vias de chegar a determinado ponto em que, por estar próxima demais da filosofia, não só corre o risco de perder sua identidade, como também pode se ver tentada a colocar em xeque pressupostos da própria validade fundamental de seu empreendimento científico. Por outro lado, no segundo caso, uma vez que a psicologia abandone a reflexão filosófica – confundindo-se com um mecanismo procedimental estrito – pode terminar por objetificar sua prática e o próprio ser humano de tal modo que chegue desfigurá-lo, já que este é um ente que tem a indeterminação ontológica como sua característica mais própria. A consequência disso é que, movida pela busca da exatidão, essa forma de psicologia, orientada pelo paradigma da técnica (Feijoo, 2004), corre o risco de perder seu rigor. Isso porque, pensar o existir humano rigorosamente é pensá-lo de acordo e fielmente a como ele se apresenta em si mesmo, isto é: inexato, imprevisível, aberto, criativo, singular; o oposto, portanto, do modelo das ciências matemáticas, estas tributárias do paradigma da exatidão.

Claro que é difícil – para não dizer impossível – pensar uma psicologia completamente fora de todo e qualquer marco antropológico. A filosofia, todavia – ainda que pareça impossível pensá-la descolada de toda e qualquer forma de ser humano historicamente situado – não necessariamente se deixa reduzir às contin-



gências derivadas desses equívocos. É em relação a essas aporias que as contribuições de Albert Camus em torno das noções de Absurdo e Revolta podem-se contrapor; evidentemente não para resolver ou fornecer conclusões, mas para favorecer a constituição da abertura originária que constitui a morada do ente que nós somos. Sem essa abertura, tornam-se impossíveis quaisquer deslocamentos ou criação de sentidos que permitam a emergência de outras formas de pensar e transformar o que estamos sendo agora. É precisamente nesse ponto que o movimento de pensamento proporcionado pelas contribuições de Camus, especialmente a noção de Absurdo, é potente para a psicologia, pois sustenta-se num raciocínio também absurdo, cuja característica distintiva é o reconhecimento dos limites não como restrições, mas como a própria condição de possibilidade da existência desse ente que nós somos. A partir dessas contribuições é possível superar a binariedade sustentada pelos extremos (dogmatismo e nihilismo), situando-nos em um espaço mediterrâneo – mas nem por isso menos radical – a partir do qual podemos pensar e (re)inventar uma psicologia que tome a ética como sua ocupação primordial, isto é, a psicologia como a arte do encontro (Evangelista, 2016).

Tomar a psicologia como um campo sem dúvida limitado e datado, mas, ainda assim, capaz – pela razão mesma de sua limitação – de se colocar de forma criativa em relação às regras, ordens e ordenações comuns que estão atuando sobre nós e dando carne à nossa existência, é uma forma de tomá-la como uma prática que se ocupa dos nossos modos de ser, viver e sentir. Assim, a intersubjetividade e a relação tornam-se os “objetos” fundamentais dessa psicologia, no sentido mais profundo que a noção de “relação” deve assumir (Guareschi, 2019), semelhante ao “eu sou porque nós somos”, presente na filosofia africana em torno do *Ubuntu* (Ramose, 1999), ou ao significado que os povos ameríndios atribuem ao vínculo originário que estabelecem com a *Pacha Mama* (Santos, 2018).

Perspectivar o “objeto” da psicologia em direção à relação e à intersubjetividade, no entanto, ainda é uma tarefa por se fazer no campo da psicologia de influência fenomenológica e hermenêutica (Stenzel, 2021). Por essa razão, a apropriação pela psicologia das noções de Absurdo e Revolta pode contribuir para aproximá-la do movimento poético – aqui entendido como inerente ao viver – o qual pode transformar não somente o pensar e o pensamento, mas, sobretudo, os modos como esse pensar e esse pensamento relacionam-se e combinam-se com aquilo que estamos entendendo que somos nós agora.

Menos do que afirmar o que é ou deve ser a vida e o viver, uma psicologia impregnada pelo Absurdo colabora com o resgate do movimento desse poder-ser incerto, indeterminado e imprevisível, cuja existência parece dar às vidas singulares sua peculiaridade. Para compreender como o Absurdo pode impactar a ressignificação da ocupação da psicologia, precisamos nos aproximar um pouco mais do movimento de pensamento desencadeado pela obra de Camus.

A Filosofia dos Limites de Albert Camus

A filosofia do século XIX, ao chegar no século XX, ainda trazia em seu âmago a certeza de um universo constituído como ordem, ordenação e liberdade, acessível à “luz natural da Razão”. Isso pressupunha a convicção no progresso e na evolução do espírito, tudo alcançado pela humanidade mediante a conquista do conhecimento pleno de si e do desenvolvimento da totalidade de sua liberdade. É nesse momento de exaltação do humano pelo humano e por suas ambições cada vez mais irrefreáveis de domínio, conhecimento e organização lógica da existência em que Camus se torna o que podemos chamar de dissidente, mesmo em relação às filosofias que colocavam em xeque a supremacia da Razão. Ele se converteu em um verdadeiro náufrago que em tempos sombrios nadava para se afastar da terra firme.

Em suas obras, especialmente em seu ensaio *O mito de Sísifo*, Camus desviou-se da discussão sobre o Ser, assumindo, parcialmente, mas radicalmente, a incognoscibilidade, a indeterminação e a incerteza como constitutivas da facticidade existencial. “Parcialmente” porque ele tampouco afirmava que o Ser é incognoscível, mas que o problema do Ser aparecia para ele como infrutífero, já que as elucubrações meramente abstratas não são capazes de efetivamente serem experienciadas carnalmente. Colocar em primeiro plano a relação imediata e pré-reflexiva que estabelecemos com a vida como um critério fundamental de juízo é suficiente para afastar a proposta camuseana daquelas especulações em busca de conhecimentos irrelevantes do ponto de vista existencial. O desdém de Camus pelas questões que podem ser respondidas com certeza e exatidão deriva do fato de que essas perguntas são desde-já-sempre respondíveis. No entanto, para as questões fundamentais não há respostas certas e exatas, começando por aquela que Camus vai considerar a mais fundamental de todas: por que viver?

Para Camus, todos os problemas filosóficos tratados pelas mais diversas perspectivas, no limite, tornam-se irrelevantes ao ser humano de carne e osso, uma vez que, ao fim e ao cabo, a busca pelas melhores ideias e argumentos não resolve a angústia do existir, isto é, o sofrer pelo próprio ser (Evangelista, 2019). Dessa lógica deriva a afirmação feita por Camus de que só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Ele identifica esse problema como contendo a pergunta fundamental que deveria ser problematizada pela filosofia: a vida vale a pena ser vivida ou não? Sem querer ser tomado como filósofo, e sim como artista, ele toma para si esse empreendimento que, em sua opinião, transcende a ocupação estritamente filosófica – que aqui pode ser entendida como a arte de criar conceitos, tal como concebem Deleuze e Guattari (2010). Nessa deliberação é possível ver um distanciamento acentuado – mas até certo ponto deliberado – de Camus em relação à estrita ocupação filosófi-



ca. Esse distanciamento, aliás, muitas vezes lhe custou ácidas críticas a propósito de sua competência filosófica, especialmente por parte de Sartre: “Camus emprega algum coquetismo ao citar textos de Jaspers, Heidegger e Kierkegaard, a quem, aliás, nem sempre parece compreender muito bem” (Aronson, 2007, p. 32).

Se a peculiar prática de Camus não é bem recebida pela filosofia, seria ele um artista? Mas que nome poderíamos dar a essa arte que busca esculpir a própria existência? Antes de chegarmos até essa resposta, precisamos compreender que, para Camus, a ocupação dessa arte não é apenas com o problema que diz respeito ao valor da vida, ele ousa ir mais longe: quer saber se, valendo ser vivida, como viver a vida? E não valendo ser vivida, como resolver essa situação? Diante dessas questões substanciais sobre o valor da vida, ele encontra apenas duas respostas possíveis: ela vale ou não vale a pena ser vivida. Ele não deixa uma terceira alternativa. Mas não interessa a ele discutir o valor da vida em abstrato ou teoricamente. Ele parte dessa questão, mas ocupa-se da consequência fática implicada na resposta feita de modo honesto e coerente a ela. Dito de outra forma, uma vez constatado, por exemplo, o não-valor da vida, o suicídio surge como uma resposta clara e imediata. Camus, porém, com a sua filosofia – em que a negação tanto do suicídio como do assassinato é evidente – dedica-se a discutir e sedimentar o outro lado dessa questão: a sustentação da opção pela vida. Esse empreendimento não é de maneira alguma simples, pois o próprio terreno de onde a discussão parte pressupõe a desfundamentação da realidade. A implicação prática dessa postura é reconhecer que não há balizas pré-determinadas para justificar ou valorar a validade da vida; aliás, no limite tampouco há balizas aptas para negar infalivelmente a recusa do suicídio ou do assassinato. Em outros termos, Camus vislumbra o absurdo do existir como a nossa condição ontológica. Não há fundamentos sólidos que possam sustentar a opção pela vida, porém a própria vida, ao ser vivida, solidifica, na prática, a opção por si mesma. A absurdidade reside em uma espécie de tautologia existencial: a vida vale a pena ser vivida simplesmente porque ela pode ser vivida.

Essa constatação da absurdidade da vida é compartilhada por outros pensadores da existência investigados por Camus, ainda que cada um deles dê nomes distintos aos efeitos dessa constatação (angústia, náusea, desespero etc.). A diferença chamada por Camus para si é a de que, até então, o reconhecimento do Absurdo por esses pensadores foi tomado como um ponto de chegada. Em outras palavras, para ele a arquitetura existencialista clássica levou seus seguidores a reconhecerem uma quase absoluta impotência diante das limitações impostas pela absurdidade da existência. A consequência disso é que não restariam alternativas a não ser a passividade – representada pela convivência com o niilismo passivo – ou, ao contrário, um engajamento ativo na vida, mas completamente irracional.

Como uma forma ativa de experienciar essa constatação da absurdidade, Camus ampara sua filosofia naquilo que ele chama de um raciocínio absurdo. Ele propõe uma forma ativa de engajamento na vida que supere o irracionalismo e a convivência com o niilismo passivo sem, contudo, terminar em uma postura evasiva ou dogmática. Isto é, a sua filosofia busca afirmar uma lucidez ativa: consciente tanto de suas possibilidades como de suas limitações. Ou seja, uma lucidez que reconheça, no mesmo ato, tanto a crueza absurda da realidade, na qual “tudo é permitido e nada é detestável” (Camus, 1942/2012, p. 110); como também o fato de estarmos indissociavelmente ligados a essa condição permanentemente sem respostas. Dito de outro modo, uma lucidez que, por um lado, não aceite passivamente tal condição e que, por outro lado, não se deixe levar pela esperança de transcendê-la.

Ultrapassando esses dois extremos é que se torna possível o reencontro com o movimento poético da vida, o qual, para Camus, é indissociável de um pensamento dos limites, aquilo que ele chama de “pensamento mediterrâneo” (Camus, 1951/2011). Esse modo de pensar, cuja potência é se manter permanentemente situado entre a medida e a desmedida, sustenta-se no fato de que o meio de não sucumbir às antinomias geradas por ambições que tentam ultrapassar tais extremos é reconhecer que a inteligência, paradoxalmente, é a faculdade de ser capaz de não levar até o fim aquilo que se pensa. A lucidez, para Camus, portanto, é “ativa” porque é apaixonada, encarnada, constituindo-se como condição desse modo prático de habitar a vida, constituindo aquilo que aqui vamos chamar de um “*éthos* absurdo”: um *éthos* que toma a ausência de justificações para se viver como o fundamento existencial justificador da vida. A explicação dessa lógica deriva do fato de quem, embora justificações tragam conforto e segurança, uma existência de antemão justificada não passaria de escravidão. Por outro lado, uma existência que não tem outro fundamento a não ser seu próprio movimento de existir, embora seja constituída pelo signo da angústia, vislumbra à sua frente todas as possibilidades de, em termos nietzscheanos, poder se tornar aquilo que se é. É aquilo que é não precisa de nada além de si para ser o que é. É nesse exato momento em que a ambivalência do *Abgrund* heideggeriano se faz presente: o abismo se faz fundamento e o fundamento se faz abismo.

Antes de aprofundarmos ainda mais como a especificidade desse *éthos* absurdo tem muito a contribuir para uma ocupação da psicologia voltada para o encontro, para a relação, para a intersubjetividade, precisamos nos aproximar um pouco mais da sabedoria prática (*phronesis*) oriunda da confrontação com o Absurdo.

O Rosto do Absurdo

Para uma compreensão menos obscura da filosofia de Albert Camus, é indispensável apropriar-se do entendimento que ele tem sobre o Absurdo. Para uma assimilação aproximativa dessa noção, antes de mais nada é necessário abdicar de pré-concepções sobre o termo. Para facilitar esse exercício, pode-se atentar para uma possível constituição etimológica. Do latim, *absurdus* é composto da justaposição *ab* (elemento de inten-



sificação) somado a *surdus* (surdo, silêncio). Isto é, o Absurdo seria a intensificação do silêncio, o que pode ser compreendido, metaforicamente, como a máxima expressão da indeterminação, da abertura, da incerteza. Só mais tarde é que essa palavra passaria a ser usada remetendo-se ao termo grego *alogos* (irracional, desrazado), cuja utilização está presente no entendimento corriqueiro que se tem do termo atualmente (Amitrano, 2014). Desse modo, o Absurdo discutido por Camus deve ser tomado não como aquilo que simplesmente não se pode entender, mas como aquilo sobre o qual o pensamento não sabe se é ou não capaz de pensar. O pensamento nem nega, nem afirma o Absurdo, apenas o contempla e o reconhece humildemente. Esse deslocamento, apesar de aparentemente singelo, traz toda uma gama de implicações práticas à arquitetura filosófica do autor. Aliás, é este o ponto de partida da reflexão que sustenta a filosofia dos limites na qual ele circunscreve sua contribuição.

Demorando um pouco mais sobre esse ponto crucial, é importante destacar que uma afirmação que sustente, por exemplo, o fato de o mundo ser irracional, em termos práticos, distingue-se pouco da sua afirmação oposta: a de que o mundo é racional. Isso porque ambas as afirmações não deixam de ser formas “racionais” de compreender nossa relação com o mundo, e, portanto, reduzem a existência à exata medida humana. Em outras palavras, tanto uma afirmação como a outra deixam implícita a convicção prévia – e desfundamentada – de que o saber humano é capaz de saber; seja saber que pode saber, no primeiro caso – um mundo racional –, seja saber que não pode saber, no segundo caso – um mundo irracional. Em ambas as posturas epistemológicas, o ser humano muda tão somente o rosto do mundo a seu bel prazer, porém não modifica sua posição de senhor capaz de atribuir essas distinções a uma realidade ontologicamente compreensível e definível por ele. O Absurdo, ao contrário, surge de uma relação com o mundo entendida, por um lado, como indissociável e, por outro lado, como incompreensível (ou limitadamente compreensível). Desse modo, a absurdidade não se encontra, de antemão, nem no mundo, tampouco em nós, mas na incompreensão dessa relação inescapável estabelecida entre ambos. O Absurdo é a relação de contemplação que nós estabelecemos com nossa própria condição no mundo. Sem nossa contemplação do mundo ou sem o mundo contemplado por nós, o Absurdo deixaria de existir. Essa situação remete à nossa condição específica identificada por Heidegger (2012): estar em um mundo que é irredutível a nós e, simultaneamente, um nós que é indissociável desse mundo irredutível.

De acordo com a compreensão hermenêutico-fenomenológica presente em *Ser e tempo*, o ser-aí humano é radicalmente marcado pelo caráter de poder-ser. Ser um ser-aí ou um ser-no-mundo significa ser essencialmente as suas possibilidades de ser, possibilidades essas que se revelam sempre como possibilidades a partir de um mundo fático específico. Essa, porém, não é apenas uma compreensão do ser do homem entre outras, mas a compreensão que vem à tona radicalmente a partir da supressão da distância entre o existir e o espaço existencial. Ser-aí é o termo para designar justamente a suspensão de toda e qualquer concepção coisificada de um interior que se contraporia a um exterior. (Casanova, 2015, p. 5)

O drama humano consiste no fato de que, por mais que sejam exigidas do mundo respostas para se viver, o mundo não responderá. Mas desde a perspectiva humana, é impossível dizer, inclusive, se o mundo sequer “sabe” ou “não-sabe” dessa existência aflita suplicando por respostas. Camus destaca que esse desejo remete à vocação do espírito por produzir familiaridade e clareza, buscando reduzir a existência a um princípio ordenador único e compreensível. Mas frustrada sucessivamente a busca por unidade e absoluto, a razão ocidental consome cada vez mais sua crise – e com ela a de todo o edifício ético da tradição –, colocando a contemporaneidade numa dilacerada condição: ao mesmo tempo que se idolatra a certeza e a exatidão – que conduzem a uma sempre insaciável e ávida busca por respostas que prescrevam os modos de vida “certos” a serem vividos –, emerge uma incapacidade de se crer nos fundamentos da própria certeza e da exatidão.

Essa condição é a origem, por exemplo, das curiosas inversões de condutas que se destacaram em torno de recentes debates públicos sobre a cientificidade da ciência, capitaneados por agentes desclassificados política e cientificamente, dentre os quais se destacaram Donald Trump nos Estados Unidos e Jair Bolsonaro no Brasil. Essas inversões conseguiram manifestar em um mesmo ato a “dúvida” em relação a prescrições científicas – o que performaria uma conduta crítica –, mas a “certeza” em relação a prescrições políticas – o que performa uma conduta ingênua, ou simplesmente burra como mais adequadamente prefere Marco Casanova (2020). Contudo, a superação dessa situação em que nos encontramos – a nossa incapacidade de lidar com nossa condição existencial mais própria, a indeterminação – não deve rumar em busca da constituição de um *éthos* que possa conferir certeza às prescrições, sejam científicas, sejam políticas, sejam de qualquer outra natureza. Ao invés disso, tomando como referência as contribuições de Camus, a superação dessa situação se dá ao invertermos completamente essa questão: irmos em direção a constituição de um *éthos* que finalmente seja capaz de nos harmonizar com a nossa condição existencial. Um *éthos*, portanto, que possibilite a possibilidade de nos ocuparmos com a dúvida sobre toda e qualquer prescrição – inclusive a prescrição de se duvidar de toda e qualquer prescrição. Ao nos ocuparmos com a dúvida que necessariamente emerge de nossa condição ontologicamente indeterminada, ocupamo-nos de nossa indeterminação e, portanto, ocupamo-nos de nós mesmos, do fundamento abissal que nos torna quem somos.

Terminando aqui essa explanação sucinta sobre o Absurdo, pode parecer que a descrição feita por Camus da condição humana seja niilista. Esta, contudo, definitivamente, não é a sua proposta. Apesar de não



haver esperanças de superação ou ultrapassagem do Absurdo, ele propõe uma forma de convivência ativa com ele: a Revolta. A Revolta, mais do que um estado, é o ponto de partida de um movimento feroz e potente capaz de deslocar e recombinar as possibilidades do viver diante das restrições da vida. É a partir daqui que a contribuição de Camus começa a adquirir mais relevância para psicologia.

A Psicologia da Revolta

Para uma visão privilegiada das contribuições da obra de Camus à psicologia, é necessária a justaposição dos conceitos Absurdo e Revolta. Para tanto, é importante compreender que, para a arquitetura filosófica de Camus (2011), a Revolta é “a primeira e única evidência” (p. 21). Isto é, o primeiro princípio autorreferenciado do qual todo o resto é derivado. Ela “nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível” (Camus, 2011, p. 21). Ela é o momento decisivo e fundante de um *éthos* singular diante do Absurdo. A Revolta é um reconhecimento simultâneo: primeiro se reconhece que é inaceitável viver em uma condição em que o viver seja indeterminado e não tenha um fundamento; depois se reconhece que só podem sofrer pela ausência de fundamentação da existência aqueles entes para os quais o próprio existir se constitui em um valor. Em outras palavras, não fosse o valor supremo do existir, não haveria razão para a constatação da ausência de fundamento da existência causar tanta repugnância. Diante desse reconhecimento simultâneo, percebemos que não é a existência que deve ser fundamentada pelo fundamento, mas justamente que o fundamento é que deve ser fundamentado pela existência. Para Camus, a Revolta se faz fundamento da existência porque ela é o movimento de volta e re-volta sobre a própria absurdidade da existência inevitavelmente revolvida. É exatamente esse ponto de confluência entre o Absurdo e a Revolta o que pode interessar à psicologia. A possibilidade de apreender esses desdobramentos como capazes de fazer emergir uma vivência radical é o que constitui propriamente um *éthos* absurdo.

A Revolta, como evidência derivada do Absurdo, não é meramente individual, já que o Absurdo não se constitui como uma experiência subjetiva – ainda que ele não possa existir sem esta: “Eu me revolto, logo existimos” (Camus, 2011, p. 35). O Absurdo – efeito da condição do ser-no-mundo – é um fenômeno impessoal surgido do pensamento que se aventura nos limites da própria razão. Por esse motivo, a Revolta inaugura uma espécie de solidariedade, já que não há sobre a Terra mortais que não estejam sob o reinado do Absurdo – ainda que nem todo mundo necessariamente assim o reconheça. Em outras palavras, a visão de ser humano de Camus traz como centro da condição humana a absurdidade. E é esse reconhecimento a condição paradoxal para o ser humano exercer sua máxima liberdade possível.

Distante do liberalismo vulgar, a liberdade aludida por Camus pressupõe paradoxos. Um deles é a limitação. Em contraposição àquilo que ele chama de liberdade metafísica, ele destaca que o problema da liberdade “em si” é algo sem sentido. Para ele, o desenvolvimento dessa reflexão em busca da essência daquilo que viria a ser a liberdade mesma, pressuporia, de antemão, a necessidade de sabermos se a liberdade de fato é “dada” ao ser humano ou não. Em outras palavras, só seria possível derivar da questão sobre a liberdade contribuições que fossem concretas para existência, caso soubéssemos se temos um amor ou não. Diante dessa incerteza fundamental, a única liberdade que interessa Camus é aquela possível de ser experienciada em ato. Ou seja, ele não tem interesse na discussão a respeito de uma suposta liberdade que poderíamos vir a ter por direito, mas tão somente na liberdade de fato que podemos vivenciar imediatamente, carnalmente.

Como destaca Camus (2011), a Revolta é um “dizer não”. Entretanto, diferentemente da renúncia, essa recusa é afirmativa; um grande “sim”, pois deriva de uma escolha, de uma opção, uma decisão entre um sim ou um não, entre um tudo ou um nada. Decidir entre o sim e o não é toda a liberdade possível, e é exatamente por ser assim tão limitada que essa liberdade, no momento da decisão, é tão profunda. A Revolta não explica o porquê, tampouco o para que do sim ou do não, muito menos se essa opção é uma condição necessária ou suficiente para “a liberdade”. A questão aqui não é saber se somos ou não livres “realmente”, mas vivenciar o que podemos experienciar como sendo a nossa máxima liberdade possível. Em outras palavras, se possibilidade da liberdade é uma dúvida permanente para o ente que nós somos, a repugnância da escravidão é uma certeza empiricamente constatável.

Esse vazio preenche e produtivo que se abre pela Revolta diante do Absurdo (a afirmação duvidosa da liberdade e a negação certa da escravidão) de forma alguma apazigua nossas inquietações, muito pelo contrário, as incendeia ainda mais. Aliás, essa é a característica desse *éthos*: a inquietação constante que nos recoloca sempre de volta no início do processo de começar a pensar de novo sobre nossa liberdade. Entretanto, diferentemente do ressentimento ou da renúncia – afetos que podem nos levar a olhar para trás em uma busca interminável e sempre mais ampla de causas primeiras e finalidades últimas –, a Revolta é um singelo olhar para frente – mais do que olhar para o futuro, pois sequer temos garantia de que ele chegará. A Revolta é simplesmente um olhar para a frente tão lúcido quanto possível, um horizonte que assegure a nossa potência de caminhar no deserto. Isso inaugura uma prática, uma ascese, que recusa ativamente toda espécie de servidão voluntária, tal como ensaiado por Etienne De La Boétie (1576/1982), e que Foucault (1978) consagrou como sendo a “arte da inservidão voluntária ou da indocilidade refletida” (p. 5). A partir desse instante de alta lucidez, as regras, ordens, ordenações e juízos comuns que atuam sobre nós subjetivando-nos, inegavelmente podem até mesmo serem fatos insuperáveis, mas, daqui para frente, envolvidos com esse *éthos* absurdo, esses



fatos não podem mais ser aceitos como direito ou justiça absolutos, isto é, como necessidade ou como a forma “certa” de serem. Isso porque embora, por um lado, constatemos que, no limite, não há mais garantias para a felicidade última, por outro lado, no mesmo movimento também não pode mais haver razão necessária para o sofrimento imediato e contingente. É dessa justaposição entre facticidade e Absurdo que a Revolta desdobra-se como a possibilidade sempre presente de abertura e produção do viver como uma justa medida em termos humanos – não de um humano em sentido universal e abstrato, mas do próprio e específico ente que nós somos, singular e concreto no momento da ocupação sobre nós mesmos. E é da existência desse ente sempre em vias de poder-ser que emerge uma ocupação maiúscula para a psicologia.

O Encontro da Psicologia com o Absurdo

Menos do que um referencial de trabalho para a psicologia, o Absurdo apresenta-se como o fundamento abissal sempre presente que possibilita aberturas e pensamentos singulares (ser si mesmo). Ele inaugura a possibilidade concreta de uma hospitalidade radical em relação ao mundo, aos outros e a si mesmo, pois desconstrói a superioridade de quaisquer critérios transcendentais capazes de hierarquizar ou limitar os encontros. Assim ele fundamenta, paradoxalmente, a não fundamentação de um *éthos* muito singular: aquele preenchido pelo silêncio. Talvez nada seja mais acolhedor do que o vazio. E é em função disso que o Absurdo tem muito a contribuir com a psicologia, pois diante dele toda ocupação possível se torna convidar e acolher nessa morada comum, simplesmente permanecer-com, estar-com. O Absurdo se converte em uma fogueira ou lareira em torno da qual, juntos, sentamos e permanecemos contemplando a condição mais própria do ente que nós somos. Assim como nenhuma explicação ou justificação científicas sobre o fogo são capazes de significar o calor que ele produz em nós em uma noite fria, diante do Absurdo apenas vivemos e desfrutamos o que ele nos proporciona, uma vivência que está além do bem e do mal, e que não tem outra razão de ser a não ser aquilo que simples e silenciosamente é. A psicologia diante da absurdidade se torna puro acolhimento daquilo que é.

Apesar dessa serenidade que o fogo estimula, o Absurdo não é passivo, porque tudo aquilo que não é fogo, a fogueira queima, destroi e transforma em cinzas. E é também dessa imensidão de quinquilharias que o calor do fogo se alimenta. Por isso uma psicologia impregnada pelo Absurdo também é ativa, ela também queima. Diante da intensificação desse silêncio ontológico – capaz de silenciar todas as hierarquias –, qualquer configuração vê solapada sua aparente solidez, totalidade e invariabilidade. A lúcida percepção do silêncio explícita, em sua mudez insondável, a ausência – presente nesse silêncio – de todos os gritos possíveis. A destruição dos fatos que assumiram a posição de direito nos processos de subjetivação torna-se o traço específico da ocupação da psicologia. Isso porque, desde a perspectiva absurda, não seria possível haver direito ou justiça que não fossem obra de deus transcendente e eterno. Uma vez que no mundo absurdo este não entra no cálculo dos assuntos humanos contingentes e temporais, todo direito ou justiça tornam-se, eles próprios, simples fatos. Sendo assim, o Absurdo pode ser pensado aqui tanto como um referencial ético como metodológico. A partir dele se torna possível, no mesmo movimento, explicitar as restrições necessariamente contingentes. Em certo sentido é essa a questão a que se propõe Camus: a de reconhecer a limitação do existir humano tal como se apresenta, considerando esse estar limitado não apenas como uma restrição ou privação, mas como a própria condição da vida em sua plenitude possível.

Reconhecer, porém, não é aceitar. E é dessa tensão permanente que se origina a Revolta como a condição por excelência do movimento criativo da vida. Ao se ocupar do *éthos* absurdo em que se dão os encontros individuais ou coletivos, a psicologia se torna capaz de tornar incandescente essa Revolta que anuncia a possibilidade da vida poder ser experimentada em sua máxima potência singular, ainda que no mesmo movimento estejamos desde-já-sempre lúcidos dos limites dessas possibilidades. Confundida com a arte, a psicologia assume o conteúdo e a forma da vida como sua ocupação – seria a psicologia absurda a arte de esculpir a existência?

No lugar da lógica das técnicas científicas, laboratoriais ou empresariais, inaugura-se uma ocupação que tem por medida uma estética do viver, já que “o problema para o artista absurdo é adquirir o *savoir-vivre* [saber-viver] que supera o *savoir-faire* [saber-fazer]” (Camus, 2012, p. 101). A percepção lúcida e mais profunda da condição existencial – do fato de estarmos limitados dentro das nossas próprias possibilidades – autoriza um mergulho na vida, tomando a sua ambiguidade, polissemia, indeterminação e desfundamentação como sua condição mais própria e específica. Dito de outro modo, não haveria limites para aqueles que desde já são constituídos pelo signo da limitação. A ocupação desse *éthos* com uma lucidez ativa nos coloca violentamente dentro da vida tal como ela pode ser apreendida experiencial e vivencialmente pelo ente que nós somos, mas isso implica certa ascese que vai além da dimensão meramente cognitiva ou comportamental. Essa ascese, contudo, nem sempre pode ser suave, eventualmente precisando recorrer à brutalidade do martelo.

Uma Psicologia a Golpes de Martelo

Como tudo aquilo que não é apreensível de uma só vez pelas garras da razão, colocar-se diante do Absurdo também derivará em certa ascese. A ascese absurda exige uma fidelidade dolorosa: a luta violenta e interminável do ser humano contra sua esperança – esta entendida como uma espera passiva e fiel, uma



crença de que o futuro se fará por si mesmo melhor do que o passado e o presente. Por essa razão, essa ascese é destrutiva e beligerante. Resiste a tudo aquilo que se interpõe entre o revoltado e o *leitmotiv* de sua revolta: o deserto absurdo. É no vazio deixado por uma esperança que desaparece e outra que tenta ali se instalar como novo fundamento que Camus (2012) reconhece a única força dos personagens absurdos: “a criação contínua e inapreciável” (p. 98). Para ele, o “único pensamento que liberta o espírito é o que o deixa sozinho, certo dos seus limites e do seu fim próximo” (Camus, 2012, p. 116). Se, por um lado, Camus avilta a certeza dos ideais de grandeza do ser humano, suas esperanças mais recônditas de outra vida; por outro lado, ele instila – naqueles que optaram por se manterem fiéis às regras do jogo que eles mesmos criaram – a obstinação da Revolta. Revolta e liberdade são faces de uma mesma moeda camuseana. Revoltar-se é, ao mesmo tempo, negar e exaltar aquilo que constrange. Encontra-se nessa postura a “regra de estética” derivada do Absurdo: “a verdadeira obra de arte está sempre na medida humana. É essencialmente aquela que diz ‘menos’” (Camus, 2012, p. 100). Apropriar-se da noção da Revolta diante do Absurdo como uma possibilidade para psicologia seria reconhecer e promover a ideia de que vida e criação são sinônimos. Sendo assim, reconhecer-se-ia, no mesmo movimento, que tudo aquilo que se pode dizer sobre a vida é muito pouco comparado ao que a vida pode. A Revolta absurda seria romper com as concepções que delimitam a psicologia a um estreito solo de saber, seguro e hierarquicamente localizado, com finalidades e procedimentos pré-definidos, os quais refletem tão somente esperanças irrefletidas de outro mundo, de outras instituições, de outros seres humanos, tudo isso ainda assim demasiadamente humano.

No início deste ensaio dissemos que as contribuições à psicologia das noções camuseanas de Absurdo e Revolta derivam da possibilidade de fazer dessa ocupação uma constante produção de aberturas e deslocamentos em relação a regras, ordens e ordenações que estão atravessando nossa subjetividade agora. Não havendo nenhum fundamento que possa garantir a salvação, do mesmo modo nenhum fundamento pode ser reivindicado para assegurar uma condenação.

Portanto a proposta camusiana de um *éthos* que seja completamente conforme à nossa condição Absurda mas também em estrito acordo com as exigências da Revolta deve necessariamente partir de uma *Passion* de Estilização da experiência existencial. No conceito de Estilização estão presentes, como nos mostra Camus, não apenas o movimento de corrigir, ou seja, de aproximar assintoticamente a experiência humana de seus desejos, por minimizar o que nela é agressivo, mas também a completa consciência do limite próprio da “matéria” com a qual se trabalha, o que de saída já limita toda e qualquer pretensão de forjar uma solução definitiva e absoluta para o Absurdo da existência; a consciência do esculpir em argila, com sua plasticidade, limite, fragilidade e finitude. (Silva, 2009, p. 221)

Aqui se verifica, além de um *éthos*, também a ocorrência de um método absurdo. Diante da absurdidade, não restam anteparos: nenhum saber, prática, técnica ou método são suficientes. Tudo o que resta é um incessante movimento violento de criação. Do martelo nietzschiano (Nietzsche, 1889/2008) o Absurdo preserva o seu movimento: as marteladas. São elas que auxiliam a abertura de clareiras existenciais. O método, portanto, não almeja a certeza ou exatidão, uma vez que parte da pluralidade rumo a lugar nenhum, mas ao mesmo tempo, a todos os lugares. Do método absurdo só se pode destacar sua violência, ainda que muitas vezes sutil. Para que esse processo poético ocorra, deve-se estar suficientemente treinado para martelar todas as restrições extemporâneas que delimitam o devir selvagem desencadeado pela Revolta diante do Absurdo.

Mas é importante não deixar passar despercebidas as contradições: estar suficientemente treinado numa perspectiva absurda é justamente reconhecer de antemão a incapacidade de qualquer treinamento suficiente para dar conta de qualquer coisa que diga respeito à existência, à vida e ao viver. Desse modo, ao encontrar o Absurdo, a psicologia reconhece que sua ocupação é ética porque não há nada no encontro singular com o outro que não seja simplesmente este estar junto numa morada que se faz comum pela comunhão de uma vivência irremediavelmente absurda da nossa condição. Nesse sentido, cada encontro é necessariamente singular porque é um evento único sempre situado no tempo específico daquela “vivência”, a qual, por ser irrepetibilidade, só pode ser guiada por uma única prescrição: não podem haver prescrições. É dessa constatação que deriva o rigoroso, extenuante e interminável processo de “treinamento” absurdo, uma ascese que começa e termina com a ocupação desse *éthos* singular e convidativo (o convite é o instrumento de trabalho por excelência dessa psicologia). Ou seja, o método absurdo é o convite para se de-morar nesse *éthos* absurdo, e este nada mais é do que a possibilidade de partilha da pluralidade de sentidos singulares que podem emergir da Revolta diante de nosso encontro com o Absurdo.

Considerações Pós-Iniciais

Tentar definir o Absurdo é tão vão quanto tentar definir o sentido de viver. As tentativas feitas neste ensaio foram tão somente um esforço para ilustrar e tentar torcer o pensamento em imagens. O que porventura ficar de tátil dessas noções aproximativas é o que de fato poderá afetar singularmente e, desse modo, produzir efeitos, sempre imprevisíveis. Viver absurdamente é poder abrir-se às mais diversas formas de pensar, sentir e ser; inclusive, paradoxalmente, àquelas formas que porventura neguem, contradigam, invalidem ou descon-



siderem o próprio Absurdo. Nesse sentido, essa noção camuseana produz uma espécie de atenção flutuante em relação à totalidade incompleta da existência, uma indiferença apaixonada. Aqui a psicologia encontra seu termo como técnica instrumental ou método prescritivo, tornando-se um saber-viver muito próximo – quem sabe indistinto – da arte, da *ars* grega. Enquanto a vida for viva, por mais vilipendiada que seja a arte, esta ainda sempre terá o último veredito.

Viver ainda é – e que bom que sempre fosse – um projeto em constante criação. E viver é um negócio perigoso, porque até hoje não se sabe como viver – como diria Guimarães Rosa (1994). Entretanto, para o espírito absurdo, se não sabemos como se deve viver, também não dispomos de justificativas prévias que neguem qualquer modo de vida. Daqui em diante, todas as condutas, legitimações e critérios são produtos das lutas ocorridas no campo ético, este entendido também como a dimensão própria da política. Poderiam alvoroçar-se os cautelosos acusando que essa fórmula abriria as portas do inferno, pois tudo se tornaria possível, inclusive a crueldade e a violência – e provavelmente Camus responderia: “sem dúvida!”. No entanto, a partir daqui, o inferno não são os outros e também não somos nós. Infernal é nossa condição comum: trágica e dramática. Diante dessa constatação, descobrimos, porém, que somos relação. A partir desse doloroso reconhecimento, ainda que nos vejamos condenados a uma luta sem trégua contra os demônios e nossos medos, também apreendemos a liberdade de todas as formas possíveis de invenção e resistência capazes de colorir com novas cores – frias ou quentes; tristes ou alegres – o nosso existir em comum.

A psicologia, como caudatária do espírito científico que busca dar respostas ao irrespondível, pretende oferecer certezas ao incerto e ao indeterminado. Mesmo que fosse possível uma psicologia absurda, esta também não escaparia totalmente dessa vocação, porque no próprio ato de afirmar sua existência, ela já romperia o silêncio da indeterminação do mundo, caindo, inevitavelmente, em contradição consigo própria. Se há, no entanto, uma distinção menos fútil de uma psicologia impregnada pelo absurdo, é que ela não assume a contradição como um pecado da lógica, mas como a natureza mais essencial de um ente para quem sua natureza e essência é um projeto sempre inacabado.

No fim da vida, Bentinho viu arruinado seu projeto de descobrir o sentido daquilo que viveu. O paradoxo é que, enquanto buscava respostas que lhe dessem a certeza do sentido que lhe permitiria viver, não deixou de viver a certeza de que esse sentido estava nas perguntas que fez. Alguns diriam que se tornou casmurro porque fracassou no projeto de encontrar a certeza que queria para viver, mas a verdade pode ter sido outra: por fazer do fracasso seu projeto de viver, encontrou no casmurro a consumação dessa vida. Alguns leitores até podem lamentar o destino de Bentinho, mas, se valeu a pena ou não, só ele pode dizer, e essa é a única resposta que importa. E o que mede o valor da vida não é a certeza das respostas alcançadas, mas o valor está nas clareiras abertas pelas perguntas realizadas. No fim das contas, nenhuma certeza salva o ser humano da morte, mas a radicalidade das perguntas que fez – senão salvam sua vida – ao menos asseguram uma vida vivida singularmente.

Por mais trágico e dramático que tenha sido o fim de Dom Casmurro, ninguém, a não ser ele, tem como saber o valor desse desfecho, porque mesmo as obras mais tristes, podem ainda assim serem as mais belas. A pergunta não é se a vida de Bentinho foi alegre ou triste, a pergunta é se, para ele, a vida que viveu foi a que devia ter vivido. Esse dever, contudo, está além do bem e do mal, dependendo exclusivamente de sua decisão apaixonada por, diante da indeterminação do Absurdo, ter selado a sua existência com a vida que viveu. Essa é a lição de Sísifo.

As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz. (Camus, 1942, p. 124)

Se o fracasso foi um projeto de vida, então é preciso imaginar Bentinho feliz, mas se o projeto foi um fracasso, então faltou a Dom Casmurro o encontro com o Absurdo.

Referências

- Amitrano, G. C. (2014). *Albert Camus: um pensador em tempos sombrios*. Uberlândia: EDUFO.
- Arendt, H. (2018). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 7^a. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Aronson, R. (2007). *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Cabral, A. M. (2004). Sobre a superação da crise da ética contemporânea. *Achegas.net*, v. 18, 5-10. Recuperado de http://www.achegas.net/numero/dezoito/a_cabral_18.htm
- Camus, A. (1951/2011). *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record.



- Camus, A. (1942/2012). *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso.
- Canguilhem, G. (1958/1999). Que é a psicologia? *Revista Impulso*, 11(26), p. 11-26.
- Casanova, M. A. S. (2015). Eternidade frágil: tempo existencial e abstração. *Viso: Cadernos de Estética Aplicada*, v. 15, p. 177-191. Recuperado de <http://revistaviso.com.br/articleview/183>
- Casanova, M. A. S. (2020). *A persistência da burrice*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Castañon, G. A. (2009). Psicologia como ciência moderna: vetos históricos e status atual. *Temas em Psicologia*, 17(1), 21-36. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000100004&lng=pt
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- Evangelista, P. E. R. A. (2016). *Psicologia fenomenológica existencial a prática psicológica à luz de Heidegger*. Curitiba: Juruá.
- Evangelista, P. E. R. A. (2019). Sofrer pelo próprio ser: a Daseinsanalyse de Alice Holzhey-Kunz e a inclusão pré-ontológica da existência como fundamento do sofrimento existencial. *Natureza humana*, 21(1), 120-128. Recuperado de <http://revistas.dww.com.br/index.php/NH/article/view/411>
- Feijoo, A. M. L. C. de. (2004). A psicologia clínica: técnica e técnica. *Psicologia em Estudo [online]*, v. 9, n. 1, pp. 87-93. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1413-73722004000100011>
- Foucault, M. (1978). *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*. Recuperado de <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>
- Guareschi P. A. (2019). Relation in Social Psychology: A Central Concept for the Understanding of the Human Being, Groups, and Society. In: Koller S. (Ed.) *Psychology in Brazil*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-11336-0_6
- Heidegger, M. (1987/2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- La Boétie, E. (1576/1982). *Discurso da Servidão Voluntária*. Editora Brasiliense. São Paulo.
- Nietzsche, F. W. (1889/2008). *Crepúsculo dos ídolos: como filosofar com o martelo*. São Paulo: Escala.
- Ramose, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books.
- Rosa, G. (1994) *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Santos, G. A. dos. (2018). *Terapia existencial da libertação: ensaios introdutórios*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Silva, G. F. (2009). Corrigir a existência: a ética como estética em Albert Camus. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 14, 1/2009, p. 207-224. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83327>
- Stenzel, L. M. (2021). Fenomenologia e relação terapêutica. *Perspectivas em Psicologia*, 24(2), 73-102. <https://seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/58170>

Submetido em 28.11.2022 – Aceito em 01.03.2023



DA NASCENTE À FOZ: CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA À GEOGRAFIA FENOMENOLÓGICA

From the Spring to the Foz: Contributions from Heideggerian Phenomenology to
Phenomenological Geography

FELIPE COSTA AGUIAR*
NELSON CORTES PACHECO JUNIOR**

Da la Primavera a la Foz: Aportes de la Fenomenología Heideggeriana a la
Geografía Fenomenológica

Resumo: Desde os primeiros escritos, o pensamento de Martin Heidegger passou a exercer uma considerável influência no modo de pensar em diversas áreas do conhecimento. O presente artigo apresenta como as contribuições do pensamento heideggeriano influenciaram a inserção da fenomenologia na Geografia, tendo como recorte os trabalhos realizados no âmbito do Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia (NOMEAR). É seminal, nesse contexto, a apreciação da importante obra “O homem e a Terra”, do geógrafo francês Eric Dardel, publicada inicialmente em 1952, como um dos pontos de partida para a ascensão da chamada geografia fenomenológica. Com isso, concluímos que a recepção do pensamento heideggeriano se deu de forma plural no NOMEAR, sendo essa pluralidade resultante da intencionalidade que moveu os pesquisadores em suas incursões sobre as experiências geográficas que investigaram. Isso não possibilitou a criação de um novo “arcabouço teórico” homogeneizante, mas a busca por formas de acessar os fenômenos em suas diferenças.

Palavras-chave: Geografia; Fenomenologia; Pensamento heideggeriano.

Abstract: Since the first writings, the thought of Martin Heidegger started to exert a considerable influence on the way of thinking in several areas of knowledge. This article presents how the contributions of Heidegger’s thought influenced the insertion of phenomenology in Geography, focusing on the works carried out within the scope of the Phenomenology and Geography Research Group (NOMEAR). It is seminal, in this context, the legacy of the important work “O homem e a Terra”, by the French geographer Eric Dardel, initially published in 1952, as one of the starting points for the rise of the so-called phenomenological geography. With this, we conclude that the reception of Heidegger’s thought took place in a plural way in NAMEAR, and this plurality resulted from the intentionality that moved the researchers in their incursions into the geographical experiences they investigated. This did not allow the creation of a new homogenizing “theoretical framework”, but search for ways of accessing the phenomena in their differences.

Keywords: Geography; Phenomenology; Heideggerian thought.

Resumen: Desde los primeros escritos, el pensamiento de Martin Heidegger empezó a ejercer una influencia considerable en la forma de pensar en varias áreas del saber. Este artículo presenta cómo los aportes del pensamiento de Heidegger influyeron en la inserción de la fenomenología en la Geografía, centrándose en los trabajos realizados en el ámbito del Grupo de Investigación en Fenomenología y Geografía (NOMEAR). Es seminal, en este contexto, el legado de la importante obra “O homem e a Terra”, del geógrafo francés Eric Dardel, publicada inicialmente en 1952, como uno de los puntos de partida para el surgimiento de la llamada geografía fenomenológica. Con esto, concluimos que la recepción del pensamiento de Heidegger se dio de manera plural en NAMEAR, y esa pluralidad resultó de la intencionalidad que movió a los investigadores en sus incursiones en las experiencias geográficas que investigaban. Esto no permitió la creación de un nuevo “marco teórico” homogeneizador, sino la búsqueda de formas de acceder a los fenómenos en sus diferencias.

Palabras clave: Geografía; Fenomenología; Pensamiento heideggeriano.

* Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Paraná, Brasil; Email: felipeaguiar@id.uff.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6563-4763>

** Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil Email: n229211@dac.unicamp.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2056-372X>



Das Nascentes

As motivações para a elaboração do presente artigo têm como nascente a relação entre a geografia fenomenológica de Eric Dardel e o pensamento heideggeriano. Nesse sentido, objetivamos demonstrar as contribuições da fenomenologia de Martin Heidegger à geografia fenomenológica, por meio da exposição e da síntese de alguns trabalhos realizados no âmbito do Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia (NOMEAR).

Gostaríamos de lembrar que em 2019, no décimo Seminário Nacional Sobre Geografia e Fenomenologia (SEGHUM), Marandola Jr. (2020) realizou um resgate das pesquisas feitas no âmbito do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM) e do NOMEAR, apresentando as fenomenologias que balizaram os trabalhos realizados nos dez anos de existência desse coletivo humanista e as possibilidades por elas apontadas. Diante disso, não repetiremos o trabalho de Marandola Jr. (2020), mas seguimos no leito aberto pelo autor e apresentaremos as pesquisas realizadas posteriormente em parceria com o NOMEAR, explicitando os desdobramentos mais recentes dos esforços que Marandola Jr. (2020) narrou em seu trabalho.

Na primeira seção do artigo, dedicamo-nos a discorrer sobre a seguinte interrogação de pesquisa: “que é isto, geografia fenomenológica?”. A partir disso, trazemos à baila autores que se perguntaram sobre o fundamento da geografia fenomenológica e sobre as características desse adjetivo, que a diferencia da Geografia científica.

Na seção seguinte, expusemos Dardel como expoente da geografia fenomenológica. Apresentamos brevemente alguns dos conceitos que balizam o pensamento geográfico do autor, reformulando o modo convencional de conceber conceitos como lugar, espaço, paisagem, mundo, entre outros. Esse exercício nos permitiu organizar, ainda que brevemente, o solo epistemológico a partir do qual a geografia fenomenológica de base heideggeriana tem sido praticada no NOMEAR.

Na última seção, apresentamos alguns trabalhos frutos da geografia fenomenológica de base heideggeriana ambientados no NOMEAR. Ao final, concluímos que, apesar das diferenças temáticas dessas pesquisas, os deslocamentos do pensamento de Martin Heidegger perduram em todos os trabalhos citados. Compreendemos que, para além da criação de um esquema conceitual, as contribuições de Heidegger para a geografia fenomenológica permitem não só uma transformação na postura investigativa do geógrafo perante a realidade geográfica, mas possibilitam múltiplas formas de interpretação dos fenômenos, tendo sempre a situação como parâmetro e lugar de emergência das experiências geográficas.

O Desbordamento da Geografia Fenomenológica

Antes de evidenciar as contribuições heideggerianas à geografia fenomenológica, é necessário explorar mais detalhadamente como compreendemos esses termos, assim como a relação existente entre essas palavras.

Ferreira (2020) lançou mão da filosofia fenomenológica para pensar a geografia, então se perguntou “que é fenomenologia para a geografia humanista?”. Em seu trabalho, o autor retomou algumas problemáticas que fazem parte dos debates no âmbito da ciência geográfica. Na interrogação mencionada no início deste parágrafo, o adjetivo “humanista” está a complementar o termo “geografia” pois, juntos, representam a tradição que desde os idos dos anos 1960 tem buscado pensar uma geografia fenomenológica, senão uma fenomenologia geográfica. Por isso, antes de explorar os pontos nevrálgicos trazidos por Ferreira (2020) é preciso expor, ainda que de forma parcial, como se deu essa apropriação da fenomenologia pela Geografia.

O livro “O homem e a Terra”, do geógrafo francês Eric Dardel, foi publicado originalmente em 1952, permanecendo desconhecido durante anos pelos geógrafos. Mais tarde, o livro de Dardel foi descoberto pelos geógrafos canadenses e americanos, entre 1960 e 1970, sendo extremamente importante para a Geografia Humanista. Em 1986, o livro foi editado em italiano, em 1990 reeditado em francês e, somente em 2011, publicado em língua portuguesa, sendo essa versão uma tradução feita por Werther Holzer, persona de suma importância para o desenvolvimento do pensamento fenomenológico nos estudos geográficos, sendo ele um dos coordenadores do GHUM, um coletivo brasileiro de geógrafos que têm se dedicado às investigações em Geografia Humanista e Cultural. Inclusive, o GHUM é o criador do Seminário Nacional sobre Fenomenologia e Geografia (SEGHUM), evento bianual -, que está em sua décima segunda edição, em que pesquisadores debatem questões pertinentes à Fenomenologia e Geografia.

O pioneirismo das investigações fenomenológicas em Geografia é atribuído a Dardel (2015) por diferentes razões, uma delas é a dedicação e a autenticidade do autor para elaborar uma história fenomenológica do pensamento geográfico, colocando em suspensão o modo como a Geografia desde sempre vem atribuindo sentidos à relação dos homens com a Terra. De acordo com o autor, a relação inexorável entre os homens e a



Terra, seu lugar de morada, é denominada geograficidade, sendo ela uma geografia vivida em ato, e não um arcabouço conceitual abastado do mundo.

Comumente se atribui a Dardel influências teóricas de filósofos como Bachelard e Heidegger, mas os trabalhos de Lima (2018; 2019) apontaram aproximações entre a geografia dardeliana e o pensamento do filósofo Levinas. Apesar de diferentes influências serem atribuídas ao geógrafo em questão e sua obra ainda ser pouco explorada com profundidade, acreditamos ser impossível limitar o horizonte de pensamento de Dardel apenas a uma fenomenologia. Isso precisa ser dito antes de evidenciarmos as contribuições heideggerianas à geografia fenomenológica, pois, as diferentes influências teóricas que compuseram a concepção fenomenológica de geografia cunhada por Dardel é que permitiram o surgimento de formas variadas de se praticar a geografia fenomenológica no âmbito do NOMEAR e também do GHUM.

Podemos citar, como exemplos, os trabalhos de Lúcia Helena Gratão (2002; 2014), que promoveram um olhar bachelardiano sobre as hidropoéticas e os sabores, e a pesquisa realizada por De Paula (2010) que tomou a fenomenologia de Merleau-Ponty como possibilidade para se pensar a relação entre resiliência, corpo, lugar e cidade. No artigo de Marandola Jr. (2021) também é possível encontrar referências às produções que outros geógrafos brasileiros, mais especificamente relacionados ao GHUM, realizaram.

No frenesi de todas essas possibilidades, Ferreira (2020) observou pontos fulcrais da geografia fenomenológica, principalmente aquela realizada no Brasil. Segundo o autor, é preciso que discutamos a fenomenologia não só enquanto um fundamento para uma outra Geografia, assim como aquela científica, mas que levemos em conta as características do método fenomenológico, para então, discutirmos a geografia fenomenológica que temos praticado no âmbito da Geografia Humanista, haja vista que a fenomenologia não é o único fundamento desse campo de pesquisa. Trabalhos como os de Livia de Oliveira, por exemplo, transitaram de Piaget a Tuan.

Diante disso, concordamos com a afirmação de Marandola Jr. de que “[...] nem toda geografia humanista é fenomenológica.” (Marandola jr, 2013, p. 50). Isso se justifica por alguns pontos. Primeiramente, a fenomenologia foi apenas um dos caminhos buscados para se contrapor à Geografia moderna. Como Marandola Jr. (2013) escreveu, criar uma nova geografia não foi a intenção dos geógrafos que primeiro se apropriaram da fenomenologia, à saber, Eric Dardel, Anne Buttimer, David Seamon, Edward Relph e outros. Seus interesses estavam muito mais relacionados à construção de um contraponto para a Geografia então predominante. De forma breve, podemos sumarizar um pouco dessa história com o seguinte trecho escrito por Marandola Jr. (2013, p. 56):

Por que essa mudança de ênfase na fenomenologia é importante? Primeiramente, porque podemos identificar uma mudança na institucionalização desse horizonte na geografia brasileira: o que somos acostumados a chamar de geografia humanista, especialmente pela continuidade que identificamos com esses movimentos dos anos 1970, e que por muitos anos teve uma conotação muito negativa nas demais áreas da geografia, ora vista como não-científica, ora como não-política, hoje parece ter conseguido seu espaço. Isso tem acontecido especialmente pelo esforço epistemológico de continuar o trabalho iniciado, e não acabado, pelos geógrafos humanistas de constituir uma geografia eminentemente fenomenológica, razão pela qual o termo fenomenologia, anteriormente não representativo deste coletivo no Brasil, hoje o é (Marandola Jr, 2013, p. 56).

Apesar de todo o esforço desses geógrafos, algumas críticas podem ser tecidas sobre as apropriações teóricas e metodológicas que realizaram. Em Pickles (1985) há a crítica e a diferenciação entre geografia fenomenológica e fenomenologia geográfica, sendo a última a acepção adotada e perseguida pelos pioneiros do movimento da Geografia Humanista, e a primeira o caminho que o autor aponta ser frutífero para a superação dos desafios do campo em debate. Para Pickles, é inegável o esforço de Anne Buttimer, Edward Relph, David Seamon entre outros geógrafos para superar os desafios de seu tempo, mas também é necessário que a fenomenologia seja radicalizada na pesquisa geográfica, e não seja utilizada apenas como recurso para se praticar a Geografia moderna sob outros moldes. Diante disso, a Geografia Humanista seria carente do desenvolvimento de uma autêntica ontologia da espacialidade humana.

Sobre esse mesmo horizonte, Lafaille (1988) interpretou que havia (ainda há) a necessidade de uma apropriação radical do rigor da fenomenologia, para então, tornar possível a emergência da geografia fenomenológica. Novamente, esbarramos na problemática de até que ponto a Geografia Humanista, como alternativa à Geografia moderna, autenticamente se apropriou da fenomenologia. Mais uma vez, Marandola Jr. nos ajuda a compreender o histórico dessas apropriações e renovações:

[...] a geografia humanista, como um todo, não se aprofundou na fenomenologia ao ponto de constituir ou propor uma geografia fenomenológica. Os geógrafos deste movimento [de renovação humanista na geografia] escavaram até certo ponto (com exceção de Relph), e diante das dificuldades inerentes de se incorporar um sistema filosófico heterodoxo como a fenomenologia ao fazer científico, satisfizeram-se com a renovação conceitual que haviam conseguido e com as aberturas que se constituíram. Uma conclusão comum a autores como Entrikin (1976), Buttimer (1976) e Tuan (1976) era que a fenomenologia



era mais útil como uma orientação, como uma postura, e que ela teria limites muito claros, especialmente para a operacionalização de pesquisas empíricas” (...). Considero esta perspectiva completamente superada atualmente, com avanços e pesquisas suficientemente consistentes que mostram que a hesitação na época era circunstancial, talvez fruto do próprio estado da pesquisa fenomenológica, que ainda carecia de muitas traduções e conhecimento de textos-chave de Husserl e Heidegger, por exemplo, cuja possibilidade de pensamento espacial em ambos ainda era embrionária ou simplesmente inexistente (Marandola Jr., 2013, p. 53).

A citação a seguir, de Edward Relph, sintetiza o modo como a Geografia Humanista se apropriou da fenomenologia em suas pesquisas, partindo do princípio de que a descrição fenomenológica seria o principal método para se transformar as bases conceituais rígidas que balizavam, e ainda balizam, a Geografia:

O método fenomenológico é um procedimento para descrever o mundo cotidiano da experiência imediata do homem, incluindo suas ações, lembranças, fantasias e percepções; ele não é um método de análise ou explicação de qualquer mundo objetivo ou racional através do desenvolvimento de hipóteses e teorias prévias (Relph, 1970, p.193).

Se o método fenomenológico tem como primado a descrição fenomenológica, caberia ao geógrafo o trabalho arqueológico de remontar à experiência vivida em ato, colocando em suspensão os seus pré-conceitos, incluindo os conceitos hegemônicos referentes à experiência sob tarefa de escavação (Pickles, 1985). Apesar de todas essas asserções, apropriações e contradições, uma interrogação ainda permeia o trabalho desses geógrafos: que é a geografia fenomenológica? Na tentativa de escavar a história da Geografia Humanista por meio do estudo, comparação e diferenciação de suas diferentes bases, autores, teorias e métodos, os trabalhos de Holzer (1996; 2016) podem indicar que cada autor buscou responder essa indagação de forma específica, em coesão e coerência com os fenômenos os quais pesquisaram imersos no mundo-da-vida.

Curiosamente, a tentativa parcial e limitada de evidenciar um pouco a história, as intenções e as idiosincrasias disto que chamamos geografia fenomenológica, tornou-se um rizoma ao invés de uma história coesa e linear. Frente ao rizoma que se abriu diante dessa breve escavação, optamos por não destruir todas as argumentações que nos antecedem, pelo contrário, escolhemos finalizar esta seção com uma delas, o dito por Amorim Filho em uma conferência de 1999, quando muito do que hoje tomamos como fundamental para nossos trabalhos ainda nem tinha sido publicado e desenvolvido. Segundo o autor, não se trata de considerar a fenomenologia como modelo de método científico ou abordagem espacial da Geografia, muito menos uma apropriação de cunho ideológico, partidário ou religioso. A fenomenologia é antes de qualquer outra coisa, a ciência dos fenômenos, que tem como uma de suas máximas a “volta às coisas mesmas”, e talvez seja essa premissa a sua maior contribuição à Geografia, deixando em aberto para os autores os modos próprios como cada prática de forma autêntica a sua geografia fenomenológica.

Heidegger no Leito da Geografia Fenomenológica de Eric Dardel

Como já foi dito, a obra “O homem e a Terra” (2015) de Eric Dardel é fundamental quando refletimos sobre a geografia fenomenológica. De notável influência heideggeriana, Dardel buscou o entendimento da relação homem e Terra através da geograficidade, que expressa a essência geográfica de ser-e-estar-no-mundo.

Ao repensar a história do próprio pensamento geográfico, Dardel não reformulou os “arcabouços” conceituais pelos quais a Geografia moderna se sustentou para pensá-los sob outra ótica. Pelo contrário, o pensamento heideggeriano surgiu na obra de Dardel como um outro modo de tratar a relação existencial do ser-no-mundo para com o mundo que o circunda. Como apontou Dardel (2015, p.2), onde o “amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra, uma geograficidade do homem como modo de sua existência e de seu destino”. Sendo assim, a geograficidade emergiu nas investigações do autor não como um novo conceito a ser impetrado, mas como uma outra possibilidade de compreender a relação do homem com o espaço geográfico.

Por sinal, a própria conceituação de espaço geográfico é deslocada no âmbito da obra de Dardel. A compreensão de espaço geográfico como sinônimo de espaço geométrico, naquele momento predominante no pensamento geográfico, foi ressignificada pelo autor, sendo desestruturada pelo entendimento de espaço enquanto algo adjetivado, dotado de qualidades e sentidos que constituem a geograficidade do ser-no-mundo. Essa diferenciação é explicitada com a seguinte argumentação do autor, “o espaço geométrico é homogêneo, uniforme, neutro. Planície ou montanha, oceano ou selva equatorial, o espaço geográfico é feito de espaços diferenciados [...] o espaço geográfico é único; ele tem nome próprio: Paris, Saara, Mediterrâneo.” (Dardel, p. 2, 2015).

Consideramos a destruição (em termos heideggerianos) da tradição moderna que sustentou o pensamento sobre espaço, uma das reverberações mais importantes de Heidegger no pensamento de Dardel. Isso, pois, a partir desse deslocamento não só o conceito de espaço foi transformado, mas junto dele se deslocou



todo um esquema conceitual que sustentava as investigações geográficas.

Ao compreender a Terra como a base da existência humana, e a geograficidade como o vínculo existencial entre os homens e a Terra, Dardel situou os geógrafos em meio a uma nova querela, haja vista que o fazer geográfico que até então se propunha a operar conceitos científicos destoa daquele que se interessa pelas realidades geográficas, sendo estas expressas pelas experiências geográficas.

Uma das consequências dessa transformação do fazer científico dos geógrafos é o modo de compreender a experiência geográfica, principalmente a partir da associação entre os conceitos de geograficidade, lugar e paisagem. Pensá-los de maneira separada, como é feito de maneira geral na Geografia, pode acarretar um entendimento deficitário sobre as experiências geográficas, haja vista que, ao experienciar as realidades geográficas, a Terra não se apresenta para o ser-no-mundo de modo isolado, como os conceitos muitas vezes propõem, quase como se o que fosse lugar não pudesse ser paisagem e vice-versa. Sobre essa indissociabilidade, explicitou, citando Dardel (2015, p. 31):

É através da paisagem que o homem toma consciência do fato de que habita a Terra. “Ela coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se preferirmos, sua geograficidade original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização” Dardel (2015, p. 31).

Mais uma vez, o modo como Heidegger compreende o ser-no-mundo em relação com o mundo circundante se torna importante para compreendermos as asserções de Dardel sobre a constituição da existência geográfica. É importante lembrar que, ao pensar a Terra como lugar, base e meio para a realização da existência humana, o próprio conceito de lugar é deslocado. Ao invés de perpetuar as conceituações de lugar que privilegiam o sentido locacional em detrimento do topológico, Dardel propõem que lugar seja pensado como fundamento espacial da existência:

Podemos mudar de lugar, nos desalojarmos, mas ainda é a procura de um lugar; nos é necessária uma base para apresentar o Ser e realizar nossas possibilidades, um aqui de onde se descobre o mundo, um lá para onde iremos. (DARDEL, 2015, p. 41). [...] É desse ‘lugar’, base de nossa existência, que, despertando, tomamos consciência do mundo e saímos ao seu encontro, audaciosos ou circunspectos, para trabalhá-lo. (Dardel, 2015, p. 41).

Essa afirmativa nos permite trazer à baila novamente a discussão acerca do espaço e da espacialidade. Para além do modo de conceber espaço, a forma como Dardel compreende a espacialidade, relação existencial do ser-no-mundo para com o mundo circundante, é embebida das influências heideggerianas, algo que se pode perceber a partir da seguinte reflexão de Heidegger (2018), “cada mundo descobre a espacialidade do espaço que lhe cabe”. O espaço que nos cabe é aquele a partir do qual originariamente o mundo se desvela para nós, sendo ele descoberto nos lugares onde, como Dardel escreveu, trabalhamos o mundo. No mesmo sentido, Heidegger (2018) escreveu, “o espaço está sempre dentro do mundo, no sentido de que o ser-no-mundo, determinação constitutiva do *Dasein*, faz surgir o espaço”. O espaço, portanto, surge enquanto constituição do ser-no-mundo, e não mais como um espaço dissociado dele.

Tal indissociabilidade nos leva a pensar sobre as tonalidades afetivas, que Heidegger interpreta como os tons a partir dos quais a existência é tocada pelo mundo em sua disposição afetiva. O ser-no-mundo, devido à disposição afetiva, é aberto à medida que as tonalidades afetivas que compõem as realidades geográficas o tocam, fazendo com que a geograficidade aconteça com base na totalidade dos elementos que compõem a relação dos homens para com a Terra. À luz do pensamento heideggeriano essa totalidade faz referência à noção de situação, que projeta, no âmbito da filosofia de Heidegger, o ser-no-mundo como um ser-em-situação:

Do plano da geografia, a noção de situação extravasa para os domínios mais variados da experiência do mundo. A “situação” de um homem supõe um “espaço” onde ele “se move”; um conjunto de relações e de trocas; direções e distâncias que fixam de algum modo o lugar de sua existência. “Perder a localização”, é se ver desprovido de seu “lugar”, rebaixado de sua posição “eminente”, de suas “relações”, se encontrar, sem direções, reduzido à impotência e à imobilidade. Novamente a geografia, sem sair do concreto, empresta seus símbolos aos movimentos interiores do homem (Dardel, 2011, p. 14).

A totalidade das realidades geográficas não se desvela a partir da individualidade do ser-no-mundo, até porque, o fato de sermos-em-situação faz emergir diante de nós não só utensílios a serem utilizados, mas também a alteridade, que diferente das ferramentas, são dotadas do mesmo modo de ser que nós. De acordo com as contribuições de Heidegger, atribuímos ao fato ontológico da presença inevitável da alteridade o ser-com como dimensão da nossa constituição existencial e, conseqüentemente, da nossa geograficidade. Esse ser-com é basilar, porque imbui a reflexão que o geógrafo faz do espaço da prerrogativa da alteridade.

Com base em Dardel, podemos pensar a experiência geográfica de paisagem como desvelamento das relações com o outro, que se apresentam nas realidades geográficas. Segundo o autor, “a paisagem não é, em sua essência, feita para se olhar, mas a inserção do homem no mundo, lugar de um combate pela vida, mani-



festação do ser com os outros, base de seu ser social” (Dardel, 2015, p.32). Por isso, no que tange à situação geográfica, os lugares se imiscuem nas paisagens e vice-versa, certa vez que o compartilhamento de sentidos, coisas, pessoas e relações habitam esses entre-meios. Aliás, o modo como Dardel compreende a experiência geográfica de paisagem está muito relacionado às descrições que Heidegger realizou sobre o templo grego e a sua instauração no mundo. Em Saramago (2012) é possível encontrar essa relação também para com o lugar.

Esses são lineamentos gerais que podemos esboçar para evidenciarmos algumas das influências de Heidegger na geografia de Eric Dardel. Dito isso, na seção seguinte, nos dedicaremos a trazer a reboque alguns dos afluentes do pensamento heideggeriano no NOMEAR, certa vez que a geografia fenomenológica praticada pelos pesquisadores desses grupos é influenciada por Dardel, mas não se fecha somente em suas obras.

Afluentes do Pensamento Heideggeriano no Nomear

No que tange às contribuições heideggerianas à geografia fenomenológica, o esforço em revelá-las não é recente, muito menos intenção unicamente nossa. Marandola Jr. vem se dedicando a essa tarefa, esboçando suas ideias em diferentes trabalhos. Fruto desse esforço, podemos trazer a reboque alguns dos escritos que salvaguardam essa intencionalidade.

Em trabalho publicado em 2009, Marandola Jr. já demonstrava a filosofia heideggeriana como matriz do pensamento geográfico influenciando a obra de Dardel, questionando-se sobre as suas possibilidades, as implicações dessa apropriação, bem como sobre as consequências dessas apropriações no uso de conceitos já estabilizados no âmbito da Geografia. O esforço do autor em desvelar essas influências perdurou. Em artigo publicado no ano de 2012, o geógrafo investigou a influência do pensamento de Heidegger sobre a formação e consolidação da abordagem fenomenológica no movimento humanista estadunidense, que corresponde aos autores que se apropriaram de Dardel para compor suas pesquisas nos idos de 1960-1970 (Marandola Jr., 2012).

Ao se aprofundar nessa temática, mais especificamente nos conceitos de *place* e *placeness*, de Edward Relph (1976), Marandola Jr. (2016) concluiu que os conceitos de autenticidade, inautenticidade, propriedade e impropriedade de Heidegger foram apropriados por Relph para possibilitar as interpretações que o autor fez sobre as identidades dos lugares, sendo eles uma possibilidade de deslocar a discussão do conceito de lugar para os aspectos fenomenológicos do fenômeno lugar.

Em outra tentativa de analisar como o pensamento heideggeriano possibilita que os geógrafos repensem à base conceitual e epistemológica da Geografia, Dal Gallo e Marandola Jr. (2016) exploram como o conceito fundamental de mundo pode construir uma ontologia da geografia, valendo-se das contribuições heideggerianas para repensar o conceito de mundo, comumente adotado pela Geografia como mundialização, globalização e/ou mundo global. Nesse sentido, a forma como mundo é abordado pelos autores se aproxima de uma concepção espacializante desse conceito, pois o remete à espacialização do *Dasein*.

De certa forma, todo esse movimento, com o passar do tempo, nos parece seguir os caminhos já indicados por Amorim Filho (1999). Corroborando com as considerações desse autor, Dal Gallo, Arias e Marandola Jr. (2014) apontaram que a fenomenologia tem adentrado a Geografia de forma profunda, desestabilizando a base epistemológica homogênea dos âmbitos de discussões geográficas, aproximando Geografia e geógrafos de uma concepção existencial de Ciências Humanas, de religação do conhecimento com o mundo-da-vida. Por sinal, é dessa necessidade que Almeida e Marandola Jr. (2018) tentam desconstruir, no sentido heideggeriano do termo, a ideia objetiva de mente, tensionando os sentidos que naturalmente atribuímos a esse conceito, permitindo uma renovação no que se refere a ele, pensando-o como espacialidade e espacialização, sendo esse movimento a demonstração de uma desestruturação da própria forma de conceber o conhecimento no âmbito da Geografia.

Marandola Jr. (2020) apresenta e sintetiza outros trabalhos que compõem a história de contribuição acadêmica não só do NOMEAR, mas também do GHUM. Como foi dito antes, gostaríamos de apresentar as reverberações mais recentes dos desdobramentos anunciados pelo autor no X SEGHUM, em 2019.

Mais recentemente, Marandola Jr. publicou o livro “Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano” (2021). Nessa obra, o autor propôs uma reflexão fenomenológica da crise sociedade-ambiente (natureza-cultura) que, segundo ele, abarca outras crises do nosso tempo, como a crise do pensamento, a crise do sujeito, a crise ambiental e a crise da civilização. Esse livro não é um tratado heideggeriano de geografia, mas enxerga em sua obra uma possibilidade para o verdadeiro pensar, como Marandola Jr. (2012, p. 37) escreveu.

Houve também a aproximação da geografia fenomenológica com as pesquisas sobre religiosidade. Pacheco Junior (2020), em Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense (UFF), sob orientação do Prof. Dr. Antonio Bernardes, interpretou as lugaridades em Guiné-Bissau a partir das religiosidades. O autor explorou o cotidiano do guineense e como a experiência religiosa constitui o seu *tchon* (chão em crioulo guineense), contrastando com a presença do outro que professa o protestantismo.

Recentemente alguns trabalhos do NOMEAR têm se dedicado a pensar a educação geográfica e a formação de professores de Geografia à luz de Heidegger.



Oliveira (2022) defendeu sua Tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Londrina, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Jeani Delgado Paschoal Moura e coorientação do Prof. Dr. Eduardo José Marandola Jr., intitulando-a como “Escola como ponta de lança: experiências geográficas e modos-de-ser *dasein*-aprendiz”. Em sua tese de doutorado, a pesquisadora se aprofundou na compreensão da escola como ponta de lança, fazendo referência à asserção heideggeriana de que o lugar é como a ponta de lança. Além disso, a autora explorou como *Dasein* se constitui aprendiz, ou melhor, como o aprendiz se constitui enquanto *Dasein* por meio de diferentes modos-de-ser, sendo eles fundados e manifestados nas experiências geográficas.

Algumas dessas reflexões foram escritas por Moura e Oliveira (2022) e publicadas em artigo na Revista Geograficidade, periódico responsável por veicular publicações relacionadas à Geografia Humanista Cultural e, consequentemente, à geografia fenomenológica.

Também dedicado a pensar a formação de professores à luz de Heidegger, há a Dissertação de mestrado de Aguiar (2022), intitulada “Entre fios de exaustão, laços de resiliência: narrativas de professores no Facebook”, apresentada no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF, sob a orientação e coorientação dos professores Prof^a. Dr^a Regina Frigério e Prof. Dr. Antonio Bernardes. O autor objetivou refletir como os professores experienciam exaustão nos cotidianos escolares pensando-a como tonalidade afetiva. A abordagem heideggeriana da exaustão, nesse caso, permitiu que o autor a compreendesse como tonalidade afetiva que se insere na significância, sendo essa uma rede de sentidos onde todas as coisas se interligam. Ao experienciarem a exaustão, os professores ressignificam todo o mundo circundante, atribuindo sentidos a ele por meio da experiência de esgotamento. Exauridos, a exaustão passa a ser o modo como os docentes respondem às solicitações que o mundo os faz. Assim, o autor concluiu que a experiência de exaustão permeia todo o lugar no qual o exausto se encontra, contaminando toda a atmosfera que o circunda.

Da Foz

Diante da demonstração que buscamos fazer sobre as contribuições da fenomenologia de Martin Heidegger à geografia fenomenológica, por meio da exposição e da síntese de trabalhos realizados no âmbito do NOMEAR, concluímos que a recepção e prática do pensamento heideggeriano permitiu o surgimento de diferentes abordagens na geografia fenomenológica.

Na verdade, a pluralidade de abordagens das realidades geográficas é uma das características fundamentais da geografia fenomenológica. Diferentemente da Geografia, seja ela moderna ou não, que lança mão de “arcabouços” teóricos e métodos mais estritos e ligados ao pensamento científico, a geografia fenomenológica tem as experiências geográficas não só como foco de investigação, mas também como ponto de partida. Sendo assim, as indagações, as considerações do pesquisador, os métodos, a metodologia e as referências de trabalho emergem no contato com a experiência geográfica, e não antes, como geralmente é reproduzido convencionalmente entre as pesquisas em Geografia. Reside na geografia fenomenológica, portanto, uma possibilidade de compreensão dos fenômenos em ato, fazendo referência a Dardel.

Com base em Dardel, a fenomenologia ultrapassa a visão comum que a propõe como uma postura investigativa, tornando-se uma possibilidade de destruição (em termos heideggerianos) da própria história do pensamento geográfico e, portanto, do fazer científico dos geógrafos. Nesse sentido, a postura que devemos construir com a fenomenologia é aquela que se assemelha à da destruição, que Heidegger por vezes mencionou ser necessária no que se referia ao tratamento à Metafísica. Essa renovação não se trata da construção de um novo esquema conceitual ou metodológico, como se isso fosse resolver as questões que os fenomenólogos criticaram e ainda criticam na Ciência moderna. Pelo contrário, só mudaria as máscaras do problema, enquanto eles tenderiam a se intensificar. Para tanto, é preciso que renovemos, à luz da fenomenologia, o próprio fazer dos geógrafos.

Nessa seara, os trabalhos que apresentamos são embebidos da premissa da destruição de um fazer científico, para então, construir uma geografia fenomenológica não aos moldes da Geografia moderna, que diversos deles criticam, mas aos moldes dos fenômenos que pesquisam, em constante relação para com as realidades geográficas que se dedicam a estudar. Aliás, se a Fenomenologia é comumente compreendida como o estudo dos fenômenos, daquilo que se apresenta e se mostra à consciência, qual seria o melhor caminho para construir uma geografia fenomenológica que não fosse a própria realidade - geograficidade a partir da qual os fenômenos emergem? Longe de querer uma resposta objetiva e absoluta para esse questionamento, o escolhemos para encerrar este trabalho como modo de nos lançarmos nos caminhos de outras possibilidades, ao invés de nos fecharmos em algemas conceituais e metodológicas.

Referências

Aguiar, F. C. (2022). *Entre fios de exaustão, laços de resiliência: narrativas de professores no Facebook* (Dissertação de Mestrado em Geografia). Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes.

Almeida, N. C. M. & Marandola Jr, E. (2018). A desconstrução da ideia objetiva de mente em Heidegger: o *Dasein* como espacialidade. Em: A. Barata, G. P. Filho, P. D. Fraga & S. G. Hoepfner (Orgs.), *Filosofia, Comunicação e Subjetividade: Volume 2, Pensamento Crítico, Psicologia e Educação* (pp. 151-164). Covilhã: Universidade da Beira Interior.



- Amorim Filho, O. B. (1999). A evolução do pensamento geográfico e a fenomenologia. *Sociedade & Natureza*, n. 21 e 22, 67-87.
- Dal Gallo, P.M.; Bernal, D. A. & Marandola Jr, E. (2014). A ciência em uma perspectiva heideggeriana: caminhos do pensar geográfico fenomenológico. Em: *14 Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia – SNHCT* (pp. 1-16). Belo Horizonte: UFMG.
- Dal Gallo, P. M. & Marandola Jr, E. (2016). O conceito fundamental de mundo na construção de uma ontologia da geografia. *Geosp – Espaço e Tempo (Online)*, v. 19, n. 3, 551-563.
- Dardel, E. (2015). *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica* (W. Holzer, Trad.). São Paulo: Perspectiva. (Originalmente publicado em 1952).
- De Paula, F. (2010). *Constituições do habitar: reassentamento do Jd. São Marcos para o Jd. Real* (Dissertação de Mestrado em Geografia). Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Ferreira, R. B. (2020). Investigações iniciais sobre geografia fenomenológica. *Revista Geografias*, 93-109.
- Gratão, L. H. B. (2002). *A poética d' "O Rio" – ARAGUAIA! De Cheias... & Vazantes... (À) Luz da Imaginação!* (Tese de Doutorado em Ciências - Geografia Física). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Gratão, L. H. B. (2014). Sabor e paisagem – o que revela o pequi nesta imbricação de ser e essência cultural. *Geograficidade*, v. 4, n. Especial, 4-12.
- Heidegger, M. (2018). *Ser e Tempo* (F. Castilho, Trad.). Campinas: Ed. UNICAMP.
- Holzer, W. (1996). A Geografia Humanista: uma revisão. *Espaço e Cultura*, n. 3, 8- 19.
- Holzer, W. (2016). *A Geografia Humanista: sua trajetória 1950-1990*. Londrina: EDUEL.
- Lafaille, R. (1988). *La Geographie et ses marges* (Tese de Doutorado). Faculte des Etudes Avancees et de la Recherche. McGill University.
- Lima, J. S. (2018). Dardel levinasiano? O sentido da hipóstase e a irrupção do sujeito no lugar. *Geograficidade*, v. 8, 149-160.
- Lima, J. S. (2019). Identidade e lugar na metafenomenologia da alteridade Payayá. *GEOTEXTOS (ONLINE)*, v. 15, 13-33.
- Marandola Jr, E. (2009). Heidegger como matriz do pensamento fenomenológico em Geografia. Em: *Anais do Encontro Nacional do Pensamento Geográfico*. São Paulo: USP.
- Marandola Jr, E. (2012). Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. *Geografia*, v. 37, n. 1, 81-94.
- Marandola Jr., E. (2013). Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. *Geograficidade*, v. 3, n. 2, 49-64.
- Marandola Jr, E. (2016). Identidade e autenticidade dos lugares: o pensamento de Heidegger em Place and Placelessness, de Edward Relph. *Geografia*, v. 41, n. 1, 5-15.
- Marandola Jr, E. (2020). Na fissura do presente/In the disruption of the present. *Geograficidade*, 10 (Especial), 48-72.
- Marandola Jr, E. (2021). *Fenomenologia do ser-situado. Crônicas de um verão tropical urbano*. São Paulo: Editora UNESP.
- Oliveira, L. A. de (2022). *Escola como ponta de lança: experiências geográficas e modos-de-ser Dasein-aprendiz* (Tese de Mestrado em Geografia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina.
- Oliveira, L. A. de & Moura, J. D. P. (2022). Ser-no-mundo no ensinar e aprender geografia: possibilidades para uma educação geográfica humanista e existencial. *Geograficidade*, 11 (2), 24-36.



- Pacheco Junior, N. C. (2020). *Da capital às tabancas: A lugaridade entre os guineenses e os missionários protestantes em Guiné-Bissau* (Dissertação de Mestrado em Geografia). Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional / Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes.
- Pickles, J. (1985). *Phenomenology, Science and Geography: spatiality and the human sciences*. Cambridge; Cambridge University Press.
- Relph, E. (1970). An inquiry into the relations between phenomenology and geography. *Canadian Geographer*. 14 (3), 193-201.
- Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. Londres: Pion Limited.
- Saramago, L. (2012). Como Ponta de Lança: O Pensamento do Lugar em Heidegger. In: Eduardo Marandola Jr; Werther Holzer & Livia Oliveira (Orgs). *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia e fenomenologia*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Submetido em 13.01.2023 – Primeira Decisão Editorial em 20.02.2023 – Aceito em 01.03. 2023



ACERCA DE ALGUNS DISSENSOS FUNDAMENTAIS ENTRE JOHN RAWLS E JÜRGEN HABERMAS

On Some Fundamental Dissensions Between John Rawls and Jürgen Habermans

LEONARDO UDERMAN *

Acerca de Ciertos Desacuerdos Fundamentales entre John Rawls y Jürgen Habermas

Resumo: Em oposição à interpretação segundo a qual as semelhanças entre as propostas de John Rawls e Jürgen Habermas fazem destes autores representantes de uma posição intelectual una, o presente trabalho tem por objetivo argumentar que, apesar da inegável existência de diversos pontos em comum, há, por outro lado, distinções fundamentais entre suas visões de mundo. Tais discordâncias relacionam-se (i) à crítica à racionalidade instrumental em Habermas e sua proposta de recuperação de uma racionalidade comunicativa, que a teoria da justiça de Rawls não pressupõe; e (ii) à ferramenta analítica e a-histórica de justificação proposta por este último, que não encontra espaço nas proposições do primeiro, permeadas pela historicidade. Em última análise, a despeito da nítida convergência entre ambos, suas concepções estão muitas vezes em desarmonia, tornando visíveis em seus pensamentos os resquícios das muito distintas tradições intelectuais em que foram iniciados.

Palavras-chave: Democracia; Esfera Pública; Justiça; Racionalidade.

Abstract: Against the interpretation that similarities between the proposals of John Rawls and Jürgen Habermas make both authors representatives of a unified position, the present work seeks to demonstrate that, despite the undeniable existence of common points, there are also fundamental distinctions between their worldviews. Such disagreements are related (i) to the critique of instrumental reason in Habermas and his proposal of recovering a communicative reason, which Rawls's theory of justice does not presuppose; and (ii) to the analytic and unhistorical justification tool proposed by the latter, which does not find place in the propositions of the former, permeated by historicity. Ultimately, despite the marked convergence between both thinkers, their conceptions are frequently in disharmony, making visible the vestiges of the very distinct intellectual traditions in which they were initiated.

Keywords: Democracy; Justice; Public Sphere; Rationality.

Resumen: En oposición a la interpretación según la que las semejanzas entre las propuestas de John Rawls y Jürgen Habermas hacen de estos dos autores representantes de una posición intelectual unificada, el presente trabajo visa argumentar que, a pesar de la innegable existencia de diversos puntos en común, hay, por otra parte, distinciones fundamentales entre sus visiones de mundo. Tales discordancias están relacionadas (i) a la crítica a la racionalidad instrumental en Habermas y su propuesta de recuperación de una racionalidad comunicativa, que la teoría de la justicia de Rawls no presupone; y (ii) a la herramienta analítica y a-histórica de justificación propuesta por este último, que no encuentra hogar en las proposiciones del primero, impregnadas de historicidad. Por último, a despecho de la nítida convergencia entre ambos, sus concepciones están muchas veces en desarmonía, tornando visibles en sus pensamientos los vestigios de las muy distintas tradiciones intelectuales en que fueran iniciados.

Palabras clave: Democracia; Esfera Pública; Justicia; Racionalidad.

* Graduado em Sociologia pela universidade de Brasília, Mestrando em Filosofia pela Universidade de Lisboa; Email: leonardouderman@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3641-338X>



Introdução

A despeito do debate público que protagonizaram (Habermas, 1995; 1996; Rawls, 1995), Rawls e Habermas são com frequência interpretados como integrantes de um mesmo grande grupo de pensamento político. Na medida em que se contrapõem ao modelo de uma concorrência absoluta e inteiramente desregulada pautada exclusivamente pela busca por ganhos materiais, são considerados pensadores “de esquerda”; na medida em que, por outro lado, rejeitam a práxis revolucionária em favor da busca pelo consenso, são considerados “reformistas” — razão pela qual autores de inspiração marxista comumente lhes dirigem censuras por “desativar o antagonismo potencial que existe nas relações sociais” (Mouffe, 1999 [1993], p. 13) e buscar um acordo benéfico a todas as partes por excelência inatingível em uma sociedade de classes. Assim, distantes do conservadorismo e, simultaneamente, institucionalistas pouco afeitos à sublevação, seus pontos de divergência parecem ser meros caprichos diante da colossal afinidade.

É verdade que o próprio tom do debate — com a explicitação por parte de Habermas de que “[admira] esse projeto [de Rawls], [compartilha] suas intenções e [considera] seus resultados essenciais como corretos” (Habermas, 1995, p. 110) e o agradecimento de seu suposto antagonista “por sua generosa discussão e comentários acurados” (Rawls, 1995, p. 132) — contribui consideravelmente para que essa interpretação ganhe força. E não cabe censurar de imediato seus proponentes: de fato, é inegável que há, nessas sentenças, mais do que a mera polidez característica de acadêmicos ilustres ou uma disposição pessoal para a cordialidade, o sincero reconhecimento das similaridades entre as visões de mundo de ambos. Oriundos de tradições distintas, Rawls e Habermas, à medida que esclareciam as diferenças de seus pensamentos para os de seus mentores e influenciadores, trilhavam caminhos que acabaram por crescentemente convergir. Em linhas gerais, pode-se resumir da seguinte maneira, tendo em vista os aspectos que aqui interessam, a trajetória de cada um:

- a. Rawls, criado em ambiente familiar fervorosamente cristão, tendo escrito uma tese de graduação intitulada *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* [*Breve investigação acerca do significado de pecado e fé*] e considerado seriamente o sacerdócio, abandonou a fé após sua experiência como militar durante a Segunda Guerra Mundial e suas reflexões sobre o significado de eventos do período (Rawls, 2009 [1997]). Realizou, assim, a passagem “da fé à justificação”, rica em exemplos na história da filosofia (Krishnan, 2021, p. 14). Foi introduzido por J.O. Urmson à chamada “filosofia de Oxford”; entretanto, nesse meio analítico em que “a filosofia política nunca progrediu [...] em absoluto” (Williams, 1984, p. 116), Rawls representou um “grande retorno à ética normativa [que] rompeu ousadamente com as tímidas minúcias da abordagem linguística da filosofia moral” (Merquior, 1991, p. 206), direcionando seus esforços à concretização de uma teoria da justiça. Seu intuito não foi fundamentar uma concepção de justiça sobre bases metafísicas — em constatações autoritárias que, de uma maneira ou de outra, se apresentam como verdades reveladas —, mas desenvolver uma justificação para aquele que seria o acordo mais justo possível a determinar as relações entre todos os agentes sociais. Para tanto, recuperou a “familiar teoria do contrato social tal como encontrada [...] em Locke, Rousseau e Kant” (Rawls, 1999 [1971], p. 10); contudo, ao invés de buscar descrever o processo alegadamente histórico do nascimento da autoridade, Rawls (2001) propõe uma situação em que é formulado um acordo “a-histórico e hipotético” (p. 16) entre indivíduos cobertos por um “véu da ignorância” que os impede de conhecer “seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social, [...] sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência e força” (Rawls, 1999, p. 118). Incertas com relação à própria situação social e diante de um universo de possibilidades, as partes, supõe-se, acordariam racionalmente princípios que minariam a possibilidade da opressão de um grupo social sobre outro e garantiriam as condições mais dignas possíveis para que cada um pudesse perseguir seus próprios interesses e se beneficiar ao máximo dos resultados da cooperação social.

As sociedades modernas são caracterizadas pela existência de um “pluralismo razoável”, isto é, de uma multiplicidade de percepções de mundo e interesses distintos e por vezes conflitantes. É evidente que “o melhor absoluto para qualquer homem é que todos os outros se juntem a ele na promoção de sua concepção de bem”; no entanto, “a mera existência de outras pessoas impede” que cada um alcance tudo aquilo que deseja (Rawls, 1999, p. 103). Assim, uma vez que a perfeição absoluta para um é atingida somente em detrimento das preferências de outros, o pensamento proposto por Rawls constitui uma “utopia realista”: busca-se o estabelecimento de uma sociedade capaz de abarcar da melhor maneira possível a pluralidade que a compõe, atendo-se sempre aos “limites da possibilidade política praticável” (Rawls, 2001, p. 4).



- b. Habermas, educado na tradição da assim chamada “teoria crítica” da Escola de Frankfurt, produziu uma obra que “é descrita, algumas vezes, como uma atenuação de qualquer resíduo radical porventura deixado” por seus predecessores (Merquior, 2018 [1987], p. 202). Declarando que a crítica do progresso e o ideal neorromântico de uma “ressureição da natureza” constituíam uma “herança do misticismo [*Erbe der Mystik*]” inconciliável com o materialismo (Habermas, 1991 [1968], p. 45), recuperou da doutrina marxiana certa interpretação evolucionista do desenvolvimento histórico; não o fez, contudo, para proclamar a necessidade da revolução proletária diante de uma inevitável radicalização das contradições no seio da sociedade burguesa, mas, antes, para proclamar o “nascido” da “nova identidade de uma sociedade mundial” (Habermas, 1983 [1976], p. 99) “fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação” (Habermas, 1983, p. 98). A livre interação linguística na esfera pública torna-se, assim, caminho para a emancipação. Habermas dedica dois grandiosos volumes (Habermas, 1988a [1981], 1988b [1981]) à fundamentação de uma distinção entre a razão *instrumental*, de caráter teleológico, em que cada ação é meio que visa a um fim, e a razão *comunicativa*, que se propõe à criação e ao aperfeiçoamento de valores éticos comuns. É verdade que, de acordo com Habermas, esse segundo tipo de racionalidade tem tido seu potencial inibido pelo primeiro no curso da modernidade; no entanto, é na própria modernidade que emergem as condições para a criação de uma identidade social racional pautada na comunicação. Trata-se, portanto, não mais de rejeitar o Iluminismo como “total engano das massas” (Adorno e Horkheimer, 2000 [1947], p. 61), mas de reconhecer em seu projeto um potencial inibido e, ao invés de proclamar a cosmovisão moderna uma “causa perdida” (Habermas, 1981, p. 11), fazer com que esse potencial emancipatório aflore.

Há, na “primeira geração” frankfurtiana (notadamente em Benjamin, por sua pulsão judaica, mas também, mais implicitamente, em Adorno, Horkheimer e mesmo Marcuse), um fundamento teológico que concebe a emancipação humana como redenção que interrompe a catástrofe do progresso histórico e inaugura um novo tempo; em Habermas, nada disso subsiste. A sobriedade de sua elaboração fundamenta a ideia de um processo emancipatório que não é interrupção violenta do curso histórico, mas sim possibilidade encontrada nas bases da etapa moderna. O impulso destrutivo da geração precedente dá lugar a uma secular e comedida defesa do diálogo racional. Na medida em que a emancipação deixa de significar o estabelecimento de um mundo porvir fundamentalmente distinto e passa a ser compreendida como possibilidade do exercício contínuo da razão comunicativa, tem-se que os membros da sociedade buscarão firmar acordos com respeito a valores compartilhados, que deverão ser os melhores possíveis levando em consideração a pluralidade das partes envolvidas e poderão ser aperfeiçoados ou substituídos conforme as mudanças sociais. Nesse sentido, o rótulo de “utopicamente realista” é também aplicável à filosofia política habermasiana.

À teoria crítica, que, nas palavras de Horkheimer, “impulsiona a transformação de todo social [e] tem como consequência intensificar a luta com a qual está ligada” (Horkheimer, 1974 [1937], p. 168), Habermas acrescentou uma série de reflexões tomadas de filósofos da linguagem, fundindo, em seu pensamento, duas escolas cujo distanciamento parecia incontornável. O resultado é a transformação do processo dialógico tendo em vista a justificação em via emancipatória. Rawls, por sua vez, acrescentou à elaboração analítica, que se acreditava distante da análise de “padrões morais ou estéticos” (Strawson, 1964 [1952], p. 1), a antiga preocupação com o justo, transformando a decisão essencialmente política em processo de justificação. Dessa maneira, Habermas embebeu o epistêmico no político, e Rawls, o político no epistêmico, de modo que ambos confluíram para o enfoque na formulação intersubjetiva do pacto social mais justo.

O debate que performaram, portanto, não pode ser comparado à colérica troca de acusações entre Searle e Derrida, cujas formulações eram de tal maneira contrastantes que a discussão se tornou uma espécie de “diálogo de surdos” (Moati, 2014, p. 2); tampouco pode ser nivelado à chamada “Disputa de Davos [*Davoser Disputation*]” entre Cassirer e Heidegger (Cassirer e Heidegger, 1991 [1929]), em que, não obstante a relutância para a contenda explícita, se notava nitidamente o entrechoque de duas tradições filosóficas. Nesses dois casos, os debatedores se portavam, de uma maneira ou de outra, como representantes de linhas de pensamento destoantes (a filosofia analítica e a tradição continental; o neokantismo e o existencialismo fenomenológico), e o confronto exprimia uma ruptura maior na filosofia, sendo cada um em parte motor e em parte reflexo da divisão imponente. Rawls e Habermas, em contrapartida, compreendiam-se não como porta-vozes de facções rivais, mas como membros de um mesmo clã interessados em discutir os pormenores de um objetivo já consolidado. Daí a afirmação de Habermas de que suas discordâncias em relação a Rawls permanecem “dentro dos limites de uma disputa familiar” (Habermas, 1995, p. 110).

O conhecimento dessa assumida afinidade entre ambos, contudo, por vezes dá margem a explicações simplistas que emergem para a comprovação de uma suposta relação de quase absoluta paridade. As construções intelectuais acabam por ser despidas de suas nuances e engenhosamente igualadas, e o debate é apresentado como sem razão. O presente trabalho não carrega a intenção de negar, contra o diagnóstico dos próprios autores, suas evidentes semelhanças, mas pretende, decerto, focalizar algumas divergências essenciais e argumentar em favor de sua relevância. Para tanto, propõe-se não uma análise geral de todos os aspectos do debate, mas uma investigação de alguns pontos de desencontro que conduzem a distintos propósitos e problemáticas de suas obras gerais.



Primeiramente, explora-se a centralidade do conceito habermasiano de uma “racionalidade comunicativa”, que não tem equivalente no pensamento de Rawls. Procura-se evidenciar a razão de a proposição de um “véu da ignorância” parecer inadequada a Habermas, na medida em que mina a identidade do sujeito em vez de explorar a possibilidade do uso de uma razão não instrumental por sujeitos conscientes. Em seguida, explicita-se a intenção de Rawls de fundamentar um procedimento de justificação epistêmica a-histórica para propostas políticas, e contrapõe-se a isso a base histórica em que Habermas sustenta seu modelo deliberativo. De certo modo, essas diferenças os conduzem de volta a suas distintas educações e preocupações iniciais, e torna-se manifesto que a óbvia aproximação não é capaz de resolver discordâncias fundamentais. Com isso, o tão mencionado movimento de convergência feito pelos dois autores torna-se, em parte, também um choque.

Racionalidade instrumental e identidade social

Na “posição original” imaginada por Rawls como condição ideal para o estabelecimento de um acordo justo, os indivíduos são privados de identidade. É somente com o desconhecimento completo acerca de quem de fato são que as partes se tornam aptas a ponderar um pacto de justiça politicamente justificável para a totalidade dos envolvidos. A lógica que sustenta esse raciocínio é que cada pessoa, enquanto ente social historicamente localizado, terá sua própria concepção de bem — originada de suas convicções religiosas, dos interesses característicos de sua posição na hierarquia social, de seus preconceitos geracionais etc. —, e dessa concepção individual altamente dogmática não pode advir uma noção de justiça capaz de contemplar o restante das pessoas. Por esse prisma, a sociedade vem a ser palco de uma luta entre propostas múltiplas que buscam sobrepor-se umas às outras, e a concepção essencialmente “política” de justiça é aquela capaz de transcender todas essas noções de justiça influenciadas pela experiência social e, permanecendo neutra quanto a elas, garantir a todos a maior possibilidade de perseguir seus propósitos.

Desse modo, não se exige dos indivíduos hipotéticos da posição original nenhum tipo de interesse altruístico; ao contrário, imagina-se que eles “não têm interesse no interesse dos outros” (Rawls, 1999, p. 12). Espera-se que seja mantido o raciocínio voltado para o benefício próprio que predomina em condições reais, com a fundamental diferença de que, cobertas pelo “véu da ignorância”, as partes não conhecem suas condições e seus interesses, devendo ter a cautela de, na formulação do acordo, garantir a todos os grupos sociais as condições para buscar benefícios para si próprios:

As pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que lhes permitem avançar em seu sistema de objetivos tanto quanto possível. Elas o fazem tentando adquirir o maior índice de bens sociais primários, uma vez que isso lhes permite promover mais efetivamente sua concepção de bem, seja esta o que for. [...] Nos termos de um jogo, podemos dizer: elas empenham-se em obter a maior pontuação absoluta possível. Elas não desejam uma pontuação alta ou baixa para seus oponentes, nem buscam maximizar ou minimizar a diferença entre seus êxitos e os dos outros. [...] A ideia de um jogo não se aplica de fato, uma vez que as partes não estão preocupadas em ganhar, mas em obter tantos pontos quanto possível, baseando-se em seu próprio sistema de objetivos (Rawls, 1999, p. 125).

Rawls é cuidadoso ao ressaltar que “a motivação das pessoas na posição original não deve ser confundida com a motivação das pessoas na vida cotidiana” (Rawls, 1999, p. 128), podendo existir nesta última a preocupação por outros. Exemplo disso é a própria situação em que um indivíduo reflete acerca dos princípios de justiça que seriam fixados em uma posição original e defende a aplicação desses princípios em sua sociedade, a despeito de conhecer sua posição social e seus interesses; nesse caso, em vez de utilizar seus conhecimentos para fomentar a predominância de sua própria concepção de bem, o indivíduo é movido por um “senso de justiça” que o leva a “voluntariamente [assumir] as limitações expressas por essa interpretação do ponto de vista moral” (Rawls, 1999, p. 128). Entretanto, o exercício proposto consiste em, atribuindo aos indivíduos uma racionalidade “no sentido restrito, padrão em teoria econômica, de adotar os meios mais eficazes tendo em vista objetivos determinados” (Rawls, 1999, p. 12), conceber uma circunstância em que a utilização desse raciocínio instrumental conduziria ao estabelecimento de um contrato justo. A imaginação da posição original é uma ferramenta para que se atinja uma noção do justo por meio do racional; subentende-se, portanto, que a ação racional com respeito a fins é, de alguma maneira, conduta intuitiva, e a definição mais irretorquível de justiça é aquela capaz de traduzir-se em escolha racional.

Na formulação de Habermas, como se sabe, a fundamentação de acordos sociais legítimos está atrelada à renúncia do tipo instrumental de razão (em que Rawls baseia sua elaboração) em favor de um tipo comunicativo. A racionalidade individualista do *homo economicus* dá lugar a uma “razão embutida no uso da linguagem orientado para o entendimento” (Habermas, 1988b, pp. 583-584). No horizonte do agir instrumental, não há possibilidade de um acordo intersubjetivo quanto ao justo, mas apenas, na melhor das hipóteses, de uma espécie de aliança temporária que remete à negociação comercial e cuja instabilidade salta aos olhos:

O modelo teleológico de ação postula a linguagem como um meio entre outros mais, pelo qual os falantes orientados para o próprio sucesso se influenciam mutuamente para induzir o oponente a formar opiniões ou



conceber intenções desejadas em seu interesse próprio. [...] Somente o modelo comunicativo de ação pressupõe a linguagem como meio para o entendimento integral, em que falantes e ouvintes, desde seu horizonte pré-interpretado do mundo da vida [*Lebenswelt*], se referem simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo para negociar definições compartilhadas de situações (Habermas, 1988a, p. 142).

Habermas não recorre, portanto, à ideia de uma posição original hipotética, mas reclama a recuperação do ideal democrático radical e a construção de uma esfera pública robusta, em que deverão deliberar indivíduos reais e conscientes de suas identidades que, no entanto, rejeitam a busca incessante pela maximização de êxitos individuais em favor do processo de comunicação que visa ao entendimento mútuo.

Assim, a busca pelo consenso que une Rawls a Habermas e frequentemente suscita as mesmas críticas a ambos tem, em cada um deles, fundamentos opostos: o primeiro propõe que se lance mão da identidade e se mantenha a racionalidade em seu sentido mais convencional, incitando os indivíduos a imaginarem que princípios elegeriam uma vez que estivesse aberta a possibilidade de ocupar outras posições sociais que não as suas; o segundo propõe que se lance mão da racionalidade instrumental e se mantenha a identidade, incitando os indivíduos a fazerem uso de suas faculdades comunicativas a partir das posições que conscientemente ocupam. Indubitavelmente, pode-se argumentar que isso não acarreta grandes divergências com relação às medidas políticas concretas imediatas a serem tomadas; contudo, essa maneira invertida de conceber a situação ideal para o consenso é indicativa de duas conflitantes imagens normativas de humanidade e, conseqüentemente, de distintos programas ético-políticos.

Quando Rawls afirma que a doutrina de Habermas “é compreensiva”, ao passo que a sua “é uma consideração sobre o político e está limitada a isso” (Rawls, 1995, p. 132), não se deve pensar que se trata de uma consideração de menor importância. A racionalidade comunicativa de Habermas constitui uma faculdade humana geral que teve seu potencial político descoberto na modernidade, e a meta é recuperar esse potencial, diante de seu re-encobrimento pela razão meio-fim totalizante. As “comunicações formadoras de valores e de normas” em que a racionalidade comunicativa atua “têm caráter subpolítico, desenvolvendo-se abaixo do limiar dos processos decisórios políticos” (Habermas, 1983, pp. 98-99), mas influenciam o quadro político e devem inaugurar dar sustentação a um modelo radicalmente deliberativo de democracia. Sujeitos sociais existentes são chamados ao intercâmbio comunicativo que objetiva a formação de acordos. Já Rawls busca determinar com clareza a doutrina mais justa de um ponto de vista político. A ideia da posição original constitui, na verdade, um exercício individual de abstração para que se possa conceber soluções politicamente justas para situações concretas; nesse sentido, “a tentativa de justificar normas básicas” não se dá no diálogo em que cada parte dá sua contribuição (Habermas, 1989 [1983], p. 87), mas no raciocínio de um indivíduo. A identidade social torna-se um empecilho para esse raciocínio, pois dela advêm concepções não neutras do bem, ao passo que Habermas propõe um novo direcionamento moral para a interlocução entre seres que não buscam transcender sua condição real conhecida.

Por essa razão, Rawls é recriminado deixar que se apaguem “as brasas radicalmente democráticas da posição original na vida cívica”, uma vez que, em sua visão, “todos os discursos essenciais de legitimação já se deram no interior da teoria” (Habermas, 1995, p. 128). Sua defesa contra essa acusação se baseia na justa argumentação de que sua teoria não tenciona “antever todas as considerações requeridas concernentes [aos] problemas das circunstâncias existentes” (Rawls, 1995, p. 154), permanecendo estes sempre abertos à discussão para a qual seu aparato teórico é mais um instrumento de auxílio à reflexão que um manual que abarca todas as respostas; porém, o acesso à solução mais justa não requer necessariamente o diálogo racional, podendo cada indivíduo chegar por si só ao resultado. O debate público tem inegavelmente lugar em circunstâncias reais, porém sobretudo como uma espécie de controle de qualidade da noção de justiça a ser adotada, ou seja, como método de eliminação de erros e inconsistências nos raciocínios, uma vez que “o uso público da razão depende de uma plataforma que só pode ser construída sobre a base de razões não-públicas” (Habermas, 1998 [1996], p. 86). Não há, como em Habermas, a fundamentação de uma nova moral democrática por excelência dialógica.

Processo histórico e justificação epistêmica

Se Rawls, por um lado, garante ter sua teoria menos pretensão que a de seu debatedor, uma vez que ela está supostamente restrita ao âmbito político, Habermas afirma que, por outro prisma, sua doutrina pode ser interpretada como mais modesta: ela abdica de “elaborar a ideia de uma sociedade justa” e deixa “questões substanciais” em aberto, na medida em que “foca exclusivamente nos aspectos procedimentais do uso público da razão” (Habermas, 1995, p. 131). Em suma, não há, em Habermas, a dedução de uma teoria da justiça — com a fundamentação de uma ótica capaz de determinar o que é justo e o que é injusto —, mas, antes, a proposição de um modelo de determinação e legitimação de acordos justos por meio do estímulo ao debate racional e honesto. Esse modelo está baseado em uma ética do discurso para cuja implementação na esfera política somente a etapa histórica moderna fornece as bases. A edificação desse paradigma político normativo como possibilidade historicamente localizada introduz outro ponto de tensão com a elaboração de Rawls.

Este, evidentemente, não pretende retrair ao modelo de justiça proposto seu desenvolvimento histórico; na verdade, a introdução a seu livro *Political Liberalism* [*O liberalismo político*] fornece uma interessante interpretação da formação desse modelo no tempo, partindo dos primórdios da filosofia moral grega como “exer-



cício exclusivo da razão livre e disciplinada” (Rawls, 1996, p. xxiv) e chegando à formação de “algo semelhante ao moderno entendimento de liberdade de consciência e pensamento” diante da emergência do pluralismo religioso após a Reforma Protestante (Rawls, 1996, p. xxvi). Seu objetivo, contudo, é demonstrar porque o paradigma liberal constitui a doutrina politicamente mais justa, superando, nesse quesito, todas as alternativas conhecidas. Rawls adentra o terreno da filosofia política munido com armamentos da filosofia analítica que lhe servem à justificação epistêmica do arquétipo liberal, que deixa de ser mais uma doutrina normativa socio-historicamente localizada e passa a ser a (única) doutrina logicamente fundamentada capaz de possibilitar e controlar concepções conflitantes. Nesse sentido, sua linha do tempo remete à elaboração dos pensadores criticados por Marx por “[obscurecer] todas as diferenças históricas e [ver] em todas as formas de sociedade as formas burguesas” (Marx, 1953 [1858], p. 18): o liberalismo político parece estar sempre à disposição para ser atingido pela razão, e seus aspectos emergem difusamente em épocas distintas até sua consolidação.

O processo histórico que conduz à fundamentação do liberalismo político é, em Rawls, uma linha uma em que conceitos e noções liberais aparecem timidamente em determinadas épocas e voltam a estar mais encobertos em outras, até que, diante da proeminente diversidade de visões de mundo, o liberalismo se apresenta como motor e controle de “uma sociedade pluralista razoavelmente harmoniosa e estável” (Rawls, 1996, p. xxvii). Portanto, sua proposta de uma “sequência de quatro estágios” — (i) “a posição original onde as partes selecionam princípios de justiça”; (ii) a elaboração de uma “constituição à luz dos princípios de justiça já à disposição”; (iii) a promulgação de “leis tal como a constituição autoriza e os princípios de justiça requerem e permitem”; e (iv) a interpretação da constituição e das leis por “membros do judiciário” (Rawls, 1995, pp. 151-152) — nada tem a ver com uma sequência histórica, sendo, antes, “um dispositivo para aplicar os princípios da justiça” (Rawls, 1999, p. 176) que não descreve um “processo político real” (Rawls, 1995, p. 151). O que Rawls procura fornecer com sua elaboração é um aparato de recursos intelectuais imaginativos que servem à determinação daquilo que é politicamente justo e conduzem, por esse meio, à proposta liberal, livrando-a, assim, de suas amarras histórico-sociais.

É significativo que também Habermas proponha uma sequência composta por quatro estágios, mas o faça com a intenção de recuperar uma “teoria da evolução social” (Habermas, 1983, p. 12) com vistas à identificação e categorização de etapas. Isso dá base a uma relação diferente e certamente mais conflituosa com o modelo político liberal. Na etapa moderna, pela primeira vez, “a identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição” (Habermas, 1983, p. 91), como nas etapas que a precedem, e avista-se a propensão a uma cosmovisão racional; nessa mesma etapa, entretanto, dá-se também uma inédita “cisão entre o Eu e a sociedade” (Habermas, 1983, p. 87) que pede uma solução. Essa lacuna se torna cada vez maior na medida em que a racionalidade instrumental prevalece e ao indivíduo centrado em interesses particulares o diverso do social aparece como obstáculo; porém, é somente com o fim da união impositiva entre o indivíduo e a sociedade baseada em um legado autoritário que se tem a possibilidade da fundamentação de uma ética discursiva unificadora. Assim sendo, a posição de Habermas em relação à modernidade é, de certo modo, paradoxal: ela aparece ao mesmo tempo como princípio desintegrador e como possibilidade de integração racional. A superação da tradição pela razão é saudada à mesma medida que se clama por outra espécie de racionalidade. Habermas, portanto, “embora [...] concorde com as intenções do Iluminismo, parece despreparado para aceitar seus resultados históricos” (Merquior, 2018, p. 221). A visão de mundo dos modernos é elogiada apenas na medida em que fornece alternativa a seus próprios impactos observáveis, de modo que a filosofia de Habermas “[reconhece] o progresso sem de fato aceitar a direção do processo” (Merquior, 2018, p. 221).

O liberalismo político, enquanto sistema moderno em sua essência, é igualmente interpretado mais em função de seu potencial oculto que seu de resultado palpável. Na medida em que garante a todos os cidadãos liberdades fundamentais e igualdade jurídico-política, ele fornece as bases para um modelo baseado na comunicação racional; esta, contudo, requer um impulso extra-político esmorecido pelo individualismo que justamente o próprio liberalismo político permite. Na elaboração de Habermas, o liberalismo político não é, como em Rawls, o paradigma por excelência politicamente justo a que se chega pela razão, mas, na prática, o meio em que a deliberação democrática pode começar a tomar forma.

Para uma elucidação mais clara da diferença entre as concepções, tome-se como exemplo a situação em que o sistema vigorante é expressamente prejudicial a uma minoria social. Rawls encontra a solução por meio da aplicação de seu raciocínio ao caso concreto: pela abstração do conhecimento da situação, pode-se refletir acerca da decisão mais racional a ser tomada diante da possibilidade de vir a ser membro dessa minoria. Sua teoria não fornece respostas prontas à conjuntura particular, mas possibilita o descobrimento da saída mais justa pelo exercício da razão. Os indivíduos pertencentes à minoria podem definitivamente influenciar o restante da sociedade a atentar para sua situação, despertando-o para algum senso de justiça e auxiliando-o no empreendimento intelectual; no entanto, em última instância, eles não são imprescindíveis para a elaboração de um modelo suficientemente justo para abarcar seus interesses e concepções, pois este jamais deixa de estar ao alcance da razão privada de qualquer um.

O procedimento que a teoria de Habermas, por sua vez, sugere, envolve necessariamente a participação de membros dessa minoria enquanto integrantes de uma deliberação racional. Estes, imagina-se, teriam espaço para expor suas concepções e reivindicações, que os outros integrantes, na medida em que lhes interessasse somente o entendimento mútuo (e não a possibilidade da vantagem individual), levariam em consideração e



buscariam incluir na formulação de um acordo duradouro. Não se recorre ao raciocínio em que consta a possibilidade de ocupar outra posição que não a sua, mas à faculdade universalizada da razão comunicativa por meio da qual o sujeito histórico busca reconhecimento¹. O diálogo constitui, dessa maneira, o primeiro passo necessário à elaboração de um acordo social, enquanto, para Rawls, arranjos justos podem ser inicialmente formulados por indivíduos solitários.

Por essa razão, Habermas expressa preocupação com o “perigo do paternalismo político” que se manifesta na teoria de Rawls, uma vez que se poderia deduzir que uma espécie de perito em questões de filosofia política teria prioridade na determinação da fórmula justa e isso terminaria por “[minar] a autonomia política dos cidadãos” (Habermas, 1998, p. 95). Rawls, em resposta, garante que em sua teoria “não há especialistas filosóficos [*philosophical experts*]” e que estudiosos da filosofia participam da formulação do acordo social justo apenas como “cidadãos entre outros” (Rawls, 1995, pp. 174-175). Entretanto, mesmo que se admita que não há nada tão inacessível na formulação de Rawls ao ponto de impedir que cidadãos comuns se baseiem em seus procedimentos para fundamentar concepções pretensamente justas, suas teses seguem constituindo um dispositivo analítico, cujo bom uso depende, no fim, da competência intelectual individual. A experiência histórica fornece os problemas a serem solucionados pelo método de justificação a-histórico, e o sujeito histórico torna-se secundário para a construção do acordo intersubjetivo. A ética do discurso habermasiano, em contraposição, é possibilidade histórica para que indivíduos lancem ao público suas concepções e sejam agentes da transformação histórica.

Considerações finais

Em um pequeno texto que discorre sobre Habermas e seus “argumentos frequentemente obscuros” (Skinner, 1982, p. 35), Quentin Skinner oferece uma ácida crítica:

Ler Habermas é extraordinariamente como ler Lutero, exceto pelo fato de que este último escreveu tão maravilhosa prosa. Ambos insistem em que nossa vontade é escravizada por nosso modo de vida não regenerado. Ambos enfatizam que, em consequência, não podemos ver, a não ser através de um vidro, obscuramente, o verdadeiro caráter de nossa condição alienada. Ambos prometem que uma mudança no coração nos libertará de nosso cativeiro presente e nos conduzirá a um estado de liberdade perfeita. Acima de tudo, ambos [...] creem [...] nas propriedades curativas da Palavra (ou discurso, como Habermas prefere chamá-la). [...] Temos certamente direito a algo mais rigoroso por parte de nossos filósofos sociais do que uma continuação do protestantismo por outros meios (Skinner, 1982, p. 38).

Por mais que o intuito escarnecedor de Skinner deixe evidentes os exageros de sua interpretação e acarrete a elaboração de alguns nexos simplesmente inexistentes², sua jocosa censura fornece uma chave para a compreensão de um ponto que notavelmente distancia Habermas de Rawls: há, no pensamento do primeiro, um apelo a uma consciência moral que vem à luz em uma espécie de conversão (dá a comparação pejorativa ao teólogo moralista) e faz com que o indivíduo abdique de uma conduta mal vista (a ação racional instrumental) em favor de um *modus vivendi* que alegadamente conduz à salvação. Rawls, sem supor que determinado aspecto da organização moderna retire ao indivíduo seu “senso de justiça”, se contenta em propor um modelo de justificação baseado na escolha racional.

A preocupação motora de seu trabalho é a questão de como uma proposição política pode ser justificada. O esquecimento da discussão sobre a justiça, relegada por parte relevante da filosofia analítica ao mundo das meras opiniões, desemboca no risco de permitir que a arena política se torne palco de uma batalha sem regras entre concepções igualmente arbitrárias; a reflexão que parte da ideia da posição original dá aos indivíduos a possibilidade de elaborar normas sociais que podem ser consideradas justas não simplesmente por um prisma pessoal *a priori*. Percebe-se aí o chamamento epistêmico à justificação lógica. Já o impulso inicial de Habermas foi o olhar crítico sobre a modernidade e suas adversidades, amparado por uma orientação emancipatória. A justificação racional de propostas políticas é também central para ele, mas de um modo diverso: é necessário que se liberte antes do domínio absoluto da razão teleológica para que então sejam fundamentadas e implementadas as “normas fundamentais do discurso racional” (Habermas, 1983, p. 99-100) que visa à justificação intersubjetivamente formulada. Sua rejeição ao neorromantismo de seus predecessores não foi suficiente para que fosse eliminado de seu pensamento certo “desejo de ‘reencantar’ o mundo” e sua proposta, no fim, não deixa de constituir uma “busca da salvação (‘emancipação’)” (Merquior, p. 222), ao passo que Rawls, tomando como dadas as impossibilidades causadas pelo pluralismo de perspectivas, empenhou-se em determinar as diretrizes mais justas possíveis, abdicando de qualquer impulso salvacionista.

1 É certo que Habermas deixa de lado a dimensão conflitiva da busca por reconhecimento, que veio a ser explorada por seu discípulo Axel Honneth (2010 [1992]). Ainda assim, a aspiração do sujeito social por ser reconhecido está sempre presente em sua obra, na medida em que este se faz presente em seu próprio nome na esfera pública e é admitido como reivindicador legítimo pelos outros participantes.

2 A proposição de uma relação de paridade entre a Palavra do cristianismo e o discurso habermasiano, por exemplo, ignora a evidente oposição entre o conteúdo de verdade ou ordem revelada que a primeira reivindica e o caráter procedimental do segundo.



Que, em suas diferentes buscas, os dois atinjam um ponto semelhante não sana seus pontos de dissenso, e tampouco os torna menos relevantes. Sua “disputa familiar” se assemelha menos a uma arguição entre dois irmãos que, criados à mesma maneira, descobrem dessemelhanças pontuais, e mais a uma querela em um casamento constituído por partes de origens excessivamente distintas cuja reminiscência por vezes perturba a união. Nesse sentido, surpreendente é que, seguindo percursos tão diversos, tenham ido ao encontro um do outro, e não que a confluência seja marcada por um entrechoque de preocupações e visões de mundo.

Referências

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2000). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer, 2000 (Original de 1947).
- Cassirer, E. & Heidegger, M. (1991). Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band III – Kant und das Problem der Metaphysik* (pp. 274-296). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Original de 1929).
- Habermas, J. (1991). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (Original de 1968).
- Habermas, J. (1983). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense (Original de 1976).
- Habermas, J. (1981). Modernity versus Postmodernity. Tradução de Seyla Ben-Habib. *New German Critique*, n. 22, pp. 3-14.
- Habermas, J. (1988a). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original de 1981).
- Habermas, J. (1988b). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original de 1981).
- Habermas, J. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Original de 1983).
- Habermas, J. (1995). Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, pp. 109-131.
- Habermas, J. (1998). 'Reasonable' versus 'True', or the Morality of Worldviews. In: J. Habermas. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2010). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original de 1992).
- Horkheimer, M. (1972). Traditionelle und kritische Theorie. In: Max Horkheimer. *Kritische Theorie: eine Dokumentation*. Band II (pp. 137-191). Frankfurt am Main: Fischer (Original de 1937).
- Krishnan, N. (2021). John Rawls and Oxford Philosophy. *Modern Intellectual History*.
- Marx, K. (1953). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag (Original de 1858).
- Merquior, J.G. (2018). *O Marxismo Ocidental*. São Paulo: É Realizações (Original de 1987).
- Merquior, J. G. (1991). *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Moati, R. (2014). *Derrida / Searle: deconstruction and ordinary language*. Nova Iorque e Chichester: Columbia University Press.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Tradução de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press (Original de 1971).
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1995). Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, pp. 132-180.



- Rawls, J. (2009). On My Religion. In: John Rawls. *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith: With 'On My Religion'* (pp. 259-269). Cambridge e Londres: Harvard University Press (Original de 1997).
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge e Londres: Harvard University Press.
- Skinner, Q. (1982). Habermas's Reformation. *New York Review of Books*, 7 de outubro de 1982, pp. 35-38.
- Strawson, P. F. (1964). *Introduction to Logical Theory*. Londres: Methuen & Co. (Original de 1952).
- Williams, B. (1984). The Spell of Linguistic Philosophy. In: Bryan Magee, *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy* (pp. 110-124). Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press.

Submetido em 01.10.2022 – Aceito em 16.01.2023



O INSTANTE ETERNO EM “PERFUME DE MULHER”

The Eternal Instant in “Scent of Woman”

CLAUDINEI APARECIDO DE
FREITAS DA SILVA *

El Eterno Instante em “Esencia de Mujer”

Resumo: Baseando-se no clássico *Perfume de Mulher* dirigido, pela primeira vez, em 1974, pela produção italiana de Dino Risi e repaginado, em 1992, pelo diretor Martin Brest, procuraremos, trazer à baila, o movimento da vida em sua fragrância feminina. Trata-se de compreender em que medida a metáfora do perfume inebria o campo perceptivo como pano de fundo desde onde a figura da mulher emerge com um protagonismo ímpar acerca da vida, ou melhor, da dança da vida. O texto termina por descrever como um instante se eterniza admiravelmente num só ritmo sendo, pois, capaz de transcender o tempo cronológico e devolver nova vida para além de nossas convenções.

Palavras-chave: Fenomenologia; Percepção; Cinema; Perfume de Mulher.

Abstract: Based on the classic *Scent of a Woman*, directed for the first time in 1974 by the Italian producer Dino Risi and redesigned in 1992 by director Martin Brest, we will seek to bring up the movement of life in its feminine fragrance. This article aims to understand to what extent the perfume metaphor inebriates the perceptual field as a backdrop from which the figure of the woman emerges with a unique protagonism about life, or rather, the dance of life. The text ends by describing how an instant is admirably eternalized in a single rhythm, capable, therefore, of transcending chronological time and giving new life beyond our conventions.

Keywords: Phenomenology; Perception; Cinema; Scent of a Woman.

Resumen: A partir del clásico *Scent of a Woman* dirigido, por primera vez, en 1974, por la producción italiana de Dino Risi y renovado, en 1992, por el director Martin Brest, intentaremos sacar a la luz el movimiento de la vida en su fragancia femenina. Se trata de comprender hasta qué punto la metáfora del perfume embriaga el campo perceptivo como fondo del que emerge la figura de la mujer con un protagonismo único en la vida, o, mejor dicho, en la danza de la vida. El texto termina describiendo cómo un instante se eterniza admirablemente en un solo ritmo, pudiendo así trascender el tiempo cronológico y dar nueva vida más allá de nuestras convenciones.

Palabras llave: Fenomenología; Percepción; Cine; Perfumes de Mujer.

* Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE, Toledo, PR). E-mail: cafsilva@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>.



Introdução

Duas grandes produções homônimas marcaram as telas fixando o seu lugar honorário na sétima arte. Trata-se do clássico *Perfume de Mulher* dirigido, pela primeira vez, em 1974, pela produção italiana, *Profumo di Donna*, de Dino Risi e repaginado, em 1992, pelo diretor Martin Brest. Cumpre ainda observar que ambas as versões se baseiam no romance italiano, *Il Buio e Il Miele*, de Giovanni Arpino (1969).

Assim, tomando como referência o trabalho de Brest, um *remake* da película de Risi, pretendemos dar um passo para além da crítica puramente técnica, buscando, à luz de uma “fenomenologia do cinema”, situar, via o tema da percepção, em que medida essa obra cinematográfica ensaja, ou melhor, nos convida a uma reflexão que perpassa um interesse filosófico mais imediato.

Para tanto, o telespectador é convidado apurar o seu olfato e, o quanto possível, permitir sentir ou perceber melhor a fragrância essencial que é capaz de exalar das telas em *Perfume de Mulher*.

“Perfume de Mulher”

Em sua segunda edição, repaginada por Brest, lancemos um olhar para o que faz de *Perfume de Mulher* um clássico! Em síntese, a história orbita em torno de duas personagens centrais. A primeira é a de Frank Slade, estrelada por El Pacino. Trata-se de um tenente-coronel aposentado, terrivelmente amargo, ranzinza e irreverente, acometido de uma cegueira tardia, contraída durante o período do serviço militar. A segunda é de Chris O'Donnell, interpretada por Charlie Simms, aluno de uma escola preparatória que trabalha como assistente de Slade. Ora, é procurando um emprego de fim-de-semana com o intuito de custear seus estudos, que Donnell decide encarar a tarefa de cuidar de Frank para a sua família, que parte em viagem num feriado de ação de graças.

Mal sabe ele que Frank tem outros planos, que incluem viajar a Nova York e se esbaldar com tudo do bom e do melhor, como que se despedindo de uma vida à qual ele não quer mais se apegar. Frank revela ao jovem Charlie seus planos: visitar sua família, comer em bons restaurantes, dormir com uma bela mulher e, depois de tudo, cometer suicídio. Forçado a acompanhar o rude e irascível coronel, Charlie tem ainda que se preocupar com uma enrascada em que se metera na escola com o amigo “filhinho de papai” George Willis, interpretado por Philip Seymour Hoffman. A escola é a da Baird, na qual, a película, de início, não registra qualquer pessoa, mas, apenas, uma sequência de composições harmônicas e estáticas da instituição. A atmosfera que circula, no colégio, é a de certa experiência atemporal, descolada da finitude. O ambiente é caricaturalmente masculino, formal, sisudo, além de uma feição convencionalmente prosaica, em sua expressão mais positivista do termo. O formalismo imperante ali, por vezes, contrasta com o soar do alarme em que assistimos certa movimentação aleatória e vozes estridentes dos alunos que se apressam ir embora.

De todo modo, em que pese o ar do colégio, extremamente carregado, Charlie não hesita em tentar respirar um ar mais puro e, sob esse aspecto, além de algum complemento orçamentário, acompanhar o velho Frank, poderá lhe dar isso. Os capítulos fulgurantes do desenrolar do enredo dizem por si. A narrativa é desconcertante, imprevisível, repleta de sobressaltos inesperados. A questão é a de que se, por um lado, eles começam se odiando, com o passar dos dias, nasce um sentimento profundo de admiração e respeito mútuo. Logo, de início, Frank coloca “Evangeline”, de Emmylou Harris, no seu toca-fitas para que Charlie aprecie. A música retrata a condição de uma mulher que, a todo tempo, nutre fortemente a esperança do retorno de seu amado que, a bem da verdade, nunca volta. Uma hipótese sugerida pelo filme é a de que Frank parece encarnar “Evangeline” sendo que sua “amada”, a fonte de aroma perfeito, lhe dará prazer, o prazer de viver, há tempo perdido. O oficial de reserva do Exército, num certo sentido, parece se comportar como um proustiano: vive em busca do tempo perdido...

Esse espírito de busca não seria, contudo, possível solitariamente. Por mais que Frank seja um homem vivido, com larga experiência, absorvido em suas próprias convicções a ponto de provar tantos dissabores, ele encontra um novo alento. A cena da janela retrata bem isso no momento em que, em meio à penumbra de sua sala, em seu recôndito inconsciente, uma luz se projeta indicando provavelmente como uma boa pitada de esclarecimento, bom senso e esperança; luz essa que vem de fora e que Charlie personifica muito bem. A inocência do jovem bolsista secundarista parece realmente dar asas à imaginação de Frank que, despudoradamente, não abre mão de seu peculiar cinismo blasé no intuito de desdenhar, pra valer, um mundo à sua volta que lhe virara as costas. Os parentes que considera ultrapassados, o irmão que o odeia, o passado que o atormenta são as peças de uma trama, de uma situação-limite levada até certo ponto de Frank seriamente cogitar em suicídio.

Seja como for, é justamente nesse plano que Charlie acaba descobrindo facetas inusitadas da personalidade de Frank, o que pode ou não alterar o rumo de suas vidas durante esse breve, mas memorável período



que conviverão. Fato é que, não obstante a inexperiência de Charlie como um jovem perdido e sem rumo, aos poucos, fica visível todo um processo de amadurecimento à medida que o ego do coronel mal-educado vai descendo de seu pedestal, tornando-se uma figura mais tragável. Exímio conhecedor de mulheres e das fragrâncias por elas usadas, Frank começa a revelar inúmeras outras percepções apuradas sob sua aparência arrogante. Ele vai de momentos de genuína ternura paternal em relação ao rapaz a terríveis ataques de auto-preservação e agressividade.

Aparentemente, a trama secundária envolvendo o conflito escolar do rapaz pode soar meio descartável, mas justifica-se pela necessidade de mostrar a inevitável troca de favores entre gerações. Embora ela seja a principal responsável pela duração um pouco excessiva da película, é só assim que o distinto público cinéfilo irá saber se o instável coronel aprendeu ou não algo de seu jovem companheiro, numa jornada marcada por momentos de constrangedora sinceridade e passagens de encanto inegável.

Um desses momentos, sem dúvida, memoráveis, é a inesquecível cena no restaurante em que Frank pede licença à bela senhorita Donna (Gabrielle Anwar), pelo que parece, à espera do namorado Michael (David Lansbury), para fazer-lhe companhia. Ela, então, lhe confessa:

Bom, estou esperando alguém. Frank pergunta: Neste instante? Ela responde: Não, mas a qualquer minuto. A qualquer minuto? – questiona ele – ora, algumas pessoas vivem uma vida em um minuto (Brest, 1992).

É neste instante que, generosamente o velho Frank a persuade, como que num gesto admiravelmente encantador. Ao tentar dançar um tango, sob a regência de *Por una Cabeza* de Carlos Gardel, Frank a traz para o salão de maneira leve, doce, ou talvez mais que isso: absolutamente livre, despojado, profundamente sensível. Ele revela uma sensibilidade à flor da pele! Ao chegar ao pico de sua maturidade, sem qualquer pudor ou ressentimento do que a velhice ou alguma deficiência física pudesse limitar, Frank simplesmente se joga, ou se quiser, dança! E a sua dança, só é, por sinal, envolvente, porque ele não se reprime. Ele faz daquele minuto uma eternidade. Uma eternidade frágil, por certo, mas viva o suficiente no sentido de não perder nada, absolutamente nada. Ele se joga na imanência, na vida, como uma dança. Ele não teme as contradições, o movimento da ambiguidade como inerente ao corpo, ao olhar, ao tato, ao olfato. Ele se contagia, por inteiro, em meio àquela fragrância no ar, aquele perfume, perfume de mulher.

O que torna, de fato, icônica essa cena, é sobre o quanto a dança é a mais pura expressão da liberdade, a verdadeira fragrância da vida. Trata-se de uma liberdade realmente cara, mas que a jovem parece ter aberto mão no justo momento em que sai do restaurante com o namorado, deixando Frank e Charlie para trás. O simbolismo cênico daí advindo parece sugerir que a jovem estivesse renunciando aos seus próprios sonhos tão envoltos naquele perfume essencial que, num primeiro instante, ela tanto exalou e contagiou. Donna já não parece ser mais dona de si, lamentavelmente; ela deixa evaporar a fragrância da vida, aquele sopro de vida necessário e único para se conformar a um papel social ou convencionalmente esperado.

Já o desfecho do filme é marcado pela acareação na assembleia do colégio. É o momento em que Charlie é posto frente a frente aos seus colegas pelo diretor Traski a fim de elucidar quem, de fato, é responsável na premeditação de uma brincadeira de mau gosto em que o próprio Traski fora encharcado ao estourar um balão ardidamente projetado. Como alibi, um dos envolvidos pelo infame e hilariante episódio, escondido no bolsinho do papai, toma como pretexto o fato de que no exato instante do incidente perdeu suas lentes de contato, ficando, conseqüentemente, cego e, desse modo, incapaz de revelar a autoria do ocorrido. Mesmo assim, Charlie se recusa veementemente a entregar seus colegas, sem ceder à pressão exercida para que confesse, além da ameaça de ter seu próprio futuro acadêmico e profissional comprometido.

Em função disso – prestes a absolver escancaradamente os verdadeiros culpados num xeque-mate a Charlie – o diretor é surpreendido por Frank que discursa contra à hipocrisia e ao elitismo da instituição. Mais que isso: para além da nababesca escola de Baird, a conexão criada entre Frank e o jovem estudante transcende o formalismo habitual da vida acadêmica; afinal, ter um diploma não é tudo. Eis aí a razão pela qual o velho coronel se mostra nada diplomático: para além de padrões e certo puritanismo acadêmico, é preciso viver a verdadeira vida em sua essência. É preciso trazer de volta aquele ar, aquela atmosfera ou fragrância que as personagens se embriagam na dança, ao som do tango. Nesse clima, a metáfora do perfume pode voltar a exalar ainda alguma fragrância neutralizada pela hipocrisia moral.

Fragrâncias perceptivas

Afinal, que “perfume” é esse que invade o restaurante e deliciosamente também toma pé na pista do salão?

A película torna esse momento da cena realmente emblemático porque talvez ele seja o seu próprio epicentro cênico, ou seja, a metáfora do perfume comparece ali como expressão capaz de sintetizar múltiplas sensações, fragrâncias. Como vimos, ou percebemos, não é à toa que a analogia entre a “dança” e a “vida” (Silva, 2014) real torna-se peça fundamental na redenção de ambas as personagens. Sem dúvida, aqui temos um “prato cheio” para explorar uma das clássicas questões trazidas pela *Gestalttheorie* ou Psicologia da Forma



numa conjunção com a Fenomenologia: o tema da percepção. Como bem apontara Merleau-Ponty existem dois modelos de percepção: o primeiro deles é clássico e o segundo de cariz fenomenológico. No modelo clássico, há duas escolas que, não obstante suas diferenças, se confluem para uma concepção concêntrica. O empirismo toma a percepção como a “soma ou um mosaico de sensações, onde cada uma delas dependeria de modo estrito, da correspondente excitação retínica local” (Merleau-Ponty, 1996, p. 103). Já, pôr sua vez, no intelectualismo, “a percepção torna-se uma ‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece conforme os estímulos corporais, uma ‘hipótese’ que o espírito forma para ‘explicar suas impressões’” (Merleau-Ponty, 1945, p. 42). Em suma: para uma concepção, a capacidade de perceber é um poder absolutamente físico (empírico); para outra, um poder puramente espiritual (intelectual) emanado, em última instância, pelo *cogito*.

É assim que, em seu *Ensaio Sobre uma Nova Teoria da Visão* (2008), comentadas no *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Berkeley (1980, §44, p. 21) pronuncia:

As ideias de vista e tato são espécies distintas e heterogêneas. As primeiras são marcas e prognósticos das segundas. Os objetos da vista não existem fora do espírito nem são imagens de coisas externas.

Já, em *La Dioptrique*, embora reconheça que a visão seja considerada o mais universal e o nobre dentre os sentidos, esse reconhecimento não traduz, em absoluto, segundo Descartes (1996, p. 81; 84), uma primazia metafísica. A visão é imperfeita quando busca imprimir as imagens das coisas. Disso advém a necessidade de seu aprimoramento pelos instrumentos ópticos ou, se quiser, o apoio do sentido do tato, já que este é, “dentre todos os nossos sentidos, aquele que é considerado o menos enganoso e o mais seguro” (Descartes, 2009, p. 5).

Pois bem, a concepção fenomenológica parte de outro princípio: a percepção não é nem um “mosaico de sensações” nem uma “análise” ou “interpretação” espiritualista, mas, sim, “uma ‘iniciação ao mundo’” (1945, p. 297), uma “comunicação ou uma comunhão” (1945, p. 370). O que isso mais exatamente significa? É a *Psicologia da Forma* ou *Gestalttheorie*¹ que primeiramente nos ensina uma lição fundamental, observa Merleau-Ponty (1996, p. 61): “O que é elementar, e chega antes de tudo em nossa percepção não são elementos justapostos, mas, sim, conjuntos”. Tal escola nos mostra que, no campo perceptivo, “‘sensação’ e ‘percepção’ não mais se distinguem, pois nunca temos sensações parciais, mas o que ‘sentimos’ e ‘percebemos’ é um fenômeno de organização, isto é, um sistema de configurações, uma totalidade, uma forma ou estrutura” (Silva, 2009b, p. 128). Há um equívoco, no modelo clássico da teoria do conhecimento e sua divisão dos sentidos, conforme ilustra Merleau-Ponty:

Constitui um lugar-comum dizer que possuímos cinco sentidos e que, à primeira vista, cada um deles existe como um mundo sem comunicação com os outros; que a luz ou as cores que atuam sobre o olho não atuam sobre os ouvidos nem sobre o tato. E, todavia, sabe-se, há muito tempo, que alguns cegos chegam a representar as cores que não veem por meio dos sons que entendem. Por exemplo, um cego dizia que o vermelho deveria ser algo como um acorde de clarim. Durante muito tempo, porém, pensava-se que se tratava de fenômenos excepcionais, quando, na realidade, trata-se de um fenômeno geral. Na intoxicação pela mesalina, os sons são regularmente acompanhados por manchas coloridas, cuja nuança, forma e distância variam de acordo com o timbre, a intensidade e a altura dos sons. Mesmo as pessoas normais falam de cores quentes, frias, berrantes ou metálicas, de sons claros, agudos, estridentes, rugosos ou suaves, de ruídos mortíços, de perfumes penetrantes. Cézanne dizia que se vê o aveludado, a dureza, a maciez e mesmo o odor dos objetos. Minha percepção, então, não é uma soma de dados visuais, tácteis ou auditivos: percebo de uma maneira indivisa com meu ser total, apreendo uma estrutura única da coisa, uma maneira única de existir, que fala, simultaneamente, a todos os meus sentidos (1996, p. 63).

Na esteira da *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty mostra que “justamente somos paradoxalmente surpreendidos pela experiência de que o olhar apalpa, o tato vê, o paladar fareja, o olfato degusta. Nossas sensações não são pontuais ou incomunicáveis intersubjetivamente, mas fenômenos intercambiáveis, enovelando-se promiscuamente uns nos outros” (Silva, 2009a, p. 167). É que, “na percepção primordial, as distinções do tato e da visão são desconhecidas” (Merleau-Ponty, 1996, p. 20). Talvez, o que faltara a Descartes, observa o fenomenólogo francês, é o de não se tirar todas as consequências acerca de um aspecto que ele tinha, em parte, razão: os cegos veem com as mãos; embora, já saibamos, não só com as mãos.

¹ Merleau-Ponty ao proferir a conferência *Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie*, capitulada em *Sens et Non-Sens*, mostra como essa “nova psicologia” – diga-se, de passagem, que é a *Gestalttheorie* – nos conduz precisamente às melhores observações dos estetas do cinema. Por que? Porque, diferentemente da psicologia clássica que trata o nosso campo visual como uma soma ou mosaico de sensações, a Psicologia da Forma evidencia de que não há paralelismo entre nossas sensações mais simples e imediatas. O nosso campo se revela como um sistema de configurações. Ao mesmo tempo, há outro contributo importante trazido por essa nova escola: ela inova outra concepção acerca da percepção de outrem. Quer dizer: “a cólera, a vergonha, o ódio ou o amor não são fatos psíquicos ocultos no mais profundo da consciência de outrem; são tipos de comportamento ou estilos de conduta, visíveis de fora. Estão *sobre* este rosto ou *nestes* gestos e, nunca ocultos por detrás deles” (1996, p. 67). A “nova psicologia” inscreve um sentido na conduta; sentido esse perceptível intersubjetivamente, já que o amor, o ódio, a cólera não são realidades interiores inacessíveis, jamais compartilháveis. É só esse escopo mais amplo que Merleau-Ponty projeta “o filme como um objeto a perceber, uma vez que podemos aplicar à sua percepção tudo o que acaba de ser dito da percepção em geral” (Merleau-Ponty, 1996, p. 68). “Eis porque” – ainda, observa ele – “no cinema, a expressão do homem pode ser tão aguda quanto sensível; o cinema [...] nos mostra a sua conduta ou seu comportamento, ele nos oferece diretamente esta maneira especial de ser no mundo, de tratar as coisas e os outros, o que é para uns visível num gesto, no olhar, na mímica, e que põe em evidência cada pessoa que nós conhecemos” (Merleau-Ponty, 1996, p. 74).



Ora, é essa percepção mais ampla, de conjunto, que uma obra de arte como o cinema revive de maneira admirável. Como volta a notar Merleau-Ponty (1996, p. 74, grifo nosso): é “pela percepção que podemos compreender a significação do cinema: *um filme não é pensado, mas, sim, percebido*”. Do ponto de vista gestáltico, o que um experimento cinematográfico como o de Brest nos revela é mais que uma simples “figura”, mas um “fundo”; um fundo que atravessa o sentido último da vida, do tempo, do corpo, de outrem. É realmente um filme para ser “percebido” do que “pensado” à medida que ele é matizado, perspectivado sob diferentes ângulos, saboreado ou sentido olfativamente em diferentes fragrâncias.

O tempo é uma dessa fragrâncias, diga-se de passagem, perceptivas. Algumas pessoas vivem correndo atrás do tempo, mas parece que só o alcançam quando morrem abastecidas. Para outras, o tempo demora a passar; ficam ansiosas, como o inexperiente Charlie e até mesmo Donna e seu suposto *crush*, ansiosas com o futuro esquecendo-se de viver o presente, que é o único tempo existente. Todos dispõem de tempo. Ninguém tem mais nem menos que 24 horas por dia. A diferença está em o que cada um faz com o seu tempo, mesmo que numa fração de minuto.

É nesse sentido que a mulher ali, em cena, volta a exprimir a vida. Da mesma forma que um rosto, um contorno feminino, a vida nos dá a ver em sua inteireza, numa perspectiva que, quase sempre, perdemos de vista. E, ao perdermos, perdemos a sua essência, o seu odor característico. Deixamos simplesmente de respirar, de sentir a fragrância essencial, a sensação mais primordial daquilo que nos liga à vida em si mesma. A essência da vida nos escapa quando engessamos ela; nos tornamos indiferentes à Natureza; substituímos o seu ritmo por outro, o do relógio. Isso ocorre quase sempre quando estamos com pressa, deixando de saborear aquilo que de mais íntimo e perceptível nos une à terra. Ora, essa é a percepção fenomenológica fundamental que *Perfume de Mulher* extravasa, do início ao fim.

Tudo se passa como se o telespectador, o próprio cinéfilo, fosse transportado para o interior da narrativa ou como se, intensamente, vivesse as agruras e as contradições das personagens. Ou melhor, o filme sai da ficção para a vida; a vida tal como ela é, no dizer de Nelson Rodrigues. O filme não produz um conteúdo para ser pensado, puramente intelectualizado, mas profundamente vivido ou, na linguagem cênica sugerida, farejado por uma forma de olfato *sui generis*. É sob esse aspecto que a experiência cinematográfica é da ordem do vivido, da ordem mesma daquilo que nos desconcerta a ponto de depararmos com um eu visceralmente ambíguo, contraditório, um eu que, agora, se vê sem eira e nem beira.

Assim, a lógica do vivido é aquela que desconstrói outra: a da moral, culturalmente cristalizada no Ocidente, conforme retratada por Dostoiévski (2000) em *Memórias do Subsolo*, ou por Nietzsche (1998) em *A Genealogia da Moral*. Ora, Frank parece encarnar bem essa personagem um tanto dostoiévskiana, quer dizer, essa personagem trágica, moribunda como um homem que vive no subsolo, nas sombras e que recusa a seguir certa “moral de rebanho”, moral essa cujo protótipo é o ressentimento. Absolutamente contraditória, a personagem assume, de vez, sua ambiguidade peculiar, para a perplexidade do jovem Charlie que é conduzido pelas mãos de um “cego” a enxergar outras facetas da vida ou, se quiser, provar o quanto uma mulher pode suavizar com o seu perfume num instante que promete ser eterno.

É esse jogo entre “figura” e “fundo” que estrutura, ao tempo todo, a trama. Frank convida Charlie para experimentar o verso e reverso da vida naquilo que essa pode trazer de bom e de melhor, qual seja, a sua essência ambígua, por vezes, perdida, ingenuamente perdida. Frank não desambigua absolutamente nada. Ele vive, por dentro e por fora, sua própria incoerência, sua errância, sua ambiguidade. O velho coronel quebra a velha lógica binária entre sujeito e objeto, teoria e prática. Ele mostra a Charlie, pertencente a outra geração, que antigos hábitos ainda persistem e que, portanto, não se pode permanecer indiferente, preso aos detalhes em prejuízo do todo. É-lhe necessária a percepção suficiente para compreender a essência das coisas, o perfume que, por meio delas, exala-nos, inebria-nos, transporta-nos, transborda-nos. Sem isso, a vida se torna não só sem cor, mas sem sabor, frescor, odor.

É a denúncia ao *status quo*, como uma forma de vida vegetativa a ser, a duras penas, conservada pelo ressentimento moral ou sectarismo social, que Frank põe a nu em sua defesa de Charlie. A hipocrisia escolar, que aponta, por sua vez, para a perfídia norte-americana e do mundo em geral, faz o eminente mestre declarar: “Não há nada mais triste do que ter o espírito amputado; para isso não há prótese...” (Brest, 1992). Ao dar esse tom em seu discurso, Frank não deixa pedra sob pedra; ele demole os fundamentos do edifício cultural que forma nossa civilização deflagrando a vergonha de um sistema que insiste em mutilar, em cortar aqueles que nem sempre tem a mesma oportunidade dos que nascem em berço esplêndido. O ambiente colegial vivido por Charlie é sem brio: torna todos ali deficientes. O que um veterano como Frank parece mostrar é que, existem outros tipos de deficiência bem mais limitantes. Há uma legião de cegos, surdos, mudos por aí afora mais do que ele: não veem, não ouvem, não falam, não tateiam ou sentem qualquer odor. Esses preferem a vida austera do que experimentar o que há de frescor na vida mesmo que em um só instante.

Assim, em que pese a sua deficiência visual, Frank não foge de sua própria cumplicidade para com o mundo, com as coisas; ele não foge, em última palavra, de seu próprio espelho. Muito embora o seu déficit físico seja acidentalmente adquirido, a sua vivência não destoa da célebre experiência de Hellen Keller (1939) que ao nascer cega, surda e muda, aprendeu a fazer uso da linguagem e, como bem lembrara Merleau-Ponty, não deixou de viver. Mas, é claro, como vimos, essa aprendizagem não decorre de um fato puro do entendimento ou de uma atividade intelectual simbólica, nem ainda de uma mera tradução de ideias sensoriais correspon-



dentos. Ela, antes, se efetiva numa disposição corporal, ou seja, trata-se de compreender o corpo não como um objeto ou uma matéria no espaço, mas o corpo como meio exemplar e originário de expressão aberto ao mundo; o corpo como que inseparável de uma visão mais global da realidade. Sob este aspecto, o corpo fala, gesticula, sente e sente-se por inteiro, aprecia, fareja; ele é todo olfato. É nessa medida que a personagem de Frank encarna um sentido olfativo que desprende do modelo clássico cartesiano. É um faro *sui generis* que se entrelaça a todos os outros órgãos sensitivos.

Ora, pois, a experiência do corpo na dança anuncia uma “estrutura do comportamento”, para fazer coro aqui ao título da obra seminal e homônima de Merleau-Ponty (1942). Tudo na narrativa cinematográfica é coreográfico no sentido mais forte e metafísico da palavra, ou seja, é um convite à dança. *Perfume de Mulher* é um ensaio cuja estrutura é a do sentido (Silva, 2012); sentido não ascético à experiência, mas carnal já que se promiscui, se embebeda à experiência nua e crua, ao vivido. Eis porque escreve, em *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty (1985, p. 86): “a visão é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser”. Isso só é possível graças também à obra de arte, seja ela, a pintura ou o cinema. A obra não sobrepõe um sentido exterior, à margem da experiência; ela não sobrevoa, mas participa, celebra esse encontro da visão, da percepção nos lançando numa encruzilhada ontológica em que experienciamos múltiplas fragrâncias do Ser; fragrâncias tais que exalam o aroma essencial da vida, do tempo, da intercorporeidade num só movimento, num só ritmo.

Frank não perde esse aroma. Ele o pressente, o sente intensamente como um bálsamo. Ora, é esse mesmo odor da paisagem sentido por Cézanne em seus quadros, como nos assegura Gasquet (1988, p. 81), que o telespectador pode sentir em *Perfume de Mulher*. O perfume deleitante de Donna é o olor da vida! Ele é o trescalo inebriante, estonteante, que uma cena também pode reviver. Por isso, seja deslumbrante pelas atuações das personagens e pelo cenário recriado, seja pelo vislumbre das perspectivas abertas de crítica filosófica ou psicológica, o trabalho de Brest cria para o público cinéfilo, tanto como adaptação cinematográfica quanto romanesca, uma ode à vida. Quer dizer, ao dar vida a sua personagem, numa atuação espetacularmente impecável, Al Pacino desvela o perfume da vida: ele é de essência feminina talvez para mostrar o sentido último de que a vida é uma dança e que, portanto, quem fica fora dessa dança, esse sim, é o verdadeiro “cego”, o miserável “mudo”; o incorrigível “surdo” que já não tateia mais, deixando escapar a fragrância mais essencialmente sedutora do mundo.

Considerações Finais

Imbuído de uma mensagem enaltecedora, *Perfume de Mulher* lembra que sempre há algo a aprender mesmo junto àquelas pessoas mais improváveis ou inacessíveis. O longa também reconstrói, num certo sentido, tanto a dialética hegeliana do senhor e do escravo, quanto a dialética sartriana do olhar e o jogo de espelhos de que fala Lacan. Há um fundo heraclítico aí, a ideia presente do conflito dos opostos que, incessantemente, a narrativa percorre, seja tematizando o embate de gerações, seja permeando a própria questão de gênero, a relação homem-mulher.

Sobre essa última, cabe, aqui, ao menos, uma nota de parágrafo. A película é, cabe reiterar, uma adaptação para o cinema, de um romance. O ambiente, do início ao fim, é predominantemente masculino. A narrativa que se constrói é, marcadamente, “masculina”. É verdade que não há, em primeiro plano, algum protagonismo feminino, por mais que o título incite sugerir. De início, a sobrinha do veterano abandonado marca presença apenas de relance. Até mesmo a prostituta com quem ele se aventura, no luxuoso hotel, cai no anonimato. A presença da mulher só ganha, de fato, maior evidência naquele instante, no instante essencial da cena do restaurante antes e durante a dança, mesmo assim como papel coadjuvante. É bem verdade que se pode viver muito num minuto – como retrata a personagem – se interpretarmos, do ponto de vista gestáltico, que aquela presença apareça ali mais como “fundo” do que como “figura” em primeiro plano. Na edição fílmica de 1974, ali, sim, há uma presença mais acentuada da *donna*. O drama italiano imprime seguramente um “toque feminino” a mais, seja pela inesquecível amada de Fausto, seja pela prostituta, pela camareira do hotel ou pelas demais personagens. Isso tudo, porém, é claro, sempre sob um universo masculino de narrativa.

Seja como for, a metáfora do perfume talvez possa ser interpretada como esse aroma que inebria todas as nossas sensações, num conjunto harmonioso, despertando uma percepção mais ampla, originária e selvagem como “arquétipo do encontro originário” (Merleau-Ponty, 1964, p. 210). O faro apurado de Frank se transfigura, na atmosfera cênica, como o signo desse encontro cujo tempo, mesmo numa fração de minuto, cria o “sentido da vida”, como diria Claudel (1929); sentido esse que, em momentos finais, os papéis se invertem levando Charlie a desaconselhar o seu velho mestre a praticar o premeditado suicídio. Viver é preciso...

Esse valor precioso, inestimável, é posto a toda prova porque ali fica ainda mais perceptível a fragrância do tempo. Frank e Charlie protagonizam um elogio à efemeridade temporal projetando a máxima de que “o tempo vale ouro” para além de sua feição, à primeira vista, ideológica, mercantilista. Há uma dádiva do tempo, ou seja, aquele instante que pode se eternizar à maneira dos pintores impressionistas. A fruição estética que daí flui dá a tônica essencial desse êxtase, desse eterno instante; instante fugaz, certamente, mas único, irrepetível. Por isso, a “dança às cegas” da personagem em meio ao charme de um tango vislumbra, mesmo que numa fração de minuto, o encantamento do mundo. O fascínio incontido pela fragrância arrebatadora do perfume sela, a um só tempo, esse pacto nupcial com a vida de que falava Gabriel Marcel.



Outra lição pedagógica se tira dessa obra. A experiência põe em reciprocidade uma só maestria da vida. Os protagonistas aprendem um com o outro. Não é só o jovem que aprende com o velho: o veterano coronel é também um aprendiz; talvez, um eterno aprendiz. Isso traduz a ideia de que nunca é tarde demais para aprender e, se preciso for, de acompanhar alguém a refazer seus passos. A cumplicidade, a partilha é um dom inefável, mesmo diante de situações trágicas. Nessa mútua aprendizagem o que fica é o reconhecimento do outro como um outro, mesmo em suas mais viscerais contradições ou ambiguidades. Não poderia haver companhia mais perfeita. O que se tira dessa lição é a de que a condição humana é ambígua, paradoxal. Não é possível apreendê-la lógica e coerentemente. Ou talvez, como diria Malraux (1947, p. 152), reside aí, uma espécie de “deformação coerente” incontornável. Talvez não houvesse muito o que se esperar de um ex-militar em que o seu ofício o tornara deficiente, mas que, acima de tudo, se tornara ainda mais rude, arrogante e, portanto, errante pela vida afora. Para certa crítica, talvez ele não seja a melhor referência, o exemplo que se espera para o bom menino Charlie, mas essa outra face paradoxal do velho coronel faz reconhecer um fundo obscuro que nos constitui. Essa face revela sobre o quanto somos instáveis, frágeis, trágicos.

Como toda obra de arte, um filme dá margem a várias impressões ou interpretações. Aqui, sugerimos uma, em especial, matizada com um viés mais fenomenológico. Seguramente há muitas outras facetas a serem exploradas: o filme pode ser focado à luz da filosofia ou psicologia da educação, da filosofia do direito, da ética, da estética, da teoria do conhecimento e mesmo da saúde pública. Sobre essa última, a película poderia dar vazão, por exemplo, à crise pandêmica instalada desde fins de 2019. Não é só o senso comum que se alimenta do esnobismo, do obscurantismo até porque a ciência não está imune à mentira, ao *fake news*, à toda sorte de manipulação ou corporativismo em nome de algum paternalismo elitista. Por isso, o filme brinda uma ode à vida no sentido mais sanitário do termo. Afinal, não é só a covid19² que pode provocar a perda do olfato, do paladar, da visão e do tato (contato) em função também de uma política preventiva concernente ao contágio. Há uma crise mais profunda que assistimos, em nossa época, por vezes invisível, insensível, que se traduz em toda forma de negacionismo e irracionalismo. O sentido da vida aí é fatalmente negado, conspurcado. Muitos preferem praticar a dança da morte do que a da vida. Ignoram, fazem vistas grossas à dor alheia. Há muito que se perdeu o aroma essencial que só uma vida em plenitude é capaz de devolver. Se conserva o velho; velhos padrões. Há certa apologia a um conservadorismo que nada cria, avança ou emancipa. Também não se dança quando se cede ao proselitismo acadêmico, à ostentação colegial em função de uma austeridade, por vezes, patriarcal, cada vez mais histérica e hipócrita. Esse é uma espécie de subterfúgio que torna o ar carregado, irrespirável. A vida na academia, muitas vezes, opta pela reclusão entre as quatro paredes de uma sala do que o passeio peripatético do jardim, jardim da existência.

A vida exala aromaticamente. As fragrâncias são como essências que experienciamos não só nos corpos, mas que tecemos junto às coisas, nas relações com outrem. Cada um desses lugares não são fóruns equidistantes como se formassem a soma das partes de um todo, mas exprimem o próprio todo manifesto em suas partes. Aqui, está presente a ideia de perspectivismo inerente à percepção como arquétipo, mas também o movimento de ambiguidade que atravessa continuamente aquelas múltiplas faces encarnadas em cada personagem que se entrecruzam num só instante, o eterno instante.

2 O coronavírus (COVID-19) é uma doença causada pelo vírus SARS-CoV-2 que uma vez espalhado pela boca ou pelo nariz de uma pessoa infectada, apresenta, entre tantas reações, a perda do olfato.



Referências

- Arpino, G. (1969). *Il buio e il miele*. Milano: La Scala/Rizzoli.
- Berkeley, G. (1980). *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. A. Sérgio. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- Berkeley, G. (2008). *Um ensaio para uma nova teoria da visão*. Trad. José O. A. Marques. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, (Clássicos da Filosofia; Cadernos de Tradução, n. 16).
- Brest, M. (Dir.) (1992). *Perfume de mulher*. EUA: Universal, 156min (gênero: drama).
- Claudel, P. (1929). *Art poétique*. 9. ed. Paris: Mercure de France.
- Descartes, R. (1996). *La Dioptrique (VI)* (ed. Adam et Tannery). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2009). *O mundo ou O tratado da luz*. Trad. César A. Battisti. Campinas, SP: Editora Unicamp, (Col. Multilíngues de Filosofia, Série A, Cartesiana II).
- Dostoiévski, F. (2000). *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Editora 34.
- Gasquet, J. (1988). *Cézanne*. Paris: Cynara/Bernheim-Jeune.
- Keller, H. (1939). *A história de minha vida*. Trad. J. Espinola Veiga. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Malraux, A. (1947). *Psychologie de l'art*. Genebra: Skira.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'œil et l'esprit*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Risi, D. (Dir.) (1974). *Profumo di donna*. Roma: Paris Filmes, 99min (gênero: drama).
- Silva, C. A. F. (2009a). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia.
- Silva, C. A. F. (2009b). "Percepção e cinema em Merleau-Ponty". In: GENTIL, H. S.; PIVA, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, p. 123-141.
- Silva, C. A. F. (2012). "A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n° 3, set/dez, p. 133-156. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2622>
- Silva, C. A. F. (2014). "A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro". In: *Estudos Filosóficos*, São João Del-Rey: UFSJ, n. 13, p. 73-86. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122/1439>

Submetido em 01.10.2022 – Aceito em 16.01.2023



THE ETERNAL INSTANT IN “SCENT OF A WOMAN”

O Instante Eterno em “Perfume de Mulher”

CLAUDINEI APARECIDO DE
FREITAS DA SILVA *

El Eterno Instante em “Esencia de Mujer”

Resumo: Baseando-se no clássico *Perfume de Mulher* dirigido, pela primeira vez, em 1974, pela produção italiana de Dino Risi e repaginado, em 1992, pelo diretor Martin Brest, procuraremos, trazer à baila, o movimento da vida em sua fragrância feminina. Trata-se de compreender em que medida a metáfora do perfume inebria o campo perceptivo como pano de fundo desde onde a figura da mulher emerge com um protagonismo ímpar acerca da vida, ou melhor, da dança da vida. O texto termina por descrever como um instante se eterniza admiravelmente num só ritmo sendo, pois, capaz de transcender o tempo cronológico e devolver nova vida para além de nossas convenções.

Palavras-chave: Fenomenologia; Percepção; Cinema; Perfume de Mulher.

Abstract: Based on the classic *Scent of a Woman*, directed for the first time in 1974 by the Italian producer Dino Risi and redesigned in 1992 by director Martin Brest, we will seek to bring up the movement of life in its feminine fragrance. This article aims to understand to what extent the perfume metaphor inebriates the perceptual field as a backdrop from which the figure of the woman emerges with a unique protagonism about life, or rather, the dance of life. The text ends by describing how an instant is admirably eternalized in a single rhythm, capable, therefore, of transcending chronological time and giving new life beyond our conventions.

Keywords: Phenomenology; Perception; Cinema; Scent of a Woman.

Resumen: A partir del clásico *Scent of a Woman* dirigido, por primera vez, en 1974, por la producción italiana de Dino Risi y renovado, en 1992, por el director Martin Brest, intentaremos sacar a la luz el movimiento de la vida en su fragancia femenina. Se trata de comprender hasta qué punto la metáfora del perfume embriaga el campo perceptivo como fondo del que emerge la figura de la mujer con un protagonismo único en la vida, o, mejor dicho, en la danza de la vida. El texto termina describiendo cómo un instante se eterniza admirablemente en un solo ritmo, pudiendo así trascender el tiempo cronológico y dar nueva vida más allá de nuestras convenciones.

Palabras llave: Fenomenología; Percepción; Cine; Perfumes de Mujer.

* Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE, Toledo, PR). E-mail: calsilva@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>.



Introduction

The classic *Scent of a Woman* has two major eponymous productions which marked the screens by pinning their honorary place in the seventh art, an Italian production, originally called *Profumo di Donna* and directed by Dino Risi in 1974 and another, Martin Brest's 1992 version. Note that both are based on the Italian novel *Il Buio and Il Miele* by Giovanni Arpino (1969).

Thus, taking as reference Brest's remake of Risi's film, we aim to step beyond purely technical criticism and situate, in the light of a "phenomenology of cinema" and via the theme of perception, to what extent this cinematographic work invites us to a reflection permeating a more immediate philosophical interest.

To do so, viewers are invited to hone their sense of smell and, as much as possible, allow to feel or better perceive the essential fragrance coming out of the screens in *Scent of a Woman*.

"Scent of a Woman"

Let us look at what makes Brest's *Scent of a Woman* a classic!

In short, the plot orbits around two central characters. The first is that of Frank Slade, played by Al Pacino. He is a terribly bitter, cranky, and irreverent retired lieutenant colonel who suffers from a late blindness contracted during his military service. Chris O'Donnell plays the second character, Charlie Simms, a prep school student who works as an assistant to Slade. By looking for a weekend job to fund his studies, Simms decides to face the task of taking care of Frank for his family who is bound for a trip on Thanksgiving.

Little does he know that Frank has plans which include traveling to New York and enjoying the best pleasures he can find as if bidding goodbye to a life to which he no longer wants to cling. Frank tells young Charlie his plans: visit his family, eat in good restaurants, sleep with a beautiful woman, and then commit suicide. Forced to accompany the rude and irascible colonel, Charlie still has to worry about the troubles he had in school with his friend and "trust fund baby" George Willis, played by Philip Seymour Hoffman. He goes to Baird school, in which the film, at first, records no-one but a sequence of harmonic and static compositions of the institution. Its atmosphere is that of a certain timeless experience, detached from finitude. Its environment is caricaturedly masculine, formal, and stern. It also has a conventionally prosaic feature (in the most positivist expression of the term). Its formalism sometimes contrasts with the sound of its alarm, in which we see random movement and students' shrill voices, who rush to leave.

In any case, despite the extremely heavy air of the school, Charlie is eager to try and breathe purer air. Thus, in addition to earning money, he accompanies old Frank so he can do this. The vivid unfolding of plot chapters attest to this. The narrative is disconcerting, unpredictable, and full of unexpected shocks. The point is that if, on the one hand, they hate each other at the beginning, a deep feeling of admiration and mutual respect is born as days pass. Soon, at first, Frank puts Emmylou Harris' "Evangeline" on his cassette player for Charlie to enjoy. The song portrays a woman who always nourishes a strong hope for the return of her beloved (which never actually happens). The film suggests the hypothesis that Frank seems to embody "Evangeline" and that his "beloved," the perfect source of aroma, will give him the joy of living he has long lost. The Army reserve officer seems to behave, in a sense, like a Proustian: in search of lost time...

This searching spirit would be, however, unattainable on his own. As much as Frank is a man who had extensive experience in living absorbed by his own convictions (to the point of enduring so many setbacks), he finds new strength. The window scene portrays this well at the moment when, in the midst of the penumbra of his room, in his secluded unconscious, a light protrudes – probably as a good pinch of enlightenment, common sense, and hope – a light which Charlie personifies very well. The young high school student's innocence seems to really give wings to Frank's imagination who shamelessly refuses to give up his peculiar blasé cynicism to truly disdain the world which turned his back on him. He considers his relatives backward, is hated by his brother. The past tormenting him are the pieces of a plot, of a boundary situation taken to an extent in which Frank seriously considers suicide.

By any means, this plan shows Charlie unusual facets of Frank's personality, which may or may not alter the course of their lives during the brief but memorable period in which they will coexist. The fact is that, despite Charlie's inexperience and his lost and aimless predicament, a whole maturing process is gradually visible as the ill-mannered colonel's ego descends from its height, turning him into a more sufferable figure. An expert connoisseur of women and the fragrances they use, Frank begins to reveal countless other keen insights under his arrogant appearance. He goes from genuine paternal tenderness toward the boy to terrible attacks of self-preservation and aggression.

Apparently, the secondary plot involving the boy's school conflict may sound a little disposable, but it is justified by the need to show the inevitable exchange of favors between generations. Although it is the main



reason behind the somewhat excessive length of the film, it is only so that the distinguished film audience will know whether or not the unstable colonel learned something from his young companion in a journey marked by embarrassing sincerity and passages of undeniable charm.

One such undoubtedly memorable moment is the unforgettable restaurant scene, in which Frank asks the beautiful Ms. Donna (Gabrielle Anwar), who seemingly waits for her boyfriend Michael (David Lansbury), if he can keep her company. She then confesses to him:

Well, I'm expecting somebody. Frank asks: Instantly? She replies: No, but any minute now. – Any minute? – he asks – Some people live a lifetime in a minute (Brest, 1992).

It is at this moment that old Frank generously persuades her as if by an admirably charming gesture. When trying to dance Carlos Gardel's *Por una Cabeza*, Frank brings her to the middle of the dancing hall in a light, sweet way or, perhaps more than that, as an absolutely free, simple, and deeply sensitive man. He shows a sensitivity on edge! Upon reaching the peak of his maturity, without any modesty or resentment toward what old age or the limitations of his physical disability, Frank simply throws himself or, if it may please the reader, dance! And his dance is only, by the way, engaging because he refuses to repress himself. He makes that minute an eternity. A fragile eternity, surely, but long enough to leave absolutely nothing out. He throws himself into immanence and in life like a dance. He fears no contradiction, the movement of ambiguity as inherent to the body, sight, touch, and smell. He is surrounded whole in that fragrance in the air, that scent, the scent of a woman.

What actually makes this scene iconic is how much dance is the purest expression of freedom, the true fragrance of life. A really expensive freedom, which the young lady seems to have given up as she leaves Frank and Charlie behind in the restaurant, departing with her boyfriend. Its scenic symbolism stemming seems to suggest that the young lady was renouncing her own dreams so wrapped in that essential perfume which, at first, she exuded and infected. Donna regrettably seems no longer to own herself; she allows the fragrance of life (that necessary and unique breath of life) to evaporate so she can conform to a social or conventionally expected role.

The outcome of the film is marked by the confrontation in the school assembly. Then, principal Traski forces Charlie to face his colleagues to elucidate who is in fact responsible for premeditating a joke in poor taste which burst a cunningly designed balloon and soaked Traski. As an alibi, one of the involved in the infamous and hilarious episode, hiding behind "big daddy's pocket," takes as a pretext the fact that he lost his contact lenses at the very moment of the incident, his near-sightedness made him unable to reveal the author of the event. Charlie still vehemently refuses to hand over his colleagues, resisting the pressure on him to confess and the threat of having his academic and professional future compromised.

Thus – as the principal is about to openly absolve the real culprits in a checkmate to Charlie – Frank surprises him by speaking out against the hypocrisy and elitism of the institution. More than that: in addition to Baird's luxurious school, the connection created between Frank and the young student transcends the usual formalism of academic life; after all, having a degree is not everything. Here is the reason behind the old colonel's rudeness: beyond standards and a certain academic puritanism, one must live true life in its essence. It is necessary to bring back that air, that atmosphere or fragrance inebriating the characters in a dance to the sound of a tango. In this climate, the perfume metaphor may again exude a fragrance neutralized by moral hypocrisy.

Perceptual fragrances

After all, what "perfume" invades the restaurant and also deliciously takes foot on the dancing hall?

The film makes this scene really emblematic because maybe it is its scenic epicenter, i.e., the perfume metaphor appears as an expression synthesizing multiple sensations and fragrances. As we have seen or perceived, it is not for nothing that the analogy between "dance" and "life" (Silva, 2014) becomes a fundamental piece in the redemption of both characters. We undoubtedly have a great material to explore one of the classic questions in *Gestalttheorie* (or psychology of form) in conjunction with phenomenology: perception. Merleau-Ponty asserts two perception models: the first is classic and the second, phenomenological. In the classical model, two schools converge, despite their differences, into a concentric conception. Empiricism deems perception as the "sum or a mosaic of sensations, each of which is strictly dependent on the local retinal stimulus which corresponds to it" (Merleau-Ponty, 1996, p. 103). On the other hand, intellectualism, as the "perception becomes an 'interpretation' of the signs that our senses provide in accordance with the bodily *stimuli*²⁰, a 'hypothesis' that the mind evolves to 'explain its impressions to itself'²¹" (Merleau-Ponty, 1945, p. 42). Thus, for a conception, the ability to perceive is an absolutely physical (empirical) power; for another, a purely spiritual (intellectual) one emanating, ultimately, from the *cogito*.

Thus, in his *Essay On a New Theory of Vision* (2008), commented in *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Berkeley (1980, §44, p. 21) claims that:

The ideas of sight and touch make two species entirely distinct and heterogeneous. THE FORMER ARE MARKS AND PROGNOSTICS OF THE LATTER. (...) the proper objects of sight neither exist without mind, nor are the images of external things (...)



In *La Dioptrique*, although Descartes (1996, p. 81; 84) recognizes that sight is considered the most universal and noble among the senses, this recognition fails to translate, at all, a metaphysical primacy. Sight is imperfect when one seeks to print the images of things. Thus, the need for its improvement by optical instruments or, if you will, the support of touch since, “of all our senses, touch is one considered the least deceptive and the most secure” (Descartes, 2009, p. 5).

The phenomenological conception starts from another principle: perception is neither a “mosaic of sensations” nor a spiritualist “analysis” or “interpretation” but “an “initiation into the world” (1945, p. 297), a “communication or a communion” (1945, p. 370). What does that mean exactly? Psychology of Form or *Gestalttheorie*¹ teaches us a fundamental lesson, as Merleau-Ponty notes (1996, p. 61): “Groups rather than juxtaposed elements are principal and primary in our perception.” This school shows us that, in the perceptual field, ‘sensation’ and ‘perception’ are no longer distinguished because we never have partial sensations but what we ‘feel’ and ‘perceive’ is an organization phenomenon, i.e., a configuration system, a totality, a form or structure” (Silva, 2009b, p. 128). The classical model of knowledge theory and its division of the senses misunderstands this phenomenon, as Merleau-Ponty illustrates:

It is a commonplace to say that we have five senses, and it would seem, at first glance, that each of them is like a world out of touch with the others. The light or colors which act upon the eye do not affect the ears or the sense of touch. Nevertheless, it has been known for a long time that certain blind people manage to represent the colors they cannot see by means of the sounds which they hear: for example, a blind man said that red ought to be something like a trumpet peal. For a long time it was thought that such phenomena were exceptional, whereas they are, in fact, general. For people under mescaline, sounds are regularly accompanied by spots of color whose hue, form, and vividness vary with the tonal quality, intensity, and pitch of the sounds. Even normal subjects speak of cold, shrill, or hard colors, of sounds that are clear, sharp, brilliant, rough, or mellow, of soft noises and of penetrating fragrances. Cézanne said that one could see the velvetiness, the hardness, the softness, and even the odor of objects. My perception is therefore not a sum of visual, tactile, and audible givens: I perceive in a total way with my whole being; I grasp a unique structure of the thing, a unique way of being, which speaks to all my senses at once (1996, p. 63).

Via his *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty shows that “we are paradoxically surprised by the experience that sight touches, touch sees, the palate smells, the smell tastes. Our sensations are neither punctual nor intersubjectively incommunicable but interchangeable phenomena, promiscuously entangled in each other” (Silva, 2009a, p. 167). “These distinctions between touch and sight are unknown in primordial perception” (Merleau-Ponty, 1996, p. 20). Perhaps what Descartes missed, notes the French phenomenologist, is that one is unable to take away all the consequences of an aspect about which Descartes was, in part, right: the blind see with their hands; although, we know, not only with their hands.

Art such as cinema admirably revives this broader, whole-like perception. As Merleau-Ponty (1996, p. 74, our emphasis) again notes, “(...) perception permits us to understand the meaning of the cinema. *A movie is not thought; it is perceived.*” From the *Gestalt* point of view, cinematic experiments such as Brest’s shows us more than a simple “figure” but a “background” which crosses the ultimate meaning of life, time, body, and others. *Scent of a Woman* is a film to be “perceived,” rather than “thought,” as it is tinted and seen from different angles, savored or smelled in different fragrances.

Time is one of these perceptive fragrances. Some people run after time, but they only seem to catch up with it when they die wealthy. For others, time passes slowly; they become anxious, such as the inexperienced Charlie, and Donna and her supposed crush, anxious about the future, thus forgetting to live the present, the only existing time. Everyone has time. No one has more or less than 24 hours a day. The difference lies in what each does with their time, even with a fraction of a minute.

Thus, the lady on stage re-expresses life. As a feminine face and contour, life gives us to see, in its wholeness, a perspective of which we almost always lose sight. When we lose it, we lose its essence, its characteristic odor. We simply stop breathing, feeling the essential fragrance, the most primordial sensation of what connects us to life itself. The essence of life escapes us when we harden it; we become indifferent to nature; we replace our rhythm with another, that of the watch. This almost always occurs when we are in a hurry, failing to savor what is most intimate, perceptible, and connecting us to earth. This is the fundamental phenomenological perception that *Scent of a Woman* extracts from the beginning to the end.

¹ Merleau-Ponty, in delivering the conference *The Film and the New Psychology* (which became a chapter in *Sense and Non-Sense*) shows how this “new psychology” – i.e., his *Gestalttheorie* – precisely leads us to the best cinema aesthetes’ observations. Why? Because, unlike classical psychology, which treats our visual field as a sum or mosaic of sensations, Psychology of Form shows no parallelism between our simplest and most immediate sensations. Our field becomes a system of settings. At the same time, this new school makes another important contribution by offering another conception about others’ perception: “Anger, shame, hate, and love are not psychic facts hidden at the bottom of another’s consciousness: they are types of behavior or styles of conduct which are visible from the outside. They exist on this face or in those gestures, not hidden behind them.” (1996, p. 67). This “new psychology” inscribes a meaning to conduct; a perceptible intersubjectively sense since love, hatred, and anger are not inaccessible inner realities, never shareable. It is only this broader scope which Merleau-Ponty projects “the film as a perceptual object, we can apply what we have just said about perception in general to the perception of a film” (Merleau-Ponty, 1996, p. 68). “This is why” - still, he notes - “the movies can be so gripping in their presentation of man: they (...) give us his conduct or behavior. They directly present to us that special way of being in the world, of dealing with things and other people, which we can see in the sign language of gesture and gaze and which clearly defines each person we know.” (Merleau-Ponty, 1996, p. 74).



Everything happens as if viewers and film buffs were transported to the narrative, as if they intensely lived its characters' troubles and contradictions or rather, the film goes from fiction to life; "life as it is," in Nelson Rodrigues' words. The film produces content to be not only intellectually thought but also deeply experienced or, in the suggested scenic language, perceived by a *sui generis* smell. Thus, the cinematographic experience belongs to the order of the lived, the very order of what disconcerts us to the point of encountering a viscerally ambiguous, contradictory I who now finds itself without two nickels to rub together.

Thus, the logic of the lived deconstructs another: a moral, culturally crystallized in the West one, as portrayed by Dostoyevsky's (2000) *Notes from Underground* or Nietzsche's (1998) *The Genealogy of Morality*. Frank seems to embody well this somewhat Dostoyevskyan, tragic character, dying as a man who lives underground and, in the shadows, and who refuses to follow a certain "moral of the herd," a moral whose prototype is resentment. Absolutely contradictory, the character assumes, once and for all, his peculiar ambiguity, to young Charlie's perplexity, who is led by the hands of a "blind man" to see other facets of life or, if he so wants, to prove how much a woman can soften hardships with her perfume in an instant that promises to be eternal.

This game between "figure" and "background" always structures the plot. Frank invites Charlie to experience the verse and obverse of life in the good it can bring, i.e., its ambiguous, sometimes naively lost essence. Frank fails to resolve any ambiguity at all. He lives, inside and out, his own incoherence, erraticness, and ambiguity. The old colonel breaks the old binary logic between subject and object, theory and practice. He shows Charlie, from a younger generation, that old habits still persist and that, therefore, one cannot remain indifferent, stuck to details to the detriment of the whole. It takes sufficient perception to understand the essence of things, the exuding perfume which inebriates, transports, and overflows us. Without it, life not only becomes colorless but also lacks taste, freshness, odor.

It is the denunciation of the *status quo*, a vegetative way of life which moral resentment or social sectarianism must conserve which Frank lays bare in his defense of Charlie. School hypocrisy, in turn, points to the perfidy of the US and the world at large, making the eminent master declare: "There is nothing like the sight of an amputated spirit; there is no prosthetic for that..." (Brest, 1992). In lending that tone to his speech, Frank leaves no stone unturned; he demolishes the foundations of the cultural building forming our civilization by deflating the shame of a system insisting on mutilating, in excising those who often lack the same opportunities as the ones born in land of the free and the home of the brave. The school environment Charlie experienced has no panache: it disables everyone. What a veteran such as Frank seems to show is the existence of other types of far more limiting disabilities. A legion of blind, deaf, dumb far worse than him: they neither see, hear, talk, touch or smell any odor. They prefer austere lives than to experience what is fresh in life even for a single instant.

Thus, despite his visual impairment, Frank refuses to shy away from his own complicity with the world and its things; he refuses to flee, in the end, from his own mirror. Although his physical disability stems from an accident, his resembles Hellen Keller's famous experience (1939) who, although born blind, deaf, and mute, learned to use language and, as Merleau-Ponty had rightly recalled, to live. But, of course, as we have seen, this learning neither stems from a pure fact of understanding or symbolic intellectual activity nor from a mere translation of corresponding sensory ideas. Rather, it effects a body disposition, a question of understanding the body not as an object or matter in space but as an exemplary and originating means of expression open to the world; the body as if inseparable from a more global view of reality. Thus, it speaks, gestures, touches, feels itself whole, appreciates, smells; it is all smell. To this extent, Frank embodies an olfactory sense departing from the classic Cartesian model. A *sui generis* nose intertwined with all other sensory organs.

Therefore, the experience of the dancing body announces "the structures of behavior," to remind the reader of Merleau-Ponty's (1942) seminal and homonymous work. Everything in the cinematic narrative is choreographic in the strongest and metaphysical sense of the word, i.e., an invitation to dance. *Scent of a Woman* is an essay whose structure is that of meaning (Silva, 2012); a sense not ascetic to experience, but of the flesh since it makes itself promiscuous, gets drunk to naked and raw experience, to what is lived. Thus, in *Eye and Mind*, Merleau-Ponty writes (1985, p. 86): "Vision is the meeting, as at a crossroads, of all the aspects of Being." This is only possible thanks to the work of art, be it, painting or cinema. The work neither overlaps an external meaning on the margins of experience nor flies over it but participates and celebrates this encounter of sight, of perception launching us at an ontological crossroads in which we experience multiple fragrances of being, such as that exuding the essential aroma of life, time, and intercorporeity in one movement, in one rhythm.

Frank does not miss that scent. He intensely senses and feels it, as a balm. In *Scent of a Woman*, the viewer can feel this same odor of the landscape felt by Cézanne in his paintings, as Gasquet assures us (1988, p. 81). Donna's delightful perfume is the odor of life! It is the intoxicating, stunning scent a scene can also revive. Thus, whether stunning by the performances of the characters and the recreated scenario or by the glimpse of the open perspectives for philosophical or psychological criticism, Brest's work creates an ode to life for the film audience, both as a film adaptation and a *romanesque*. By giving life to his character in a spectacularly impeccable performance, Al Pacino unveils the scent of life: a feminine essence perhaps to show the ultimate meaning that life is a dance and that, therefore, whoever misses this dance is the true "blind," the miserable "mute," the incorrigible "deaf," who no longer touches, missing the most essentially seductive fragrance in the world.



Conclusion

Imbued with an exalting message, *Scent of a Woman* reminds us that we always find something to learn even from those who we deem most unlikely to have anything to teach us or those we find inaccessible. The film also reconstructs, in a certain sense, both the Hegelian lord-bondsman dialectic and the Sartrean one of the gaze and the set of mirrors of which Lacan speaks. We find a Heraclitian background, the idea of the conflict of opposites through which the narrative incessantly runs, whether addressing the clash of generations or permeating the very question of gender, the relationship between men and women.

The latter deserves at least a paragraph note. The film, we should reiterate, adapts a novel for cinema. Its environment, from start to finish, is predominantly masculine and its constructed narrative, markedly “manly.” Its foreground lacks a female lead, however much the title seems to suggest it. Its beginning only briefly features the abandoned veteran’s niece. Even the prostitute who he meets in a luxurious hotel falls into anonymity. The feminine presence only gains, in fact, greater evidence at that essential instant in the restaurant scene (before and during the dance), although still as a supporting role. It is quite true that one can live a lot in a minute – as the character portrays – if we interpret, from the gestational point of view, that that presence is featured more as “background” than a foreground “figure.” The 1974 film has a sharper presence of the donna. The Italian drama certainly imprints an extra “feminine touch,” whether for Faust’s unforgettable beloved or the prostitute, the hotel house cleaner or the other characters but always under a male narrative universe.

In any case, we may perhaps interpret the perfume metaphor as an aroma inebriating all our sensations in a harmonious set, awakening a broader, original, and savage perception as “archetype of the original encounter” (Merleau-Ponty, 1964, p. 210). Frank’s keen nose is transfigured, in the scenic atmosphere, as the sign of this encounter whose time, even in for a fraction of a minute, creates the “meaning of life,” as Claudel (1929) would say; a sense that, at the end, reverses roles, leading Charlie to advise his old master against his premeditated suicide. We must live...

This precious, priceless value is put to all proof since we note even more the fragrance of time. Frank and Charlie star a compliment to temporal ephemerality, projecting the maxim that “time is worth gold” beyond its, at first sight, ideological and mercantilist character. This is a gift of time, that instant which can be made eternal a la impressionist painters. The aesthetic fruition which flows from it gives the essential tonic of this ecstasy, this eternal instant; a fleeting instant, to be sure, but unique and unrepeatable. Thus, the character’s “blind dance” amid the charm of a tango envisions, even if for a fraction of a minute, the enchantment of the world. The unrestrained fascination with the sweeping fragrance of the perfume seals, at the same time, this nuptial pact with the life of which Gabriel Marcel spoke.

We receive another pedagogical lesson. Experience puts a single understanding of life in reciprocity. The protagonists learn from each other. It is not only the young who learn from the old: the veteran colonel is also an apprentice; perhaps an eternal one. This translates the idea that it is never too late to learn and, if necessary, to accompany someone to retake their steps. Complicity and sharing is an ineffable gift, even before tragedy. What remains in this mutual learning is the recognition of the other as the other, even in their most visceral contradictions or ambiguities. There could not be more perfect company. What we learn from this lesson is that the human condition is ambiguous, paradoxical. It is impossible to seize it logically and coherently. Or perhaps, as Malraux (1947, p. 152) would say, there lives a kind of inescapable “coherent deformation.” Perhaps we would be unable to expect much from an ex-military man who acquired a disability during his service and, above all, became even ruder and more arrogant, wandering through life. For some critics, he may not be the best reference, the example we expect for good boy Charlie but this other paradoxical face of the old colonel makes us recognize an obscure background constituting us. This face show how insatiable, fragile, and tragic we are.

As with every artwork, a film lends itself to various impressions or interpretations. We suggested one especially tinted with a more phenomenological bias. Surely, the film has many other facets to be explored: we can focus on it in the light of philosophy or psychology of education, the philosophy of law, ethics, aesthetics, theory of knowledge, and even public health. On the latter, the film could give vent, for example, to the pandemic crisis which began in late 2019. It is not only common sense that feeds on snobbery and obscurantism, especially because science is liable to lies, fake news, and all sorts of manipulation or corporatism in the name of some elitist paternalism. Thus, the film offers an ode to life in the most sanitary sense of the term. After all, COVID-19² is one of many agents which can cause loss of smell, taste, vision, and touch (also due to a preventive policy against contagion). We find a deeper crisis which we have witnessed in our sometimes invisible and callous time, which translates into every form of denialism and irrationalism. Fatally denying and defiling the meaning of our lives. Many prefer to practice the dance of death than that of life. They ignore and turn a blind eye to others’ pain. The essential aroma that only a full life can retrieve has been lost for a long time. Old patterns are preserved. We find a certain apology to a conservatism which creates, advances or emancipates nothing. We are also unable to dance when we give in to academic proselytism, to a collegial ostentation due to a sometimes patriarchal and increasingly hysterical and hypocritical austerity. This is a kind of subterfuge which makes the air heavy and unbreathable. Life in the academy often opts for seclusion among four walls than the peripatetic walk across the garden of existence.

² Coronavirus (COVID-19) is a disease caused by the SARS-CoV-2 virus which, once it spreads to the mouth or nose of an infected person, causes, among many reactions, the loss of smell.



Life exudes aromatically. Fragrances resemble the essences we experience not only in bodies but that we weave with things and with relationships with others. Each of these places are not equidistant forums as if they formed the sum of the parts of a whole, but manifest the whole itself in its parts. Here is the idea of perspectivism inherent to perception as an archetype and an ambiguity movement which continuously crosses those multiple faces incarnated in each character intersecting a single eternal instant.

References

- Arpino, G. (1969). *Il buio e il miele*. Milano: La Scala/Rizzoli.
- Berkeley, G. (1980). *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. A. Sérgio. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- Berkeley, G. (2008). *Um ensaio para uma nova teoria da visão*. Trad. José O. A. Marques. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, (Clássicos da Filosofia; Cadernos de Tradução, n. 16).
- Brest, M. (Dir.) (1992). *Perfume de mulher*. EUA: Universal, 156min (gênero: drama).
- Claudel, P. (1929). *Art poétique*. 9. ed. Paris: Mercure de France.
- Descartes, R. (1996). *La Dioptrique (VI)* (ed. Adam et Tannery). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2009). *O mundo ou O tratado da luz*. Trad. César A. Battisti. Campinas, SP: Editora Unicamp, (Col. Multilíngues de Filosofia, Série A, Cartesiana II).
- Dostoiévski, F. (2000). *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Editora 34.
- Gasquet, J. (1988). *Cézanne*. Paris: Cynara/Bernheim-Jeune.
- Keller, H. (1939). *A história de minha vida*. Trad. J. Espinola Veiga. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Malraux, A. (1947). *Psychologie de l'art*. Genebra: Skira.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'œil et l'esprit*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Risi, D. (Dir.) (1974). *Profumo di donna*. Roma: Paris Filmes, 99min (gênero: drama).
- Silva, C. A. F. (2009a). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia.
- Silva, C. A. F. (2009b). "Percepção e cinema em Merleau-Ponty." In: GENTIL, H. S.; PIVA, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, p. 123-141.
- Silva, C. A. F. (2012). "A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty." In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n° 3, set/dez, p. 133-156. Available at: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2622>
- Silva, C. A. F. (2014). "A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro." In: *Estudos Filosóficos*, São João Del-Rey: UFSJ, n. 13, p. 73-86. Available at: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122/1439>

Submetido em 01.10.2022 – Aceito em 16.01.2023

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO – TEXTOS CLÁSSICOS



INTRODUÇÃO “VIVENDO PARA ALÉM DO TRANSTORNO MENTAL: ESTUDOS QUALITATIVOS DE RECOVERY NA ESQUIZOFRENIA” * 1 2

LARRY DAVIDSON (2003) **

Prefácio

Dr. John S. Strauss (Professor emérito de Psiquiatria, Universidade de Yale)

Imagine que você estivesse vivendo com um grande grupo que, há algumas gerações, houvesse feito uma viagem muito difícil para o Oeste passando por uma imensa planície. Foi necessário encontrar meios para que a jornada fosse bem-sucedida. Agora todos vocês estão lá ao pé das montanhas, onde fixaram residência. Alguns se aventuraram até o cume, mas nunca foram muito longe. Você, por outro lado, quer ir além. Contudo, terá de desenvolver formas de atravessar grandes riachos, escalar rochas íngremes, e acabou chegando mais longe do que todos. Agora você retornou e está tentando descrever o que descobriu para as outras pessoas do grupo. Você se surpreende e fica triste com muitos pelos comentários que fazem:

“Você não deveria ter desperdiçado seu tempo. O mundo real, sério, é aqui.”

“Você estava apenas brincando, em vez de fazer algo realmente útil.”

“Já vimos montanhas. Nós as vemos todos os dias. O que você está pensando? Basta olhar para elas.”

Você tenta explicar que mais adiante é diferente, que eles realmente não entenderam isso. Eles não viram as imensas cachoeiras, o enorme deslizamento de rochas, a forma como crescem as árvores protegendo as encostas das montanhas. E pode ser que haja um vasto oceano um pouco adiante.

“Ah, mas nós vemos árvores. Veja! Ali há água passando sobre aquelas rochas. Não sei por que você gastou suas energias construindo jangadas; também temos esses arados fantásticos. Nada mais é necessário. E aposto que você não sabia que alguns acadêmicos tentaram trilhar por essas montanhas muito antes de você. Tudo que eles trouxeram de volta foi um monte de palavras compridas e teorias sofisticadas. Nada útil.”

É mais ou menos assim com praticamente qualquer coisa nova, como, por exemplo, tentar compreender por outra perspectiva a doença mental, o transtorno psiquiátrico, cada deficiência, seja lá qual for o nome. Tente encontrar ou desenvolver uma perspectiva de outro ponto de vista, como o da pessoa que luta com seus problemas, de experiências reais e detalhadas daqueles que estão passando por esses problemas, e essas mesmas reações, todas elas, são muito comuns:

Nós já sabemos disso. Já fazemos isso. Essa é que é a arte, mas não tem nada a ver com a ciência, a coisa que é realmente séria e importante.

E se mencionarmos a fenomenologia, a história desse campo enigmático torna a verdadeira comunicação ainda mais difícil.

Digamos que você queira escrever um livro que mostre às pessoas o que você está descobrindo, que mostre quão importante é a contribuição dessa perspectiva para a compreensão, o estudo e o trabalho com transtornos mentais das pessoas que os experenciam. O que você faria para escrever um livro que as pessoas não parassem de ler só por acharem que “já sabiam” ou que era bonito ou artístico, mas não ciência de verdade, ou que eles parassem depois de um capítulo pensando: “Ah, isso é interessante. Agora entendo tudo de que preciso”. Como você escreveria um livro assim? Eis aqui tal livro.

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

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

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

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



Introdução

De um ponto de vista moral e prático, estou tratando do ser humano como uma mera coisa se não o considerar como uma pessoa... Da mesma forma, não estou tratando um ser humano como um sujeito com direitos se eu não o considero como membro de uma comunidade fundada na lei, à qual ambos pertencemos – Edmund Husserl, *Ideias II*

Se você já pegou este livro por tempo suficiente para dar uma olhada nesta página – e não porque lhe foi atribuído como leitura obrigatória por um de nossos colegas –, então é mais provável que tenha interesse em pesquisa qualitativa ou esquizofrenia. Talvez alguém chegue com interesse em ambos os tópicos; se for assim, bem-vindo(a) a um círculo íntimo e acolhedor de colegas. Temos por experiência que a área de sobreposição desses dois interesses, ou seja, da pesquisa psicológica qualitativa e do transtorno mental grave, seja relativamente pequena e apenas esparsamente habitada por algumas “espécies raras”, porém resistentes. A razão de ser assim pode se tornar clara à medida que prosseguimos; mas não temos dúvidas de que este é, de fato, o caso. E vem, então, uma das motivações para escrever este livro: estamos em busca de companhia. Considere-o uma chamada à parceria.

Há uma série de razões persuasivas para abordar o estudo da esquizofrenia com métodos qualitativos. Pretendemos enumerá-las abaixo. Há também razões persuasivas para ver esse transtorno devastador como uma oportunidade particularmente boa e oportuna de ilustrar as excepcionais contribuições de uma abordagem fenomenológica para a pesquisa qualitativa em psicologia. Ao reconhecermos, no entanto, que esses tópicos não estão necessariamente vinculados de forma intuitiva na mente da maioria dos leitores, gostaríamos de usar algumas páginas para esclarecer nosso caso antes de embarcar em uma exploração qualitativa da vida dentro e fora da psicose. Para quem tem interesse em pesquisa qualitativa, começaremos explicando por que escolhemos a esquizofrenia como área de estudo qualitativo. Para os interessados na esquizofrenia, explicaremos por que escolhemos uma abordagem fenomenológica a fim de realizar estudos qualitativos desse fenômeno. Ao longo do texto, procuramos usar terminologia técnica, filosófica ou psiquiátrica que seja compreensível aos leitores com pouco treino formal nessas disciplinas, de modo que o explorador corajoso de um novo território não se perca no meio dos emaranhados de jargões profissionais. É certo que não teremos sucesso pleno nesse esforço.

À semelhança de uma heurística, porém, estamos escrevendo este livro com nossa respectiva mãe olhando por cima de nossos ombros. O estilo interativo e um tanto informal resultante poderá parecer, a princípio, estranho para um texto acadêmico, mas há precedentes. Platão, por exemplo, tinha Sócrates olhando por cima de seus ombros, agindo como seu interlocutor, e Sócrates aparentemente tinha um demônio servindo-o nesse mesmo propósito. Em alguns de seus momentos mais compreensíveis, Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, sobre o qual você irá ler mais adiante nesta introdução, usou a estratégia retórica de levantar questões que ele imaginava estarem na mente de seus leitores, assim como fez seu contemporâneo Sigmund Freud. Considerando o esforço que estamos fazendo para tornar este texto acessível àqueles que ainda não são especialistas no estudo qualitativo da esquizofrenia e a tolerância limitada que você, leitor, poderá ter nesta tarefa, pedimos, de antemão, sua paciência. Conforme sugerido no Prefácio por John Strauss, entendemos que o caminho para descobertas qualitativas sobre a natureza da psicose é uma escadaria espinhosa em terreno desconhecido. No lugar de levar você ao cume da montanha em um helicóptero – uma viagem que levaria apenas algumas páginas –, escolhemos conduzi-lo(a) por esse mesmo caminho. Embora certos de que demora mais para chegarmos lá, esperamos que, ao levar você conosco nesta lenta, porém constante viagem, você irá encontrar algumas das ferramentas necessárias para embarcar em suas próprias futuras explorações.

A fim de preparar os leitores menos familiarizados com a esquizofrenia ou a pesquisa qualitativa para esta jornada, oferecemos, de forma breve, a seguinte visão geral.

A esquizofrenia é amplamente considerada a mais grave e incapacitante dentre os transtornos mentais. Ela é caracterizada tanto pelos mais classicamente chamados sintomas positivos de alucinações auditivas (i.e.¹, ouvir vozes), delírios (i.e., crenças falsas, mas mantidas obstinadamente) e transtorno formal do pensamento (i.e., não fazendo sentido quando fala) quanto pelos chamados sintomas negativos, de abstinência, isolamento, apatia e falta de energia, prazer ou interesse. Ao afetar uma em cada cem pessoas, estima-se que a esquizofrenia seja responsável por 66 bilhões de dólares anualmente em prontos-socorros e contatos de justiça criminal e 273 bilhões de dólares anualmente em perda de produtividade só nos Estados Unidos. Esses números não incluem os bilhões de dólares gastos em custos diretos de saúde nem mencionam a intangível dose de sofrimento humano vivenciada por pessoas que têm o transtorno e por seus entes queridos.

O termo “fenomenologia” tem pelo menos três usos diferentes na prática atual. Embora mais distante do significado original do termo, a definição de fenomenologia talvez mais familiar para os terapeutas e pesquisadores clínicos seja a forma que permite a identificação, categorização e comparação de condições psiquiátricas entre pessoas baseando-se em características compartilhadas e prontamente observáveis, como sintomas específicos (e.g.², ouvir vozes) e sinais (e.g., perda de apetite) (Andreasen & Flaum, 1991). Essa forma

1 A expressão “i.e.” vem do latim *id est*, que significa “ou seja” (N. da T.).

2 A expressão “e.g.” vem do Latim *exempli gratia*, que significa “por exemplo” (N. da T.)



de fenomenologia envolve a descrição objetiva dos sinais e sintomas de doença utilizados, por exemplo, na Terceira Edição do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, publicado pela Associação Psiquiátrica Americana (*American Psychiatric Association*, 1980).

Em seu significado original, a fenomenologia se referia tanto a uma metodologia empírica e qualitativa de pesquisa nas ciências sociais quanto a uma escola de pensamento filosófico da qual esses métodos derivaram. Sendo um método empírico e qualitativo, a fenomenologia pode ser considerada em pé de igualdade com a hermenêutica, teoria fundamentada³, e a etnografia como uma abordagem entre muitas que compartilham uma base teórica estrutural. Do ponto de vista histórico e filosófico, no entanto, também pode ser argumentado que essa estrutura teórica, subjacente em si, deriva da filosofia fenomenológica. Esse é o caso, sugerimos, não apenas dos métodos fenomenológicos empíricos, mas também de outras abordagens qualitativas, mesmo que essa herança não seja sempre reconhecida.

A escola de fenomenologia filosófica foi fundada pelo filósofo e matemático alemão Edmund Husserl no início do século XX. Seu significado original, em grego, pode ser definido como o estudo (*logos*) de como as coisas parecem (*phainomena*) na experiência. Dando prosseguimento a Descartes e Kant, o princípio básico do trabalho de Husserl era que o conhecimento é limitado pelo que pode ser apurado de como as coisas nos chegam pela experiência, dado que nosso único acesso aos objetos, e ao mundo em geral, é por meio da própria experiência. Restringindo nossa atenção, portanto, ao reino da experiência, desenvolvemos nossa ciência com base no que pode ser aprendido sobre as estruturas e os componentes da experiência em si – ou seja, em oposição ao que pode ser aprendido sobre objetos *da* experiência.

Visto que uma pesquisa qualitativa, da mesma forma, se concentra nas estruturas e nos componentes da experiência humana, argumentamos, nos capítulos que seguem, que a fenomenologia filosófica fornece uma abordagem particularmente apropriada e um referencial teórico útil para a pesquisa qualitativa em psicologia. Fazemos isso, no contexto da aplicação de métodos fenomenológicos empíricos no estudo da vida de pessoas com esquizofrenia, descrevendo o processo tanto do transtorno quanto da recuperação. Esperamos que esse exercício ilustre a valor de empregar métodos de pesquisa qualitativa em psicologia – e, portanto, inspirar outros a embarcar em explorações semelhantes – enquanto, ao mesmo tempo, demonstre o valor de explorar o papel da pessoa na recuperação da esquizofrenia.

Por que uma fenomenologia da esquizofrenia?

Talvez haja também loucos que rejeitam as leis do pensamento: estas certamente também têm de contar como homens (*sic*) – Edmund Husserl (1970b, p. 158)

A década entre 1980 e 1990 foi designada, pelo Instituto Nacional de Saúde Mental (NIMH), como a “Década do Cérebro”. Essa designação pretendia representar a mudança de paradigma que ocorria na psiquiatria naquela época, uma transição do que havia sido, em grande parte, um modelo psicológico de doença mental causada pela criação deficitária dos pais e outras experiências na tenra infância para um modelo neurobiológico que via os transtornos mentais como “doenças cerebrais” (Torrey & Hafner, 1983). Essa transição, representada talvez mais eloquentemente no livro de Nancy Andreasen, de 1984, apropriadamente intitulado *O Cérebro Quebrado*, prometia inaugurar uma nova era humana mais iluminada no tratamento dos transtornos mentais e de pessoas e famílias afetadas por eles. Embora essa certamente não tenha sido a primeira vez que promessas haviam sido feitas na breve história da psiquiatria americana, a transição patrocinada pelo NIMH para a neurobiologia – versão específica de medicalização da doença mental – trouxe consigo aspirações de reformas substanciais da saúde mental e das maneiras pelas quais pessoas com transtorno mental são vistas pela cultura mais ampla.

Em grande medida, começamos agora a ver os frutos desses esforços. A reformulação da doença mental como uma doença cerebral neurobiológica potencialmente desestigmatiza essa condição tão marcada e substitui uma série de desordens que foram atribuídas a uma variedade de deficiências e pecados pessoais e familiares por centenas – se não milhares – de anos por doenças ditas sem culpa. Essa transição tem sido recebida com enorme alívio pelos familiares de pessoas afetadas pelo transtorno mental à medida que estão começando a se sentir absolvidas das incontáveis maneiras pelas quais foram culpabilizadas por contribuírem para a angústia de seu filho adulto. Da mesma forma, há uma sensação crescente de que a pessoa com o transtorno não precisa, agora, ser considerada culpada por ter uma doença cerebral mais do que se tivesse uma deficiência endócrina ou doença respiratória.

Como resultado dessa transição, uma visão mais esperançosa e solidária do transtorno mental está sendo promovida na comunidade como um todo; uma visão refletida em recentes tentativas legislativas, por exemplo, para extinguir a discriminação nos informes de saúde mental (para a qual limites arbitrários e excessivamente restritivos existem no cuidado a fim de trazer economia financeira). Se as doenças mentais são

³ Teoria fundamentada: traduzido do inglês *grounded theory*. Trata-se de um método de pesquisa qualitativo desenvolvido nos anos 60, nos Estados Unidos, como forma de desenvolver teorias baseadas em pesquisa social, coletando e analisando dados sistematicamente a fim de compreender relações e comportamento de grupos. Para mais informações, veja Charmaz e Thornberg (2021). (N. da T.)



doenças como quaisquer outras, então devem ser tratadas como tais pela indústria de seguros e outros provedores de cobertura de saúde, trazendo proteção para a saúde mental em paridade com a cobertura oferecida para outros distúrbios físicos.

Além da legislação paritária, a promessa da transição para a neurobiologia é representada no inédito *1999 Mental Health: A Report of the Surgeon General* (U.S. Surgeon General, 1999) [Saúde Mental: Relatório do Cirurgião Geral]. Esse informe, altamente recomendado para qualquer pessoa com interesse em transtornos mentais em si, é incomparável em sua descrição do transtorno mental como uma doença que afeta *todos nós*, direta ou indiretamente, mas para o qual a maioria de nós não irá buscar nem receber cuidados adequados devido às nossas ideias enganosas de que isso acontece apenas com *eles* (sejam lá quem forem; cf. Davidson, 2001). A mensagem básica do Cirurgião Geral revela o avanço alcançado durante a Década do Cérebro: doenças mentais são doenças como quaisquer outras. Se você ou um ente querido acredita que esteja sofrendo com isso, procure ajuda de profissionais qualificados e saiba que há esperança. Existe tratamento disponível, e o tratamento funciona (*U.S. Surgeon General, 1999*).

Essa história altamente condensada da psiquiatria (americana) contemporânea talvez tenha sido um longo desvio até à pergunta: “Por que conduzir pesquisas qualitativas de psicologia sobre a esquizofrenia, a forma mais grave e debilitante de doença mental?”. Se agora sabemos que a esquizofrenia, talvez mais do que qualquer outro transtorno mental, é uma doença neurobiológica do cérebro, que interesse poderia trazer para psicólogos que procuram usar pesquisas narrativas orientadas para significados? O que poderia ser aprendido sobre uma doença cerebral a partir das pessoas que as têm? Sabemos, por exemplo, que um traço comum de muitas doenças neurológicas é a “anosognosia”, que significa falta de consciência das próprias incapacidades. Há muito tempo essa característica também tem sido atribuída à esquizofrenia (cf., e.g., Amador, 2000). Não estaria uma abordagem qualitativa batendo na porta errada? Não aprenderíamos mais com a psicologia conduzindo avaliações para identificar déficits no funcionamento neurocognitivo? Que luz poderiam as pessoas com esquizofrenia lançar sobre a natureza do seu transtorno mental ou sobre sua possível cura?

Certamente, há muito que aprender com as avaliações neurocognitivas da esquizofrenia. De fato, essa abordagem representa uma área particularmente promissora, de crescimento não só da identificação de carências, mas também no desenvolvimento de estratégias promissoras para sua remediação (e.g., Bell et al., 2001; Green et al., 1992; Green et al., 1993; Jaeger & Douglas, 1992; Liberman & Green, 1992; Spring & Ravin, 1992). Mas a pesquisa qualitativa em esquizofrenia também pode acrescentar muito, uma lição que esperamos desvendar no restante deste volume. O que há de ganho pode ser conceituado em duas categorias amplas: (1) o que podemos aprender sobre a esquizofrenia em si; e (2) o que podemos aprender sobre o uso de métodos qualitativos em psicologia. Gostaríamos de sugerir a aproximação da primeira pergunta por meio da segunda. Em outras palavras, o que temos de aprender sobre a esquizofrenia – apesar de sua suposta natureza como uma doença cerebral – ficará claro à medida que formos explorando o que o estudo da esquizofrenia nos diz a respeito da pesquisa psicológica qualitativa.

Essa abordagem foi sugerida a partir da reação inesperada à nossa primeira apresentação de resultados, em conferência, do nosso primeiro estudo qualitativo da esquizofrenia. O público, nessa apresentação, era composto quase inteiramente de pesquisadores qualitativos filiados à tradição fenomenológica, muitos dos quais eram também psicólogos clínicos. A apresentação (sobre processos de recuperação na esquizofrenia) envolvia a descrição de formas pelas quais as pessoas em *recovery* da esquizofrenia vão, aos poucos, descobrindo quanta energia e confiança elas têm disponível para se arriscar e experienciar coisas novas em relação tanto ao manejo de sua doença quanto às tarefas cotidianas. Esse componente de *recovery* chamávamos de “verificar o eu” (*“take stock of the self”*), e isso a fim de ilustrar o ponto que havíamos citado a partir de um trecho de entrevista com uma jovem que chamamos de “Betty”. Betty havia descrito o seguinte processo:

Eu tenho uma boa vontade. Só preciso da quantidade certa de, hmm, a cozinha tem de estar direitinho, por assim dizer, antes de eu... fazer os esforços. O sentimento... tem de estar certo. [Tipo] tudo tem de estar certo antes de fazer um bolo... Se você não tiver vontade de comprar farinha durante seis meses... aí você não tem vontade. Então, você pega a farinha e aí percebe que não tem canela suficiente, aí você espera um pouco” (Davidson & Strauss, 1992).

Betty apresentava a mesma articulação, ao descrever outros aspectos do processo de *recovery*, de outros participantes deste estudo. Durante o intervalo, logo após essa apresentação, um estimado professor se aproximou de nós com estas palavras:

Isso foi demais. Eu não sabia que dava para fazer isso, conversar com pessoas com esquizofrenia. Eu teria pensado que, ou seriam desorganizados demais para interagir numa entrevista, ou, se respondessem, o que dissessem não faria sentido algum. Mas essas pessoas não tiveram nenhuma dificuldade em fazer sentido. Eles foram até eloquentes.

O que esse relato sugere é que a esquizofrenia – independentemente de suas causas, seu desenvolvimento ou suas consequências – oferece uma boa oportunidade de desafiar, e, dessa forma, demonstrar a validade da pesquisa qualitativa. Há muitas críticas à pesquisa qualitativa, mas a maioria das que são substanciais pode



ser reunida nesse único caso. Por exemplo, alguns reclamam de que a pesquisa qualitativa representa apenas a perspectiva dos adultos articulados, inteligentes, “bem socializados” (*i.e.*, de classe média?) e ignoram ou negam as experiências de grupos marginalizados, com menos voz. Esse é um paralelo ao argumento “YAVIS” levantado contra grande parte da pesquisa em psicoterapia, ou seja, argumento de que a psicoterapia foi projetada para – e só é eficaz para – pessoas jovens, atraentes, comunicativas, inteligentes e bem-sucedidas (Schofield, 1964)⁴. Uma crítica mais básica é que as pessoas só vão lhe dizer o que elas acham que você quer ouvir ou irão distorcer suas experiências apenas para manter as aparências, conforme está bem documentado na literatura de gestão de impressão. Finalmente, uma crítica ainda mais básica, subjacente a essas duas, é que as pessoas simplesmente não são fonte de informação confiável ou válida tanto sobre si mesmas quanto sobre a realidade em geral. Nossas experiências constituem uma parte muito pequena do real, e, mesmo dentro dessa pequena parte, a quantidade de informação da qual podemos ter consciência em dado momento é menor ainda (cf. Dennett, 1991). Por que usar essa minúscula janela como veículo de entrada para o real? Não é uma premissa básica da ciência que obteremos acesso mais confiável e válido – e, portanto, plausível – para a realidade à medida que podemos minimizar o papel contaminante da subjetividade?

Que melhor resposta a todas essas críticas poderia haver senão demonstrar a utilidade da pesquisa qualitativa com base em descrições de autorrelatos de experiência de pessoas com esquizofrenia? A psicose continua sendo compreendida tanto pelo público em geral quanto pelos profissionais no campo da saúde mental como algo que envolve uma perda de contato com a realidade. Alucinações, por exemplo, são definidas precisamente como ver ou ouvir *coisas que não existem*, e delírios são vistos como acreditar em *coisas que não são verdadeiras*, etc. De acordo com o filósofo francês e historiador político Michel Foucault, a psicose tem sido vista dessa forma, representando o *não real*, pelo menos desde o século XVII, quando foi, inicialmente, conceituada como uma doença. Antes desse período, a “loucura” era vista como representação de intrusões de uma realidade *alternativa*, uma janela para as dimensões espirituais ou demoníacas. A reconceitualização da loucura como *doença* mental surgiu num momento em que o interesse por realidades alternativas estava diminuindo, e a ciência médica estava no processo de nascimento (Foucault, 1965).

Pelas lentes da nova ciência clínica, a loucura passou a ser redefinida como “nada mais do que uma doença” (Foucault, 1965, p. 198). A psicose foi colocada em contraste tão gritante com a realidade, que, se não pudesse representar uma realidade alternativa, só caberia representar a *falta* da realidade. Que melhor maneira, então, desafia a legitimidade da pesquisa qualitativa do que tomar como nosso assunto principal os autorrelatos daqueles que parecem ter perdido todo o contato com a realidade e que, além disso, normalmente ficariam em silêncio à margem da sociedade? Se ainda houver algo útil para aprender – e afirmamos que há, e muito – de conduzir pesquisas qualitativas com pessoas supostamente menos articuladas, menos comunicativas e menos socializadas do que quase todos os outros adultos, então quão mais robusta terá de ser a pesquisa qualitativa do que seus críticos alegam? Por essa razão específica, consideramos que a esquizofrenia fornece uma experiência particularmente atraente e é uma área potencialmente muito útil para pesquisas qualitativas em psicologia.

Com o objetivo de demonstrar a amplitude e a utilidade de pesquisa qualitativa em psicologia, não importa, de fato, é claro, se essas suposições sobre a esquizofrenia são verdadeiras. Se estiverem erradas – e afirmamos que, na maioria das vezes, estão –, então sobre quem, sobre que outro grupo de pessoas, arbitrariamente agrupadas, elas seriam mais verdadeiras? A citação de Husserl na abertura desta seção, a saber, de que mesmo “lunáticos” ainda precisam ser considerados pessoas, sugere que tais presunções *podem não ser* verdadeiras para qualquer um. É também, e mais importante, por essa razão que vemos a esquizofrenia como uma área de foco particularmente oportuna e valiosa para a pesquisa qualitativa.

A fim de elucidar melhor esse ponto, precisamos retornar à breve história da psiquiatria contemporânea e perguntar, novamente, o que podemos aprender sobre essa doença cerebral a partir da investigação qualitativa, pois, paralelamente à ascendência do modelo neurobiológico de esquizofrenia, desenvolveu-se outra linha de pesquisa, mais descritiva, que propõe perguntas bem diferentes sobre a natureza desse transtorno e seu tratamento. Essa linha de pesquisa tem desafiado a legitimidade das mesmas pressuposições sobre esquizofrenia enumeradas acima e ajudou a compor um quadro mais complexo com nuances e, portanto, mais preciso desse transtorno multidimensional. Por fim, essa mesma linha de pesquisa tem sugerido que é precisamente o tipo de informação gerada por pesquisas qualitativas que é necessário para possibilitar que esse campo tome o(s) próximo(s) passo(s) significativo(s) à frente para ampliar nossa compreensão e melhorar o tratamento da esquizofrenia.

Na maioria das vezes, modelos neurobiológicos de esquizofrenia, como aqueles encontrados no livro de Andreasen, de 1984, *The Broken Brain*, são baseados na formulação original da *dementia praecox*, de Emil Kraepelin ([1904] 1987) no final do século XIX. Kraepelin usou o conceito de “demência precoce” para distinguir esquizofrenia de depressão maníaca; a diferença entre essas duas formas principais de psicose está em seu percurso e desfecho. Enquanto a depressão maníaca era considerada um transtorno episódico cíclico, responsável por um grau moderado de comprometimento com períodos de funcionamento intacto, a esquizofrenia era caracterizada por um percurso crônico e ininterrupto que levaria à deterioração progressiva e morte precoce. Se há qualquer base científica para as pressuposições descritas acima sobre pessoas com

⁴ Originalmente, “YAVIS” refere a “young, attractive, verbal, intelligent, successful” (N. do T.)



esquizofrenia, será encontrada nesse legado que remonta a Kraepelin. Sendo um legado baseado inteiramente em observações clínicas de pacientes internados por longo prazo durante a era do cuidado institucional, essa visão da esquizofrenia era considerada como uma sentença de morte, condenando a pessoa a uma vida de crescente incoerência, vazio e isolamento, em que ela, inevitavelmente, se retraía para seu próprio mundo, desfazendo todos os laços com a família, com amigos e afastando-se de uma participação construtiva como membro da sociedade até que a morte chegasse para dar descanso à alma torturada.

Antes da Década do Cérebro, no entanto, as evidências já começaram a se acumular por todo o mundo sugerindo que essa visão da esquizofrenia era simplista demais, muito pessimista, e que, mesmo que tivesse sido razoavelmente precisa durante a era do cuidado institucional em longo prazo, não refletia mais a vida das pessoas fora dos hospitais. Lançado formalmente em 1967, apenas 13 anos após a aprovação da legislação que lançou a desinstitucionalização nos Estados Unidos, o Estudo-Piloto Internacional da Esquizofrenia foi iniciado pela Organização Mundial da Saúde em 30 locais e 19 países do mundo (OMS, 1973). Para esse estudo internacional, os investigadores em cada local conduziram avaliações longitudinais de acompanhamento de coorte de pessoas diagnosticadas com esquizofrenia usando os mesmos critérios diagnósticos e instrumentos de pesquisa para documentar as características centrais, o percurso e o desfecho do transtorno e comparar esses achados entre as diferentes culturas (OMS, 1973).

À medida que os resultados desse estudo internacional começaram a aparecer, tanto especialistas em esquizofrenia quanto clínicos experientes ficaram surpresos ao descobrir que a esquizofrenia de forma alguma era uma sentença de morte. Aliás, John Strauss, o investigador americano principal do estudo da OMS e um dos primeiros a descreverem o percurso longitudinal do transtorno, relata que os primeiros artigos que escreveu com Will Carpenter, seu colaborador próximo no NIMH, foram inicialmente rejeitados pelos principais periódicos da área porque os revisores insistiram em que seus dados simplesmente não poderiam ser verdadeiros. Esses artigos, publicados, afinal, no início dos anos 1970, em um dos principais periódicos da área, documentavam que já ao longo de um período de dois anos havia uma grande discrepância no curso e resultado para pessoas diagnosticadas com, presumivelmente, a mesmo transtorno. Os primeiros artigos de Strauss e Carpenter (e.g., 1974, 1977) descreviam um transtorno multidimensional com um percurso imprevisível e um desfecho incerto. Embora algumas pessoas mostrassem um declínio no funcionamento durante esse período de dois anos, outros, em grande número, mostraram melhoria no funcionamento, enquanto ainda outros permaneceram relativamente iguais. Além disso, declínios ou melhorias em uma área de funcionamento (e.g., emprego) não previam mudanças semelhantes em outras áreas de funcionamento (e.g., relacionamentos sociais), com cada área sendo relativamente distinta e independente até mesmo em relação a sintomas psicóticos clássicos, como alucinações e delírios (Strauss & Carpenter, 1977).

Essa linha inovadora de pesquisa chegou a sugerir que mesmo esses sintomas – considerados, na época, característicos apenas da esquizofrenia – existiam, na verdade, em um *continuum* de funcionamento com o que se denominava experiências e comportamentos normais, sendo diferenciados apenas por uma questão de nível (Strauss, 1969). Em outras palavras, algumas pessoas com alucinações não têm esquizofrenia, e algumas pessoas com esquizofrenia não têm alucinações, e algumas pessoas com esquizofrenia podem de ter alucinações e passar a não ter alucinações, e voltar a ter (ou não) ao longo do tempo. Se uma experiência em particular é, de fato, uma percepção precisa, uma percepção imprecisa, uma percepção distorcida, uma ilusão visual ou uma alucinação, é simplesmente uma questão de grau: uma diferença quantitativa mais do que qualitativa. Com essas descobertas, a linha divisória entre a sanidade e a loucura, a normalidade da loucura, tornou-se permeável. A esquizofrenia deixou de representar uma falta de realidade, ou uma alternativa ela, tornando-se, em vez disso, meramente um estado *de* realidade; um estado extremo talvez, mas um estado no qual as pessoas podem entrar e do qual podem sair ao longo do tempo, não mais presas por toda a vida em seu próprio mundo à parte.

Conforme veremos no capítulo 1, os primeiros trabalhos de Strauss e Carpenter nos Estados Unidos foram logo replicados e estendidos por outros investigadores envolvidos no Estudo-Piloto Internacional da OMS. Essas primeiras descobertas sobre o percurso dos sintomas em curto prazo (2 e 5 anos) e dos domínios distintos de funcionamento foram também estendidos para longo prazo (e.g., 11 e, eventualmente, 32 anos) e prazo da evolução da doença como um todo. Num contraste gigantesco ao legado kraepeliniano, esses estudos longitudinais rigorosos, de grande amostra, inicialmente sugeriam – e posteriormente confirmaram – que existe uma ampla heterogeneidade no percurso e desfecho na esquizofrenia (Carpenter & Kirkpatrick, 1988; Harding, Zubin & Strauss, 1987). Ao invés de seguir um curso necessariamente descendente e deteriorante, levando, inevitavelmente, a um resultado negativo, muitas pessoas com esquizofrenia são capazes de se recuperar para um grau significativo ao longo do tempo, e algumas se recuperam totalmente.

Como resultado dessa pesquisa, a visão pessimista e unidimensional de Kraepelin de esquizofrenia tem sido, desde então, substituída por modelos mais sofisticados e complexos que abarcam a interação dinâmica de fatores genéticos, biológicos, neurocognitivos, psicológicos e sociais para entender as diferenças no início, no decorrer e no desfecho da doença. Com as chances de recuperação pelo menos parciais oscilando em torno de 50 por cento, as pessoas com esquizofrenia não podem mais ser consideradas perdidas para o transtorno, para seus familiares e amigos ou para a comunidade como um todo.

Esses achados têm implicações importantes para a pesquisa, a prática clínica e as políticas públicas, bem



como para modelos teóricos do transtorno. Por exemplo, a perda presumida de si mesmo e do contato com a realidade, na esquizofrenia, em que o indivíduo se torna engolido pela doença e retira-se para uma “concha vazia” de seu antigo *self* (Andreasen, 1984), é consistente com certos aspectos de uma vida institucional. Uma vez diagnosticados e hospitalizados, frequentemente perdiam a oportunidade e, eventualmente, a capacidade de tomar decisões e de falar e agir por si mesmos. Tendo a maior parte do seu dia a dia estruturada e ditada por outros, pessoas com esquizofrenia – mesmo quando não mais em hospitais – tornaram-se objetos das administrações, deliberações e ações (ou negligências) de outros, sejam eles membros de sua família, profissionais de saúde mental, investigadores clínicos, sejam eles os responsáveis pelas políticas públicas. Tal situação pode se tornar necessária se a doença tomar conta de toda a pessoa. Isso se torna um problema, entretanto, visto que há uma pessoa que, apesar do transtorno, deseja agir, falar ou tomar decisões por si mesma. O reconhecimento das possibilidades significativamente aumentadas de *recovery*, ao lado do ressurgimento da pessoa por trás do transtorno, tornou necessário abrir um espaço no modelo da desordem, na pesquisa, na prática clínica e na política pública para que essa pessoa desempenhasse um papel ativo e significativo.

A necessidade de espaço dentro dos modelos de compreensão da esquizofrenia para a pessoa assumir o papel de lidar com o transtorno, compensá-lo e, possivelmente, recuperar-se dele coincidiu com outras pressões, na psiquiatria, de haver mais respeito para com as pessoas com transtorno mental. Por exemplo, já se passaram mais de 20 anos desde que a Associação Americana de Psiquiatria (*American Psychiatric Association*, 1980) mudou a terminologia, em seu Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, de “esquizofrênico” para “pessoa com esquizofrenia”. Desde as tentativas da *National Alliance of the Mentally Ill*, do NIMH (Aliança Nacional dos Doentes Mentais do Instituto Nacional de Saúde Mental) e do Cirurgião Geral, de desestigmatizar a doença mental, até o crescente Movimento do Consumidor/Sobrevivente de Saúde Mental (sobre o qual falaremos mais no capítulo 1) e a legislação histórica dos *Americans with Disabilities Act* (Ação dos Americanos com Deficiências), de 1990, que proíbe a discriminação de pessoas com doenças psiquiátricas no emprego, na educação e nos assuntos públicos, políticas e atitudes públicas têm mudado lentamente ao longo desse tempo para um reconhecimento da humanidade comum – a pessoalidade –, que permanece no cerne daqueles com transtornos mentais graves. Para que essas mudanças políticas encontrem seu caminho para o domínio científico, as abordagens de pesquisa desenvolvidas terão de ir além do reducionismo neurobiológico do “cérebro quebrado” para uma apreciação e investigação do papel da própria pessoa tentando lidar com o transtorno.

Essa conclusão foi reforçada em uma edição especial da revista científica do NIMH dedicada à pesquisa de esquizofrenia, o *Schizophrenia Bulletin*, publicado em 1989, quando a Década do Cérebro estava terminando. Editado por John Strauss e Sue Estroff, antropóloga médica que tem desempenhado um papel importante na abertura e no estudo rigoroso da subjetividade no transtorno mental grave, a edição tomou como tema “Experiências Subjetivas de Esquizofrenia e de outros distúrbios relacionados”. O prefácio dos editores começa com o seguinte comentário introdutório: “Está seriamente faltando algo no campo da doença mental que não está atendendo suficiente e amplamente às experiências subjetivas e ao senso de si mesmo dos pacientes” (Strauss, 1989b, p. 177). Em sua própria contribuição à questão, Strauss prossegue:

O papel da pessoa no transtorno mental não é periférico, meramente como uma vítima passiva de uma doença a ser curada pela medicina... Não estamos lidando com um processo de doença estereotipado estampado na sombra de “todas as pessoas”, mas sim com processos de desordem que interagem com uma pessoa muito importante e diferenciada – uma pessoa que é direcionada a objetivos, uma pessoa cujos sentimentos e cujas interpretações influenciam ações que, por sua vez, afetam as fases do transtorno ou do *recovery*, e uma pessoa que usa mecanismos regulatórios... como formas de tornar possível tanto a continuidade quanto a mudança (1989b, p. 182, 185).

A fim de explorar processos de interação pessoa-transtorno, Strauss e seus colegas exortaram, em um artigo anterior, a respeito de novas abordagens de pesquisa sobre esquizofrenia:

A necessidade de um modelo mais adequado para refletir a respeito da evolução de um quadro de transtorno psiquiátrico é especialmente ofuscante agora, em que cada vez mais evidências são geradas mostrando que mesmo as pessoas com transtorno mental mais grave e crônica podem passar por grandes transformações, por vezes incluindo recuperação parcial ou total... É importante, em tais investigações, como em qualquer outro esforço científico, ser fiel aos fenômenos em estudo, mesmo que isso leve a mudanças no método de pesquisa (Strauss et al., 1985, p. 295-296).

A publicação do número especial de 1989 do *Schizophrenia Bulletin* foi o primeiro passo em direção à mudança do método de pesquisa. Tanto nessa publicação quanto a partir dela, Strauss e outros têm articulado ainda mais a necessidade de esses novos métodos serem orientados para a investigação das experiências subjetivas de pessoas com esquizofrenia (e.g., Barham, 1984; Barham & Hayward, 1998a, 1998b; Corin, 1990; Corin & Lauzon, 1994; Estroff, 1989, 1994; Strauss, 1989a, 1989b, 1992, 1994, 1996).

Para essa tarefa, a pesquisa qualitativa é extremamente adequada. Os estudos longitudinais mencio-



nados acima, por exemplo, têm sugerido uma série de fatores que facilitam o processo de *recovery*, os quais parecem ter mais a ver com a pessoa que luta com a doença do que com a própria doença. Fatores como esperança, coragem e sentimento de pertencimento, embora difíceis de integrar em modelos neurobiológicos do transtorno, parecem, no entanto, apontar para formas como as atividades da pessoa podem desempenhar um papel crucial no processo de melhoria (Davidson & Strauss, 1995; Harding et al., 1987). Tais achados exigem que estudos qualitativos identifiquem esses fatores subjetivos que podem mediar os processos de adoecimento e melhora e esclarecer como esses processos de mediação podem ser facilitados ou impedidos (Strauss et al., 1985a, 1985b).

A necessidade de novos métodos abordarem essas novas questões relativas à natureza da esquizofrenia está relacionada a uma última – embora sempre presente – razão de investigação qualitativa nessa área. Essa razão é o velho fascínio pela natureza da experiência psicótica. A psicose tem atraído investigadores qualitativos desde o berço dos métodos qualitativos, uma vez que, desde a antiguidade, fascina poetas, contadores de histórias, teólogos, filósofos e outros interessados em estruturas e limites da consciência humana. Um sinal da persistência dessa atração, até mesmo no auge do paradigma neurobiológico em psiquiatria, é o fato de que o NIMH continua publicando a série “Relatos na Primeira Pessoa” em toda edição da *Schizophrenia Bulletin*. Mais recentemente, a principal publicação do *American Psychiatric Association*, que lida com pesquisa clínica de transtornos mentais graves, *Psychiatric Services*, instituiu uma série similar. Não conhecemos nenhuma doença além dessa que atraia a atenção tão regularmente para relatos na primeira pessoa.

Embora esse tipo de curiosidade estética ou intelectual não seja suficiente para justificar, por si, um livro dedicado aos estudos fenomenológicos desse tema, é suficiente para sugerir que ainda há muito a aprender por meio da investigação sistemática de experiências de pessoas com transtornos psicóticos. Isso pode ser verdade tanto em relação ao interesse tradicional em como as experiências psicóticas divergem de experiências usuais quanto no que diz respeito às maneiras menos apreciadas de as pessoas com psicose serem como todos nós (Davidson & Strauss, 1995). Conforme observamos acima, é essa última tarefa de investigação – de como as pessoas com esquizofrenia permanecem pessoas – que é de importância científica e política mais urgente neste momento.

Por essas razões, uma compreensão mais atual da esquizofrenia exige o desenvolvimento e a aplicação de métodos qualitativos. Se é chegada a hora de nos habituarmos ao fato de que até mesmo as pessoas que uma vez eram vistas como “lunáticas” são consideradas pessoas, então este é o momento oportuno de demonstrar a utilidade das abordagens qualitativas de pesquisa em psicologia. Em relação à nossa primeira pergunta (Por que *esquizofrenia?*), podemos, então, responder: porque oferece uma área de preocupação clínica urgente que parece particularmente intrigante para os investigadores interessados no desenvolvimento e na aplicação de abordagens qualitativas de pesquisa em psicologia.

Por que *uma Fenomenologia da esquizofrenia?*

Por que você nunca me pergunta o que eu faço para me ajudar?

– Mulher com esquizofrenia conversando com o entrevistador (Citado em Strauss, 1989b)

Conforme observado acima, a loucura tem sido um tópico popular de reflexão literária, filosófica e psicológica desde a antiguidade, permeando a história do pensamento ocidental como, talvez, nenhuma outra condição humana, com exceção, é possível, do amor. Foram realizados estudos de aspectos das experiências subjetivas de pessoas com esquizofrenia sob a perspectiva da teoria fundamentada (e.g., Barker, Lavender & Morant, 2001; McNally, 1997), da hermenêutica (e.g., Corin, 1990, 1998) e da etnografia (e.g., Cohen, 1992; Estroff, 1995; Wiley, 1989), e o próximo capítulo irá resumir alguns dos achados mais proeminentes desses estudos. Além disso, tem havido um interesse substancial na esquizofrenia ao longo da história da tradição fenomenológica. A começar pelo trabalho pioneiro de Karl Jaspers (1964), tem havido um fluxo consistente de trabalhos fenomenológicos sobre esquizofrenia produzido por Mayer-Gross (1924), Minkowski (1927, 1970), Wrysch (1940, 1942), Binswanger (1958, 1963), Boss (1963), Laing (1960, 1961), Macnab (1966), de Waelhens (1978), Borgna (1981), Van den Berg (1982), Kimura (1982), Sass (1987, 1988, 1990), Corin (1990, 1998) e Schwartz e Wiggins (1987), abrangendo os últimos 85 anos e provenientes da Alemanha, França, Bélgica, Suíça, Holanda, Itália, Inglaterra, Canadá, do Japão e dos Estados Unidos.

Por um lado, essa breve revisão sugere que os métodos qualitativos têm sido e podem ser aplicados ao problema da esquizofrenia. Por outro lado, porém, tal lista pode nos levar a pensar se há algo novo a ser aprendido com o emprego de uma abordagem fenomenológica nessa área. Se tantas pessoas já usaram as ferramentas da fenomenologia para navegar esses mares, e se elas, juntas, tiveram um impacto tão modesto na compreensão atual e no tratamento da esquizofrenia, é essa, afinal, realmente uma abordagem promissora?

Pretendemos responder, a seguir, a essa última questão, pois ‘não se faz uma omelete sem quebrar os ovos’. No que diz respeito à forma como os métodos fenomenológicos podem ser utilizados para abordar o escopo de pesquisa delineada acima, no entanto, temos uma lógica que consideramos digna de explicação, de antemão, por meio de um detalhamento adicional. Esse raciocínio poderia ser rejeitado como infundado, pelos adeptos da teoria fundamentada, ou ser considerado socialmente ingênuo por pesquisadores etnográficos.



No entanto, nosso ponto não é tanto comparar a fenomenologia com outras abordagens qualitativas, mas sim destacar o que torna a fenomenologia empírica particularmente adequada para explorar a esquizofrenia e mais tolerável em suas características menos atraentes.

As características menos atraentes da fenomenologia incluem a introdução e o uso regular de terminologia confusa e frequentemente obscura (e.g., redução eidética, noema/noesis, transcendental), o uso quase indiscriminado de hifens (e.g., “ser-no-mundo”, “ser-com”), o enquadramento de conceitos altamente abstratos, que beiram ser desprovidos de significado, um método em potencial excessivamente rigoroso, que parece obcecado por alcançar os mesmos padrões que renunciou como irrelevantes (e.g., confiabilidade entre avaliadores), e uma forte ênfase na teoria. No entanto, é essa última característica da fenomenologia, a sua explícita e propositada base na teoria, que também é um de seus pontos fortes ao enfrentar fenômenos desafiadores, como é o caso da esquizofrenia.

A seguir, faremos um grande esforço para evitar ou esclarecer terminologias potencialmente confusas, manter o uso de hifens a um mínimo absoluto e enquadrar nossos conceitos numa linguagem e num contexto da vida prática, do cotidiano das pessoas com esquizofrenia que tivemos o privilégio de conhecer, abstenho-nos de acentuar a natureza rigorosa de nossos métodos. Contudo, optamos por não minimizar a ênfase na teoria, mas, de fato, abraça-la, isso porque, enquanto psicólogos reflexivos, estamos convencidos de que não existe uma posição a-teórica (conforme afirma, por exemplo, a terceira edição da Associação Psiquiátrica Americana no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, *American Psychiatric Association*, 1980). Se não é possível manter uma posição que não seja baseada em teoria, então o mínimo que podemos fazer é estar cientes da teoria que estamos usando para fundamentar nossa metodologia. A psicologia experimental orgulhosamente traça suas origens em Sir Francis Bacon e na ascensão do positivismo. Assim, a pesquisa qualitativa também precisa ter uma herança intelectual identificável passível de ser examinada e questionada. Sugerimos que, para a investigação qualitativa, a fenomenologia desempenhou – e continua a desempenhar – esse papel.

Toda pesquisa qualitativa é baseada na premissa de que há mais de um tipo de conhecimento sobre mais de um tipo de assunto. É inegável que os métodos de quantificação e mensuração baseados nas ciências físicas levaram a importantes descobertas e avanços científicos em muitas áreas, dentre elas a psicologia. Se isso fosse suficiente, no entanto – se quantificação e mensuração fossem suficientes para fundamentar tudo da psicologia –, então não haveria necessidade de investigação qualitativa. O desenvolvimento de métodos qualitativos é baseado na premissa de que há mais na realidade, mais na experiência e mais na psicologia do que pode ser captado por métodos quantitativos apenas. Mas qual é a natureza desse algo a mais? Que outros tipos de conhecimento existem e sobre quais outros assuntos?

A investigação naturalista alega gerar formas objetivas de conhecimento sobre objetos físicos que parecem estar embutidos nonexo causal da natureza. Em contraste, a investigação qualitativa procura gerar formas subjetivas de conhecimento sobre sujeitos experienciando que parecem estar encobertos por uma rede de relacionamentos significativos. Simplificando, nós não nos percebemos apenas como objetos físicos colidindo com outros objetos físicos que fazem nossas ações e comportamentos assumirem as formas que assumem (essa visão pode ser chamada de modelo de psicologia “bola de sinuca”). Pelo contrário, experienciamos a nós mesmos como agentes sociais, relacionando-nos com os outros, tomando decisões, agindo e nos comportando de acordo com planos que fizemos (ou não) com base em *motivos*; baseados, sim, em motivações que envolvem estarmos orientados para objetivos (Davidson & Strauss, 1995).

Não é importante para nossos propósitos atuais estarmos ou não explicitamente cientes dessas razões ou motivações ou até que ponto elas podem estar em conflito entre si. Essas questões certamente serão de interesse da psicologia qualitativa, mas no momento estamos interessados apenas em estabelecer a possibilidade de desenvolver uma abordagem alternativa para a psicologia fundamentada em relações motivacionais de significado em oposição à causalidade. A fenomenologia, por meio de suas análises filosóficas descritivas da experiência, fornece a base teórica para essa possibilidade.

Para justificar essa afirmação e explicar sua relevância para nossa tarefa presente, um breve retorno à fenomenologia filosófica será oportuno. Como primeiro e mais crucial passo em nossa abordagem à fenomenologia filosófica, Husserl propôs manter suspenso ou colocar em “parênteses” (uma ideia derivada de sua formação em matemática) nossa convicção habitual de que existe um mundo “lá fora”, independente de nossa experiência, para explorarmos as estruturas e o conteúdo da própria experiência. Tendo “reduzido” (pelo que ele chamou de “redução fenomenológica”) nosso interesse ao que experienciamos e somente da maneira como o fazemos, estamos agora livres para ver o que está contido nessa experiência sem nos distrairmos com apelos a um mundo que existe, por assim dizer, além de nossas experiências dele. A relevância da fenomenologia para nossos propósitos não vem tanto do que excluímos de nossa ciência dessa maneira, mas do que podemos aprender com o que resta. Uma vez restritos à esfera da experiência, começamos a notar uma série de distinções importantes que de outra forma poderíamos ter perdido. É com base nessas distinções que podemos esculpir o território e a abordagem de nossa ciência qualitativa.

Husserl notou, por exemplo, que um objeto é experienciado *como* um objeto físico (i.e., como tendo extensão além do próprio corpo) em virtude do fato de que há um número indefinido de perspectivas que pode ser visto sobre o objeto sem esgotarmos o ser do próprio objeto. O que significa isso? Digamos que você já



esteja cansado(a) de ler toda esta teoria, sua concentração esteja começando a diminuir e você ache que é hora de colocar o livro de lado e sair para uma boa caminhada. É outono na Nova Inglaterra e você não pode deixar de notar a bela folhagem ficando vermelha, laranja e amarela ao seu redor. Você percebe especificamente sua árvore favorita em chamas, de tão vermelha, e se aproxima dela admirando sua folhagem de outono. De cada posição que você fica em relação à árvore, vê um lado singular dela, de determinado ângulo e a uma distância específica. Você sabe, além disso, que se você andasse ao redor da árvore teria muitas perspectivas diferentes dela, pois a olharia por diferentes ângulos. Haveria, segundo Husserl (1981), um número indefinido de “aparências subjetivas” da árvore e, no entanto, em cada caso você saberia que aquela vista em questão é uma aparência da mesma árvore, dada pelas outras vistas também (p. 179). A árvore mantém sua identidade nas diversas aparências.

Restritos como estamos ao campo da experiência, só se torna possível apreciar a árvore como tendo uma identidade independente, portanto contra o pano de fundo da multiplicidade de suas aparências. Em outras palavras, sua árvore só passa a ser experienciada como algo individualmente idêntico (i.e., como *uma* árvore), em virtude de sua persistência atravessando suas variadas aparências subjetivas. Vamos percebendo que essa coisa não está contida em algo, não é apenas uma parte de uma experiência qualquer, pois ela permanece a mesma à medida que suas aparências variam. Pode ser que só seja percebida pelas nossas experiências dela, mas por meio dessas experiências ela *é* experienciada, mesmo assim, como algo que transcende as experiências em si, “como algo que não é nossa experiência dela” (Husserl, 1981, p. 179). É a partir dessa alteridade, dessa transcendência, que a árvore passa, então, a ser percebida como sendo um objeto físico, como tendo sua própria existência na natureza, à parte de suas aparências na experiência (Davidson, 1987).

Entretanto, talvez você diga, a árvore não permanece a mesma ao longo do tempo; vai perder suas folhas vermelhas assim que o outono virar inverno. Como pode a identidade da árvore persistir em meio a tais mudanças se ela está baseada em a árvore permanecer igual num contexto de mudança? Esse questionamento, perfeitamente legítimo, perfeitamente razoável, fornece o solo para a investigação da ciência natural, pois foi essa questão que levou Husserl a concluir que objetos são o que são apenas como um “ponto de confluência de causalidades” no contexto da natureza (1981, p. 179). Somos capazes de experienciar algo físico sendo o mesmo ao longo do tempo, apesar de mudanças, em virtude do fato de que tais mudanças ocorrem de forma ordenada e previsível (e.g., a árvore perde suas folhas a cada outono), pois obedecem a leis determináveis (i.e., causais). Somente determinadas mudanças são possíveis se formos continuar experienciando essa coisa como uma árvore; se fosse algo que levantasse voo ou começasse a dançar, não seria mais uma árvore (exceto, talvez, em um filme da Disney). Nesse mesmo sentido, se não queimasse quando exposta a calor suficiente não seria mais experienciada como uma árvore. Ela pode permanecer a mesma árvore ao longo do tempo apenas porque suas interações com o ambiente cumprem as leis de possíveis mudanças que identificamos como pertencentes a árvores. Conforme dissemos, ela mantém sua identidade ao longo do tempo apenas no pano de fundo de uma multiplicidade de mudanças legais. É da natureza das leis que ocorram mudanças que conceituamos como causalidade. Husserl explica:

Cada coisa em si é apreendida desde o início como um indivíduo tão duradouro que tem seu estilo familiar de comportamento causal... Conhecer uma coisa significa prever como ela se comportará causalmente, e.g., ter experienciado, conhecer um prato de vidro como tal significa sempre considerá-lo e conhecê-lo como algo que irá se quebrar se for batido com força ou se cair no chão (1977, p. 77).

Se alguém de vocês, ao voltar de sua caminhada, está ficando com a impressão de que está adentrando uma bolha de mundo autista (i.e., separada), em que tudo depende das experiências únicas de cada pessoa para que exista, tranquilize-se, pois Husserl dedicou a maior parte de sua vida demonstrando, de forma metódica, como a experiência não é individual em sua natureza. A experiência no sentido de como o mundo e todos os seus vários objetos nos são dados deve ser de uma natureza intersubjetiva, pois é somente com base nisso que o mundo pode ser experienciado por nós como um lugar compartilhado no qual habitamos ao lado de outros sujeitos que também o experienciam, em vez de ser apenas meu mundo ou seu mundo. Mais sobre essa dimensão (a chamada dimensão transcendental) do pensamento de Husserl será abordado no capítulo 3. Felizmente, porém, já chegamos ao lugar em que precisamos estar para nosso presente objetivo, que é definir o “algo mais” e fundamentar os métodos alternativos da pesquisa qualitativa. É precisamente a natureza intersubjetiva da experiência que nós e, sugerimos, os pesquisadores qualitativos em geral tomamos como ponto de partida para explorar o domínio da experiência humana. Vejamos como isso se dá.

Uma das contribuições mais importantes da filosofia fenomenológica foi descobrir e, então, delinear as maneiras pelas quais a experiência não pode ser entendida por si mesma, como se fosse um objeto *da* experiência. Seres físicos, conforme dissemos acima, passam a ser experienciados como objetos individuais em virtude de sua permanência e por se destacarem da multiplicidade de aparências subjetivas por meio das quais são experienciados como “outros” que não sejam essas próprias aparências. Porém, a mesma coisa não pode ser dita sobre os seres psíquicos, já que o domínio do psíquico, o domínio da experiência, é precisamente aquele no qual as coisas físicas são experienciadas por múltiplas aparências. Essas aparências em si, argumenta Husserl, “não constituem um ser que aparece ele mesmo por meio das aparências por trás dele” (1981, p. 179).



Presumirmos que as aparências só podem ser experienciadas por meio de aparências adicionais escondidas atrás delas seria nos rendermos a uma regressão infinita (um estado considerado inaceitável pela maioria dos filósofos). Assim sendo, as aparências devem ser experienciadas de forma diferente das que aparecem por meio delas (Davidson, 1987).

Como é que as aparências aparecem na experiência? Segundo Husserl, experiência é o mesmo “fluxo de fenômenos” que descrevemos acima ao acompanharmos seu passeio no outono. Num momento, você está lendo este livro; no momento seguinte, se cansa tanto do esforço cerebral, que decide dar um passeio, e no próximo momento está lá fora admirando as belas cores do outono da Nova Inglaterra; então você está se aproximando de sua árvore favorita, e depois, talvez, esteja começando a pensar sobre o que vai comer no jantar. Esse “fluxo do fenômeno”, sugere Husserl, “vem e vai; não retém nenhum estado duradouro nem idêntico que fosse objetivamente determinável como tal” (1981, p. 180). Ao invés de ser experienciado como aquilo que perdura de forma idêntica ao longo do tempo e persiste pelas mudanças, o psíquico é experienciado como algo que está em constante fluxo, que, à semelhança do rio de Heráclito, nunca é o mesmo duas vezes. Essa natureza do psíquico, que está em constante mudança, foi mais bem descrita por J. D. Salinger no romance “O apanhador no campo de centeio” (1951). Quando Holden, o protagonista do romance, relembra suas várias visitas durante a infância ao Museu de História Natural em Nova Iorque, ele ressalta o contraste entre o ser físico e o ser psíquico que estamos tentando delinear aqui. Salinger escreve:

A melhor coisa, contudo, naquele museu era que tudo sempre ficava exatamente no mesmo lugar. Ninguém se movia. Você poderia ir lá cem mil vezes, e aquele esquimó ainda estaria acabando de pegar aqueles dois peixes, os pássaros ainda estariam caminhando para o Sul, os cervos ainda estariam bebendo daquela poça de água, com seus lindos chifres e suas lindas e magras pernas, e aquela índia de peito nu ainda estaria tecendo aquele mesmo cobertor. Ninguém mudaria. A única coisa que estaria diferente seria você. Não que estivesse muito mais velho(a) ou algo assim. Não seria bem isso. Você simplesmente estaria diferente, e pronto. Você estaria de casaco desta vez. Ou o garoto que era seu companheiro na fila da última vez pegou febre escarlatina e você teria um novo companheiro. Ou você ouviu sua mãe e seu pai tendo uma briga terrível no banheiro. Ou você acabou de passar por uma dessas poças na rua na qual havia um arco-íris de gasolina. Quero dizer que você estaria de algum modo diferente (p. 121-122).

Como, então, buscar o conhecimento de um tipo de ser que está em constante fluxo? Que tipos diferentes de método podem ser usados e para obter quais tipos de conhecimento sobre esse tipo diferente de assunto? Se experiências não são coisas e, portanto, não estão relacionadas entre si causalmente, então qual é a natureza da relação entre elas? O que determina o fluxo da experiência? Husserl sugeriu que, em vez de se conectarem por relações externas de causalidade, as experiências são ligadas umas às outras naturalmente por meio do próprio fluxo do tempo. Em outras palavras, cada experiência pertence ao mesmo fluxo de experiências, que também pertence à experiência que acabou de passar, e à qual a experiência que está por vir também pertence (Davidson, 1987). Neste momento, você está ciente das palavras nesta página que está lendo. Você está ciente de que está lendo estas palavras logo depois de ler as palavras na página anterior e logo antes de você pôr o livro de lado e dar um passeio lá fora. Há uma unidade neste fluxo que não precisa ser explicada com base em fatores externos às próprias experiências. As experiências carregam em si sua própria continuidade; uma continuidade que se desdobra, ao longo do tempo, por meio de relações de sentido.

Há três implicações importantes dessa visão para o desenvolvimento de uma psicologia qualitativa. Primeiro, é evidente, a partir desta análise, como a psicologia qualitativa passou a ser considerada particularmente adequada para investigar o papel da pessoa com esquizofrenia e a natureza da interação entre a pessoa e o transtorno ao longo do tempo. A análise de Husserl das diferenças entre os seres físico e psíquico nos permite estabelecer novos métodos apropriados para essa recém-delimitada dimensão do psíquico; métodos adequados ao estudo dos sujeitos da experiência em vez de seus objetos. Métodos qualitativos são, assim, baseados na experiência e têm como objetivo a descrição e compreensão das experiências subjetivas da pessoa à medida que se desdobram naturalmente ao longo do tempo e se conectam por meio de relações motivacionais de significado. É dentro desse quadro conceitual que podemos, então, retornar ao nosso interesse no papel crucial da pessoa em seu processo de recuperação.

Segundo, é evidente, a partir desta análise, que, ao tentar compreender o papel da pessoa como sujeito da experiência, nenhuma experiência isolada pode se manter como tal. Assim como sua árvore favorita pode manter a identidade apenas interagindo com seu ambiente de maneiras causalmente determinadas ao longo do tempo, cada experiência é o que é apenas como um momento de um fluxo sintético temporal, surgindo de determinado passado e indo em direção a um futuro próprio. Essa observação sugere que, ao lado da experiência *per se*, a temporalidade deve ser uma dimensão-chave de qualquer abordagem qualitativa para a psicologia, observando experiências dentro do contexto temporal na qual ocorrem, em vez de em entidades discretas que existem por conta própria (e.g., como “um delírio” ou “uma alucinação”).

Terceiro, a observação de que experiências são intencionais e conectadas umas às outras naturalmente por meio de relações de significado sugere que qualquer abordagem qualitativa para a psicologia se preocupará também com a motivação, que está sendo usada aqui não necessariamente no sentido da noção de uma



motivação reflexiva ou consciente, de saber por que estamos agindo como estamos em determinado momento. Pelo contrário, a motivação é usada como algo paralelo à causalidade para descrever a natureza da relação entre as experiências, independentemente de estarmos ou não conscientes dessas relações. Husserl argumentou que uma tarefa da fenomenologia é descobrir as “leis” da motivação que operam implicitamente na determinação do fluxo da experiência. Normalmente, essas leis operam sem estarmos conscientes delas, levando-nos de uma experiência para a próxima de forma significativa e inter-relacionada.

Como, então, descobrimos as leis da motivação que operam no fluxo temporal das experiências? Estudando o significado das experiências em si, nas relações de umas com as outras. Tendo estabelecido nossa base na dimensão da subjetividade, o desafio de nossas explorações científicas “é encarar a vida consciente e completamente sem preconceitos, da forma como ela se dá imediatamente a si mesma ser” (Husserl, 1970a, p. 233). Não precisamos procurar em outro lugar, além de na experiência, para gerar conhecimento sobre a natureza, as estruturas e as leis da experiência. É nessa base que podemos fundamentar o desenvolvimento de uma psicologia qualitativa que toma como seu assunto o “algo a mais” do significado e das motivações de nossa vida subjetiva.

Antes de deixarmos para trás essa exegese husserliana, devemos retornar à questão da intersubjetividade apresentada acima e explicar como o estudo de nossa vida subjetiva requer o desenvolvimento de diferentes métodos para a psicologia. À semelhança da maioria dos filósofos, Husserl refletiu principalmente sobre experiências próprias e fez inferências sobre a natureza da subjetividade a partir do que psicólogos quantitativos considerariam um N de 1. Embora, a princípio, fosse possível basear uma psicologia, similarmente, numa reflexão das próprias experiências, haveria limitações óbvias para a capacidade de tal psicologia explorar e compreender transtornos mentais como a esquizofrenia. Não que as pessoas com esquizofrenia não quisessem ou não pudessem estar interessadas em refletir sobre suas próprias experiências. Existem, afinal, vários exemplos notáveis tanto de psicólogos (e.g., Pat Deegan, 1988, 1992; Fred Frese, 2000) quanto de psiquiatras (e.g., Dan Fisher, 1984; Carol North, 1987) que tiveram – e poderão continuar a ter – esquizofrenia, e cujo trabalho é informado por suas próprias experiências. Não gostaríamos de sugerir, no entanto, que psicólogos podem compreender apenas aquilo que eles mesmos experienciaram diretamente. Isso colocaria limites excessivamente restritivos na pesquisa qualitativa em psicologia e nas abordagens da prática clínica nela baseada.

É aqui que a natureza intersubjetiva da experiência se torna crucial em fornecer o campo necessário para o desenvolvimento de métodos qualitativos que podem adentrar as experiências dos outros. Até agora, descrevemos como os objetos físicos aparecem para a experiência e como a experiência aparece para si mesma; a questão que resta para a psicologia é como os *outros* aparecem para mim em minha experiência deles. Será que experiencio outra pessoa como um objeto físico? Como outro fluxo natural de experiências? ou como algo completamente diferente? À medida que experiencio a outra pessoa como corporificada, percebo-a como um objeto físico (i.e., seu corpo) suscetível às – e governado pelas – leis causais da natureza. À medida que experiencio esse corpo, porém, como sendo ocupado, por assim dizer, por outra pessoa, também a experiencio como um sujeito que experiencia com seu próprio fluxo imanente de experiências paralelas, porém separadas das minhas. No tipo de relato minucioso, se bem que esclarecedor, que serviria de ímpeto para muitas longas caminhadas pelas árvores da Nova Inglaterra, Husserl dedicou a totalidade do segundo volume de sua série *Ideen* (Ideias) (1989) para descrever as diferenças entre as maneiras pelas quais a natureza inanimada, a natureza animada e a natureza humana aparecem na experiência. No que, talvez, não seja surpreendente, mas ainda é uma distinção útil, Husserl sugere que as abordagens naturalistas à psicologia são mais adequadas para investigar a natureza do corpo humano, enquanto as abordagens fenomenológicas são mais adequadas para investigar a natureza da subjetividade humana.

Como poderiam ser usados métodos fenomenológicos para investigar as experiências de outros e não de nós mesmos? Que acesso temos às experiências de outras pessoas e como poderíamos tentar compreender essas experiências? O capítulo 2 irá abordar essas questões em detalhes à medida que apresentarmos os vários passos do método empírico fenomenológico que usamos para investigar experiências de pessoas com esquizofrenia. Devemos notar, no entanto, que esses são tipos de questão que raramente são levantados por outras abordagens qualitativas, como a teoria fundamentada. A questão de como temos acesso à vida subjetiva e experiencial de outros é uma daquelas questões teóricas espinhosas, que precisará ser abordada para fundamentar e justificar qualquer abordagem qualitativa na psicologia. Sucede-se que essa é uma das questões teóricas para as quais a fenomenologia oferece uma resposta.

Se a lei fundamental da vida subjetiva é a motivação, então podemos imaginar que investigar as experiências de outras pessoas envolverá identificar e compreender as motivações delas. Conforme Husserl explica:

A questão é como elas, enquanto pessoas, se comportam em ação e paixão – como elas são motivadas para atos especificamente pessoais de perceber, de lembrar, de pensar, de valorizar, de fazer planos, de se assustar e, automaticamente, começar a se defender, de atacar etc. (1970a, p. 317).

Mas como podemos, enquanto psicólogos, acessar esse tipo de informação subjetiva inerente à outra pessoa? “Posso ter uma experiência ‘direta’ de mim mesmo”, escreve Husserl, mas não posso ter uma expe-



riência tão “direta” de outras pessoas. “Para isso, preciso da mediação da empatia”, ele continua; “eu posso experienciar os outros, mas apenas pela empatia” (1989, p. 210). Semelhantemente à escuta ativa e disciplinada exigida na prática da maioria dos tipos de psicoterapia, psicólogos fenomenológicos precisarão ser capazes de se relacionar empaticamente com cada participante em seu estudo, imergindo-se suficientemente nas experiências do(a) participante para começar a ter uma noção de como é ter essas experiências. Conforme Husserl sugere:

Um primeiro passo é, explicitamente, ser um, harmonizado com a outra pessoa na compreensão intuitiva de sua experiência, sua situação de vida, sua atividade etc. (1970a, p. 328).

Na pesquisa qualitativa, assim como na prática clínica, não há truques, atalhos nem receitas para o cultivo de tal compreensão intuitiva. Escuta empática requer prática, habilidade e pelo menos um pouco de talento, graça e sorte. É como quando um ator está aprendendo a assumir o papel de um novo personagem, no entanto existem algumas estratégias que podem ser usadas por pesquisadores qualitativos para construir pontes empáticas entre suas próprias experiências e as experiências de seus sujeitos. Ilustraremos algumas dessas estratégias a partir do capítulo 3. Apontamos, aqui, apenas que, no caso da esquizofrenia, construir pontes empáticas para a vida de pessoas com transtornos psiquiátricos severos e persistentes pode ter desafios singulares.

Em nossa opinião, no entanto, os desafios singulares que ela representa para os pesquisadores qualitativos são ainda argumentos adicionais ao valor da esquizofrenia como um foco ilustrativo para estudo qualitativo. Se pontes empáticas podem ser construídas para experiências de psicose (e pretendemos demonstrar no que se segue que podem e como podem), então, presumivelmente, os psicólogos não precisam temer que sua compreensão da subjetividade será limitada ao que eles próprios experienciaram diretamente. Nesse ínterim, podemos voltar à nossa pergunta inicial (Por que *fenomenologia?*), ao que agora podemos responder: porque fornece métodos rigorosos para a pesquisa psicológica, bem fundamentados em uma teoria explícita da subjetividade humana, e, portanto, é particularmente adequada para descrever o papel da pessoa na recuperação da psicose.

Então, como fazer uma fenomenologia da esquizofrenia?

Descrevemos e ilustramos cada passo do método fenomenológico que usamos em nossos estudos empíricos de esquizofrenia a partir do capítulo 2. No entanto, há uma última questão que gostaríamos de discutir ao caminhar para o encerramento desta introdução. Essa questão pertence a uma decisão metodológica fundamental tomada no desenvolvimento de qualquer abordagem empírica fenomenológica de pesquisa qualitativa psicológica independentemente do fenômeno que está sendo estudado. Conforme descrevemos acima, os dados para a investigação fenomenológica são fornecidos por relatos subjetivos na primeira pessoa da experiência do fenômeno em questão. Até o momento, existem três caminhos para gerar tais dados: por meio de narrativas autobiográficas; por estudos de caso intensivos, que incluem autodescrições; ou por entrevistas abertas, intensas. Fechamos esta seção explicando por que escolhemos a terceira via.

É evidente, a partir de uma breve revisão da literatura fenomenológica em psiquiatria e psicologia, que até o momento as primeiras duas opções foram claramente preferidas por investigadores. A princípio, clínicos orientados fenomenologicamente, seguindo tanto Kraepelin quanto Husserl, empregaram estudos de caso intensivos de um ou alguns pacientes como dados para sua análise estrutural psicopatológica. Minkowski, por exemplo, ofereceu seus *insights* para a esquizofrenia com base no caso de um paciente com o qual ele, por “circunstância feliz”, passou “dia e noite” por um período prolongado (1970), enquanto Binswanger (1963) baseou a maior parte de sua teoria da esquizofrenia em cinco estudos de caso intensivos que satisfizeram sua única pré-condição de ter material de estudo adequado e autodescrição disponíveis para análise e interpretação. Karl Jaspers foi o primeiro a sugerir o uso de relatos autobiográficos, preferindo “boas autodescrições” a relatos oferecidos por pacientes respondendo a perguntas diretas (1968). Essa abordagem foi usada mais recentemente por Louis Sass (1987, 1988, 1990), que reinterpretou descrições de experiências psicóticas retiradas da paciente de Marguerite Sechehaye, “Renée”, em sua *Autobiografia de uma menina esquizofrênica* (1951) e das *Memórias de minha doença nervosa* (1955), de Daniel Paul Schreber, empregando conceitos teóricos de Heidegger, Wittgenstein e Foucault. Embora haja muito a ser dito sobre a riqueza dos dados derivados dessas fontes, existem várias razões pelas quais decidimos seguir a rota menos percorrida de entrevistas qualitativas abertas com pessoas com esquizofrenia.

Primeiro, a grande maioria das pessoas com esquizofrenia, da mesma forma que a vasta maioria das pessoas em geral, não nos fornece relatos autobiográficos de suas experiências de vida. Parece justo, portanto, supor que aquelas poucas pessoas com esquizofrenia que escrevem sua autobiografia, mesmo prestando um serviço valioso, não representam a maioria das pessoas sofrendo isso. A fim de evitar ao máximo a possibilidade de haver qualquer sombra de crítica “YAVIS” da pesquisa qualitativa – isto é, que ela apenas toca as experiências de jovens adultos atraentes, comunicativos, inteligentes e bem-sucedidos –, essa não deve ser nossa primeira escolha de fonte de dados sobre experiências vividas por pessoas com esquizofrenia.

Existem preocupações semelhantes sobre a escolha de estudos de caso intensivos na medida em que eles



também constituem uma amostra muito limitada e bastante restritiva. Pessoas que se beneficiariam de relacionamentos intensivos com médicos durante bastante tempo muito provavelmente tenham uma situação financeira mais estável e uma estabilidade de residência que facilitam isso, bem como níveis usualmente mais altos de funcionamento pré-mórbido do que a pessoa comum com esquizofrenia. Além disso, estudos de caso intensivos, devido à sua natureza, como exemplos clínicos, são mais vulneráveis a ser (ou, pelo menos, serem criticados por ser) uma vitrine para a base teórica específica de um clínico. É difícil, ao revisar um estudo de caso, saber que material foi gerado espontaneamente pelo cliente, que material foi gerado principalmente em resposta às conceituações e expectativas implícitas do clínico, e que material foi gerado pelo próprio clínico. Por último, e mais importante, os estudos de caso são escritos do ponto de vista do clínico, e não do ponto de vista do cliente, sendo este último um requisito fundamental para um estudo fenomenológico. Basta olhar as diferenças entre o caso de Freud do “homem-lobo”, e o próprio relato do homem-lobo sobre seu relacionamento com Freud, para apreciar a magnitude de tais diferenças de perspectiva (cf. Gardner, 1971).

Além desses motivos de evitarmos autobiografias e estudos de casos intensivos, existem algumas vantagens em basearmos estudos fenomenológicos de esquizofrenia em entrevistas narrativas abertas com pessoas que vivem nessa condição. Primeiro, tal abordagem é mais consistente com a advertência de Husserl: “Às coisas mesmas” (1983). Esse princípio, que desde então se tornou uma espécie de mote da fenomenologia, destina-se a voltar nossa atenção para como os fenômenos de interesse se apresentam a nós na experiência “original” (na primeira pessoa), em oposição aos filtros de nossas suposições muitas vezes implícitas e noções preconcebidas e não reconhecidas sobre o que são esses fenômenos. Dado o longo e infeliz histórico da esquizofrenia como um imã para concepções errôneas, essa abordagem oferece uma oportunidade particularmente boa de começarmos de novo com o que as pessoas que têm condição realmente relatam sobre suas experiências.

Semelhantemente, a escolha de entrevistas abertas como método para coleta de dados ajuda a tirar a fenomenologia da torre de marfim da academia e a coloca literalmente nas ruas. Conforme mencionamos acima, a fenomenologia tem uma história conturbada de parecer excessivamente abstrata e demais teórica em detrimento de ser acessível ou fiel à natureza concreta e prática da linguagem e das experiências cotidianas. Conduzir entrevistas qualitativas com pessoas sem-teto e, ativamente, psicóticas atrás da van de uma agência de serviço social, assim como foram algumas de nossas entrevistas, acaba deixando as pessoas teoricamente inclinadas com os pés no chão. A fim de que a pesquisa qualitativa seja mais útil para informar o desenvolvimento de intervenções que auxiliem essas pessoas a recuperarem a vida, os estudos precisam ser baseados nas experiências reais das pessoas que vivem nessas condições, e o máximo possível a partir de sua própria perspectiva e em seus próprios termos.

Finalmente, entrevistar pessoas que estão, no momento, experienciando a esquizofrenia nos oferece a oportunidade de incorporar um grau de rigor muitas vezes recomendado, mas raramente atingido, na pesquisa psicológica. Esse grau de rigor adicional tem sido abordado de várias e diferentes maneiras na tradição qualitativa, incluindo “audiência adversária” (Tebes & Kraemer, 1991), “verificação por membros” (Allende, 2000) e *feedback* dos participantes (Davidson, Stayner, Lambert et al., 1997). Todas essas técnicas envolvem fazer com que os participantes da entrevista revisem as tentativas dos pesquisadores de descrever e interpretar o significado do que eles disseram em suas entrevistas e integrar o seu *feedback* na versão final dos resultados.

Essas técnicas servem a pelo menos dois propósitos. Primeiro, aumentam a credibilidade da pesquisa qualitativa, oferecendo outra verificação dos próprios preconceitos do pesquisador. De uma maneira que autores de autobiografias e estudos de caso intensivos raramente são capazes de fazer, participantes entrevistados podem informar aos investigadores quando pularam algo importante, distorceram o significado da experiência ou impuseram suas próprias ideias à descrição de outrem. Segundo, essas técnicas operam em um nível mais básico ao convidarem o participante a ser um colaborador no processo de pesquisa. Ao invés de tentar transformar os participantes em colegas psicólogos, essas técnicas respeitam os participantes como agentes ativos independentes, que têm sua própria *expertise* para contribuir com o processo de pesquisa; essa *expertise* consiste em experiências “em primeira mão” dos fenômenos sendo investigados.

Embora não tenhamos iniciado nossos próprios esforços de pesquisa com esta convicção, passamos a apreciar, ao longo da última década, que ver a pessoa desempenhando um papel ativo em sua própria recuperação necessariamente requer ver a pessoa como desempenhando um papel ativo e colaborativo no empreendimento da pesquisa também. Exatamente como isso funciona e como uma abordagem de “pesquisa participante” enriquece o empreendimento da investigação qualitativa em psicologia, esperamos demonstrar no que se segue.

Referências

- Allende, M. (2000). *Serious mental illness and the experience of being in psychiatric treatment: A phenomenological study*. Unpublished doctoral dissertation, Yale University, New Haven, CT.
- Amador, X. (2000). *I am not sick I don't need help*. Peconic, NY: Vida Press.



- American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3rd ed.). Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Andreasen, N.C. (1984). *The broken brain: The biological revolution in psychiatry*. New York: Harper and Row.
- Andreasen, N.C., and Flaum, M. (1991). Schizophrenia: The characteristic symptoms. *Schizophrenia Bulletin*, 17(1), 27–49.
- Barham, P. (1984). *Schizophrenia and human value*. Oxford: Basil Blackwell.
- Barham, P., and Hayward, R. (1998a). *From the mental patient to the person*. London: Routledge.
- Barham, P., and Hayward, R. (1998b). In sickness and in health: Dilemmas of the person with severe mental illness. *Psychiatry*, 61, 163–170.
- Barker, S., Lavender, T., and Morant, N. (2001). Client and family narratives on schizophrenia. *Journal of Mental Health*, 10(2), 199–212.
- Bell, M., Bryson, G., Greig, T., Corcoran, C.M., and Wexler, B. (2001). Neurocognitive enhancement therapy with work therapy. *Archives of General Psychiatry*, 58.
- Binswanger, L. (1958). The case of Ellen West. In R. May, E. Angel, and H. Ellenberger (Eds.), *Existence* (pp. 237–364). New York: Basic Books.
- Binswanger, L. (1963). Introduction to schizophrenia. In J. Needleman (Ed.), *Being-in-the-world* (pp. 249–265). New York: Basic Books.
- Borgna, E. (1981). Delusion of schizophrenic time. *Rivista Sperimentale di Freniatria e Medicina Legale Delle Alienazioni Mentali*, 105(6), 1283–1291.
- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis and daseinsanalysis*. New York: Basic Books.
- Carpenter, W.T., and Kirkpatrick, B. (1988). The heterogeneity of the long-term course of schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 14(4), 645–652.
- Charmaz, K., & Thornberg, R. (2021). The pursuit of quality in grounded theory. *Qualitative Research in Psychology*, 18(3), 305–327. <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1780357>
- Cohen, A. (1992). Prognosis for schizophrenia in the Third World: A reevaluation of cross-cultural research. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16(1), 53–75.
- Corin, E.E. (1990). Facts and meaning in psychiatry: An anthropological approach to the lifeworld of schizophrenics. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14(2), 153–188.
- Corin, E. (1998). The thickness of being: Intentional worlds, strategies of identity, and experience among schizophrenics. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 61(2), 133–146.
- Corin, E.E., and Lauzon, G. (1994). From symptoms to phenomena: The articulation of experience in schizophrenia. *Journal of Phenomenological Psychology*, 25(1), 3–50.
- Davidson, L. (1987). What is the appropriate source for psychological explanation? *Humanistic Psychologist*, 15(3), 150–166.
- Davidson, L. (2001). Us and them. *Psychiatric Services*, 52(12), 1579–1580.
- Davidson, L., Rakfeldt, J. & Strauss, J. (2010) *The Roots of the Recovery Movement in Psychiatry: Lessons Learned*. Wiley-Blackwell.
- Davidson, L., Stayner, D., Lambert, M.T., Smith, B., and Sledge, W.H. (1997). Phenomenological and participatory research on schizophrenia: Recovering the person in theory and practice. *Journal of Social Issues*, 53, 767–784.
- Davidson, L., and Strauss, J.S. (1992). Sense of self in recovery from severe mental illness. *British Journal of Medical Psychology*, 65(2), 131–145.
- Davidson, L., and Strauss, J.S. (1995). Beyond the biopsychosocial model: Integrating disorder, health, and



- recovery. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 58 (1) 44–55.
- De Waelhens, A. (1978). *Schizophrenia* (W. Ver Eecke, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Deegan, P.E. (1988). Recovery: The lived experience of rehabilitation. *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 11 (4), 11–19.
- Deegan, P.E. (1992). The Independent Living Movement and people with psychiatric disabilities: Taking back control over our own lives. *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 15 (3), 3–19.
- Dennett, D.C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown, and Company.
- Estroff, S.E. (1989). Self, identity, and subjective experiences of schizophrenia: In search of the subject. *Schizophrenia Bulletin*, 15 (2), 189–196.
- Estroff, S.E. (1994). Keeping things complicated: Undiscovered countries and the lives of persons with serious mental illness. *Journal of the California Alliance for the Mentally Ill*, 5 (3), 40–46.
- Estroff, S.E. (1995). Brokenhearted lifetimes: Ethnography, subjectivity, and psychosocial rehabilitation. *International Journal of Mental Health*, 24 (1), 82–92.
- Fisher, D.V. (1984). A conceptual analysis of self-disclosure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 14 (3), 277–296.
- Foucault, M. (1965). *Madness and civilization: A history of insanity in the age of reason* (R. Howard, Trans. 1961 ed.). New York: Vintage Books.
- Frese, F.J. (2000). Psychology practitioners and schizophrenia: A view from both sides. *Journal of Clinical Psychology*, 56 (11), 1413–1426.
- Gardner, M. (Ed.). (1971). *The Wolfman by the Wolfman*. New York: Basic Books.
- Green, M. (1993). Cognitive remediation in schizophrenia: Is it time yet? *American Journal of Psychiatry*, 150, 178–187.
- Green, M., Satz, P., Ganzell, S., and Vaclav, F. (1992). Wisconsin Card Sorting Test performance in schizophrenia: Remediation of a stubborn deficit. *American Journal of Psychiatry*, 149, 62–67.
- Harding, C.M., Zubin, J., and Strauss, J.S. (1987). Chronicity in schizophrenia: Fact, partial fact, or artifact? *Hospital and Community Psychiatry*, 38 (5), 477–486.
- Husserl, E. (1970a). *The crisis of European science and transcendental phenomenology* (D. Carr, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1970b). *Logical investigations* (J. Findlay, Trans.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological psychology* (J. Scanlon, Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1981). Philosophy as rigorous science (Q. Lauer, Trans.). In P. McCormick and F. Elliston (Eds.), *Husserl: Shorter works* (pp. 166–202). Notre Dame: University of Notre Dame Press and the Harvester Press.
- Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. (F. Kersten, Trans. First book: General introduction to a pure phenomenology). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz and A. Schuwer, Trans. original work published in 1952). Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Jaeger, J., and Douglas, E. (1992). Neuropsychiatric rehabilitation for persistent mental illness. *Psychiatric Quarterly*, 63, 71–94.
- Jaspers, K. (1964). *General psychopathology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (1968). The phenomenological approach in psychopathology. *British Journal of Psychiatry*, 114(516), 1313–1323.



- Kimura, B. (1982). The phenomenology of the between: On the problem of the basic disturbance in schizophrenia. In A. de Koning and A. Jenner (Eds.), *Phenomenology and psychiatry* (pp. 173–186). London: Academic Press.
- Kraepelin, E. ([1904] 1987). Dementia praecox. In J. Cutting and M. Shepherd (Eds.), *The clinical roots of the schizophrenia concept: Translations of seminal European contributions on schizophrenia* (pp. 13–24). New York: Cambridge University Press.
- Laing, R.D. (1960). *The divided self*. London: Tavistock Publications.
- Laing, R.D. (1961). *Self and others*. London: Tavistock Publications.
- Lieberman, R., and Green, M. (1992). Wither cognitive behavioral therapy for schizophrenia? *Schizophrenia Bulletin*, 18, 27–35.
- Macnab, F. (1966). *Estrangement and relationship: Experience with schizophrenics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Mayer-Gross, W. (1924). Selbstschilderungen der verwirrtheit. In *Die oneiroide erlebnisform*. Berlin: Springer.
- McNally, S.E. (1997). *Conversations of the mind: A qualitative analysis of schizophrenic consciousness*. Toronto, Ontario: York University Press.
- Minkowski, E. (1927). *La schizophrénie: Psychopathologie des schizoides et des schizophrènes*. Paris: Payot.
- Minkowski, E. (1970). *Lived time: Phenomenological and psychopathological studies* (N. Metzler, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- North, C. (1987). *Welcome, Silence*. New York: Simon and Schuster.
- Salinger, J.D. (1951). *The catcher in the rye*. Boston: Little, Brown and Company
- Substance Abuse and Mental Health Services Administration - SAMHSA. (2022) *Recovery and recovery support*. <https://www.samhsa.gov/find-help/recovery>
- Sass, L.A. (1987). Schreber's panopticism: Psychosis and the modern soul. *Social Research*, 54, 101–147.
- Sass, L.A. (1988). The land of unreality: On the phenomenology of the schizophrenic break. *New Ideas in Psychology*, 6 (2), 223–242.
- Sass, L.A. (1990). The truth-taking-stare: A Heideggerian interpretation of a schizophrenic world. *Journal of Phenomenological Psychology*, 21 (2), 121–149.
- Schofield, W. (1964). *Psychotherapy: The purchase of friendship*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Schreber, D.P. (1955). *Memoirs of my nervous illness*. London: William Dawson.
- Schwartz, M., and Wiggins, O. (1987). Typifications: The first step for clinical diagnosis in psychiatry. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 175, 65–77.
- Sechehaye, M. (1951). *Autobiography of a schizophrenic girl*. New York: Grune and Stratton.
- Spring, B., and Ravin, L. (1992). Cognitive remediation in schizophrenia: Should we attempt it? *Schizophrenia Bulletin*, 18, 15–20.
- Strauss, J.S. (1969). Hallucinations and delusions as points on continua function: Rating scale evidence. *Archives of General Psychiatry*, 21 (5), 581–586.
- Strauss, J.S. (1989a). Mediating processes in schizophrenia: I. Towards a new dynamic psychiatry. *British Journal of Psychiatry*, 155 (Suppl 5), 22–28.
- Strauss, J.S. (1989b). Subjective experiences of schizophrenia: Toward a new dynamic psychiatry: II. *Schizophrenia Bulletin*, 15 (2), 179–187.
- Strauss, J.S. (1992). The person—key to understanding mental illness: Towards a new dynamic psychiatry: III. *British Journal of Psychiatry*, 161 (Suppl 18), 19–26.



- Strauss, J.S. (1994). The person with schizophrenia as a person: II. Approaches to the subjective and complex. *British Journal of Psychiatry*, 164(Suppl 23), 103–107.
- Strauss, J.S. (1996). Subjectivity. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 184(4), 205–212.
- Strauss, J.S., and Carpenter, W.T. (1974). The prediction of outcome in schizophrenia: II. Relationships between predictor and outcome variables: A report from the WHO International Pilot Study of Schizophrenia. *Archives of General Psychiatry*, 31(1), 37–42.
- Strauss, J.S., and Carpenter, W.T. (1977). Prediction of outcome in schizophrenia: III. Five-year outcome and its predictors. *Archives of General Psychiatry*, 34(2), 159–163.
- Strauss, J.S., Hafez, H., Lieberman, P., and Harding, C.M. (1985a). “Do longitudinal principles exist?": Dr. Strauss and associates reply. *American Journal of Psychiatry*, 142(11), 1387.
- Strauss, J.S., Hafez, H., Lieberman, P., and Harding, C.M. (1985b). The course of psychiatric disorder: III. Longitudinal principles. *American Journal of Psychiatry*, 142(3), 289–296.
- Tebes, J.K., and Kraemer, D.T. (1991). Quantitative and qualitative knowing in mutual support research: Some lessons from the recent history of scientific psychology. *American Journal of Community Psychology*, 19(5), 739–756.
- Torrey, E.F., and Hafner, H. (1983). *Surviving schizophrenia: A family manual*. New York: Harper and Row.
- U.S. Surgeon General. (1999). *Mental Health: A Report of the Surgeon General*. Rockville, MD: U.S. Department of Health and Human Services, Substance Abuse and Mental Health Services Administration, Center for Mental Health Services, and National Institutes of Health, National Institute of Mental Health.
- Van den Berg, J. (1982). The schizophrenic patient: Anthropological considerations. In A. de Koning and F. Jenner (Eds.), *Phenomenology and psychiatry* (pp. 155–164). London: Academic Press.
- Wiley, J. (1989). *Precarious haven: An ethnography of a holistic therapeutic community for schizophrenics*. San Diego: University of California Press.
- Wrysch, J. (1940). Über die psychopathologie einfacher schizophrener. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 102, 75–106.
- Wrysch, J. (1942). Zur theorie und klinik der paranoiden schizophrenie. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 106, 57–101.



Editor – Adriano Furtado Holanda

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