

# Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume III - N° 3  
**2022**

ISSN 2675-4673

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**Volume 3 – N. 3**

**2022**

## Ficha Catalográfica

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

82p.: il.: 30 cm

**ISSN 2675-4673**

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 3 n.3, 2022. 72p

Impresso no Brasil  
Printed in Brazil



**Volume 3- N. 3 - 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](mailto:aholanda@yahoo.com)

---

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

---

# SUMÁRIO

## Editorial

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

## Artigos

<b>Questões em torno de Emoções, Sentimentos, Afetos e suas Possíveis Interlocações com a Prática em Gestalt-Terapia .....</b>	<b>150</b>
--	------------

José Olinda Braga (Universidade Federal do Ceará)

<b>O Caminho Fenomenológico da Arte no Pensamento de Martin Heidegger .....</b>	<b>159</b>
---	------------

Bruno José do Nascimento Oliveira (Universidade Federal do Ceará)

<b>Experiências de Estudantes de Universidades Públicas Pernambucanas durante o Distanciamento Social na Pandemia COVID-19 .....</b>	<b>166</b>
--	------------

Shirley Macedo (Universidade Federal do Vale do São Francisco); Melina Pinheiro Gomes de Souza (Universidade Federal do Vale do São Francisco) & José Luís Amorim (Universidade Federal do Vale do São Francisco)

<b>Role-Playing Game: Uma Investigação Fenomenológica do Jogo .....</b>	<b>179</b>
---	------------

Jean Pierre da Rocha Carneiro (Faculdades Integradas Aparício Carvalho, Vilhena-RO), Dionatans Godoy Quinhones (Universidade Federal da Grande Dourados/Universidade Federal do Paraná) & Luiz Carlos Moreira (Centro Universitário Unigran, Campo Grande-MS)

<b>A Filosofia das Formas Simbólicas: Contornos e Perspectivas Epistemológicas .....</b>	<b>191</b>
--	------------

Alex Ander de Souza Orenço (Universidade Federal do Paraná) & Sylvio Fausto Gil Filho (Universidade Federal do Paraná)

## Tradução - Texto Clássico

<b>Aparição de Espíritos, Intropatia, Experiência do Outro (A Corporeidade e o Problema de Expressão. Instinto e Representação Vazia) .....</b>	<b>205</b>
---	------------

Edmund Husserl (1924)



## EDITORIAL

Com grande satisfação, torna-se público o terceiro número do ano III da revista *Phenomenology, Humanities and Sciences* (PHS). Com o intento de consagrar um espaço disponibilizado para investigadores das Ciências Humanas e da Filosofia, a PHS compartilha com seus leitores uma edição temática multifacetária, buscando ampliar as competências fenomenológicas, tanto no tocante de suas perspectivas como de suas práxis.

Neste volume, é possível tomar a leitura da qualificada análise do José Olinda Braga sobre alguns apontamentos de Edmund Husserl quanto à objetivação do ato intencional pelos sentimentos. Fazendo uso da excelente tradução do Professor Antonio Zirió Quijano, que através da sua recente publicação, possibilitou aos leitores de línguas hispânicas acessar textos inéditos de Husserl sobre a temática das emoções, o autor amplia a proposta husserliana para novos campos, como a Gestalt-Terapia, contribuindo para possíveis diálogos e conexões com as ciências humanas.

Para o leitor indagado com as questões heideggerianas, torna-se público um minucioso e importante trabalho de Bruno José Nascimento Oliveira, sobre o papel da obra de arte na hermenêutica de Martin Heidegger. O já conhecido contato de Heidegger com o atípico filósofo e artista Hölderlin é minuciosamente estudada pelo autor a fim de tanto reconhecer o que seria o “fazer poético” para Heidegger, como também, a própria relação da Arte com a Verdade, como expõem o filósofo alemão. Em suma, sendo antagônico a todos as coisas (*Das Ding*) que podem ser denominadas na mundaneidade como utensílios, a obra de arte em Heidegger constitui o lugar da não-serventia, aludindo ao estatuto do existente em-si. Neste sentido, avalia Bruno, Heidegger irá servir a história da filosofia como um anti-materialista, tal como também um anti-formalista, para guiar a reavaliação da Filosofia pela Arte, único caminho possível para desvelar o Ser.

No ceio das interdisciplinaridades entre Filosofia, outros campos e temas, Shirley Macedo, Melina Pinheiro Gomes de Souza e José Luis Amorim, disponibilizam aos leitores uma investigação de cunho fenomenológico que visou compreender a vivência de universitários durante o distanciamento mandatório instituído durante o período pandêmico causado pela COVID-19. Usufruindo da já conhecida teoria da modalização temporal pela presentificação, os autores construíram o material de análises através de uma série de categorias que visavam a unidade de sentido elaborada durante este período. Com qualificada análise, os autores evidenciam a necessidade de (re)pensar algumas políticas de cuidados a saúde mental dos estudantes, uma vez que o fenômeno pandêmico constituiu inéditas questões do campo universitário.

Outro trabalho que o público poderá tomar leituras é dos autores Jean Pierre da Rocha Carneiro, Dionatans Godoy Quinhones e Luiz Carlos Moreira, que realizaram uma qualificada análise interdisciplinar, usando tanto a Fenomenologia como a Gestalt-Terapia, sobre o ato de jogar. A modificação do ato através da fantasia, permite àquele que joga um processo de subjetivação visando o crescimento próprio e de seus pares. Tal afirmativa é exposta pelos autores após analisarem as aparições fenomênicas de uma partida de RPG.

Neste volume, o leitor consegue ainda revisitar um grande filósofo crítico à razão kantiana, Ernst Cassirer, no ensaio produzido por Alex Ander de Souza Orengo e Sylvio Fausto Gil Filho. Os autores fazem uso de clássica obra *A Filosofia da Obra Simbólica* (*Philosophie der symbolischen Formen*), onde questiona o processo de objetivação do mundo e o método de captação da realidade. Acompanhando Cassirer, os autores disponibilizam uma análise arqueológica da manifestação do espírito através das Formas Simbólicas, até alcançarem a máxima de uma analítica da ação no Espaço.

Por fim, torna-se publicado através deste volume uma tradução inédita realizada por Nilde Selma Aguiar Carvalho & Jean Marlos Pinheiro, para leitores da língua lusófona, um manuscrito de Edmund Husserl publicado na Husserliana XIV como Apêndice XLII. Títulado de *Geistererscheinungen. Das Aussehen als Bedingung der Möglichkeit des alter ego*, o texto visa uma análise da modalização do Ego na Intropatia pelo pareamento do corpo.

Em resumo, com gratidão aos autores que utilizam do espaço da PHS, revista autônoma e sem fins lucrativos, para compartilhar com o público seus estudos, resultados e novos conhecimentos, os editores desejam a todos os leitores um excelente proveito dos materiais aqui expostos.

Boa leitura a todos.

Yuri Ferrete  
(Editor Associado)

Adriano Furtado Holanda  
(Editor Chefe)

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**ARTIGOS**



## DEBATE EM TORNO DE EMOÇÕES, SENTIMENTOS, AFETOS E SUAS POSSÍVEIS INTERLOCUÇÕES COM A PRÁTICA EM GESTALT-TERAPIA

Debate about emotions, feelings, affections and their possible interlocutions  
with the practice in Gestalt-Therapy

JOSÉ OLINDA BRAGA\*

Debate sobre emociones, sentimientos, afectos y sus posibles interlocuciones  
con la práctica en Terapia Gestalt

**Resumo:** Esse escrito trata da vida afetiva de um ponto de vista fenomenológico, em sua dimensão existencial, segundo as reflexões aportadas por Edmund Husserl em texto inédito, recentemente tornado público para os leitores de língua espanhola, através da tradução realizada por Antonio Zirió Quijano, sob o título de “*Conciencia del sentimiento - conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y como estado*” (2021). Configura-se, pois, como fundamental fonte de instigações não apenas para a Fenomenologia enquanto método eidético, racional e de rigor, mas também, e talvez sobretudo, para os pesquisadores da alma humana em suas diversas acepções científicas, cujos sentimentos, afetos, precisam ser investigados e compreendidos, com os necessários fundamento e rigor metodológicos. Compreende-se na presente proposição de diálogo entre Filosofia e Ciência, o lançar de luzes aportadas pelo saber filosófico na direção de esclarecimentos conceituais elaborados empiricamente no seio da Gestalt-Terapia enquanto abordagem psicoterápica, o que absolutamente não implica meras transposições de conceitos de um campo a outro, mas a abertura para provocações dali provindas, enfatizando-se a necessidade de delimitação de cada dessas fontes de saberes a seus respectivos lugares de mútua instigação.

**Palavras-Chave:** Sentimentos; Afetos; Fenomenologia; Gestalt-Terapia.

**Abstract:** This writing deals with affective life from a phenomenological point of view, in its existential dimension, according to the reflections contributed by Edmund Husserl in an unpublished text, recently made public for spanish-speaking readers, through the translation carried out by Antonio Zirió Quijano, under the title of “*Conciencia del Sentimiento - Conciencia de Sentimientos. Sentimiento como acto y como estado*” (2021). It is configured, therefore, as a fundamental source of instigation not only for Phenomenology as an eidetic, rational and rigorous method, but also, and perhaps above all, for researchers of the human soul in its various scientific meanings, whose feelings, affections, need to be investigated and understood, with the necessary methodological foundation and rigor. It is understood in the present proposition of dialogue between Philosophy and Science, the shed of light provided by philosophical knowledge towards conceptual clarifications empirically elaborated in the heart of Gestalt-Therapy as a psychotherapeutic approach, which absolutely does not imply mere transpositions of concepts from a field to the other, but the opening for provocations coming from there, emphasizing the need to delimit each of these sources of knowledge to their respective places of mutual instigation.

**Keywords:** Feelings; Affects; Phenomenology; Gestalt-Therapy.

**Resumen:** Este escrito aborda la vida afectiva desde un punto de vista fenomenológico, en su dimensión existencial, según las reflexiones aportadas por Edmund Husserl en un texto inédito, recientemente hecho público para los lectores de habla hispana, mediante la traducción realizada por Antonio Zirió Quijano, bajo el título de “*Conciencia del sentimiento. Sentir como acto y como estado*” (2021). Se configura, por tanto, como una fuente fundamental de instigación no sólo para la Fenomenología como método eidético, racional y riguroso, sino también, y quizás sobre todo, para los investigadores del alma humana en sus diversas acepciones científicas, cuyos sentimientos, afectos, deben ser investigados y comprendidos, con la necesaria fundamentación y rigor metodológico. Se entiende en la presente proposición de diálogo entre Filosofía y Ciencia, el derramamiento de luces que aporta el saber filosófico en la dirección de clarificaciones conceptuales elaboradas empiricamente dentro de la Terapia-Gestalt como enfoque psicoterapéutico, lo que en absoluto implica meras transposiciones de conceptos de un campo a otro, sino apertura a las provocaciones derivadas de él, enfatizando la necesidad de delimitar cada una de estas fuentes de conocimiento a sus respectivos lugares de instigación mutua.

**Palabras-Clave:** Sentimientos; afectos; Fenomenología; Terapia Gestalt.

\* Universidade Federal do Ceará (UFC), Email: olinda@ufc.br. Orcid: 0000-0001-8569-5232



## Contextualização Filosófica da Problemática que se pretende Esclarecer

Esse artigo encontra suas bases filosóficas nos argumentos husserlianos acerca dos pensamentos, dos afetos, dos vividos presentes em seu artigo *Consciência del sentimiento - consciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y como estado*, constante da obra *Fenomenología de la vida afectiva* (Husserl, 2021), traduzido para o espanhol por Ziri6n Quijano. Na primeira parte deste escrito s6o apresentados os aspectos fundamentais constitutivos da argumenta76o husserliana ali presentes, em torno dos conceitos de pensamento, afetos, sentimentos. De posse da explicita76o desses imprescind6veis elementos filos6ficos para a pr6xis cl6nica em Psicologia, no limite do interesse a que se presta, em car6ter de instiga76o e com vistas a esclarecimentos de conceitos, 6 proposta uma interlocu76o com a metodologia gestalt-terap6utica no que redundava numa discuss6o epistemol6gica de seus conceitos centrais, notadamente em torno da concep76o de *awareness*, elaborados a partir da experimenta76o realizada nos espa76os cl6nicos que propiciaram os elementos necess6rios e suficientes para a constitui76o desta abordagem psicoter6pica.

Historicamente, a Fenomenologia estruturou-se em confronto cr6tico ante 6s concep76es psicol6gicas que vigiam 6 6poca, justamente aquelas cuja tarefa expectada era a de, entre outras incurs6es, nos dizer sobre as vicissitudes dos sentimentos humanos, emergidos dos mais variados processos psicol6gicos b6sicos, o que garantiria 6s Ci6ncias em geral, conhecer o quem daquele que 6 capaz de produzir conhecimento cient6fico. Desde aqueles momentos origin6rios, Husserl se posicionara em sua singular e in6dita concep76o quanto ao que deveria ser a ci6ncia psicol6gica descrita em artigos produzidos entre os anos 1925 e 1928, e posteriormente organizados na obra *Psychologie Ph6nom6nologique* (1925-1928), em seu car6ter aprior6stico, pautado na experi6ncia vivida, o que em parte apontava para uma ultrapassagem da vis6o causal-naturalista, atrav6s da amplia76o privilegiada dos conceitos de consci6ncia e raz6o (Husserl, 2001).

Investigar as viv6ncias afetivas sem que estas ofere76am, (por conta mesmo de suas impossibilidades e limites), um imediato acesso ao 6mbito puramente intelectual, constitui-se tarefa por demais audaciosa para os imperativos preceitos de uma Ci6ncia que se impunha sob o m6todo positivo, objetivo, experimental, quantitativo, dedutivo, reducionista. De todos os modos humanos de fazer-se presente e constituir-se existencialmente enquanto tal, 6 justo a dimens6o dos afetos que se encontra mais intimamente enraizada no mundo atrav6s de uma esp6cie de “contato ing6nuo” do corpo, atrav6s de sua capacidade intencional-perceptiva, a que se refere Merleau-Ponty (2018) em *A Fenomenologia da percep76o*, antes mesmo de al76ar 6 dimens6o cognitiva, circunscrevendo, assim, uma misteriosa rela76o com este mundo, embora que pass6vel de investiga76o e desvelamento.

Quando a Fenomenologia pergunta sobre os sentimentos, est6 impl6cito que dever6 mergulhar na busca de uma compreens6o de seus infinitos modos de express6o, manifesta76o, especificidades. O mais delicado dessa tarefa 6 a necessidade de nos proteger frente a duas amea76as que ami6de inviabilizam a consecua76o de tal desafio: considerar a dimens6o dos afetos como algo de importa76cia secund6ria, prescind6vel, ou o que seria mais tr6gico ainda, apart6-la das demais esferas da vida, como se se tratasse de cadafalsos da experi6ncia vivida de sem menos importa76cia.

Em *Vorlesungen 6ber Ethik und Wertlehre* catalogado na Husserlina XXVIII (Husserl, 1988, p. 205), o autor da Fenomenologia se refere a essa dificuldade de abordar tema t6o escorregadio 6s garras do rigor positivista, como uma “selva com monstros 6 espreita”. Ainda assim, e apesar de t6o significativo entrave, 6 nesse volume referido que veicula suas mais significativas incurs6es em torno dos sentimentos.

Os sentimentos, aqui compreendidos como emo76es, afetos, comp6em a vida afetiva humana. Sempre foi em torno desses temas fundamentais que Husserl levantou quest6es, desde o in6cio mesmo de sua trajet6ria filos6fica, lan76ando luzes sobre sentimentos, viv6ncias e as condi76es de possibilidade para que se fizesse poss6vel a ascens6o 6 consci6ncia deles. Como poder6amos descrever essa dimens6o humana? Tais proposituras investigativas, apesar de trazidas ao cerne do saber cient6fico em data posterior 6s inquieta76es husserlianas, na passagem do s6culo XIX para o XX, j6 se apresentavam enquanto elementos centrais da reflex6o fenomenol6gica.

Em contraposi76o 6 tese de Moritz Geiger que no escrito *Das Bewusstsein von Gef6hlen* (1911) defende a impossibilidade de observa76o dos sentimentos no momento em que s6o vividos, Husserl afirma haver a6, a necessidade de uma retifica76o dessa tese que implica a lida com um maior aprofundamento do estudo, com 6nfase sobre as no76es de ato e estado.

Geiger defende que os sentimentos humanos se desdobram na viv6ncia, na esfera do vivido. S6 seria poss6vel tom6-los para an6lise atrav6s da observa76o, se fosse poss6vel apreend6-los na condi76o de objeto,



o que não pertenceria a seu modo típico de ser. Sentimentos, afetos não podem ser objetificados. Considerados em sua mera dimensão ôntica eles perderiam o estado de vivência que os constitui em seu originário. Husserl parte desta afirmação de tal impossibilidade explicitada no artigo publicado por Geiger com a qual não concorda, para proferir uma série de reflexões, ilustradas com os mais variados exemplos de momentos existenciais cotidianos seus, sobre os sentimentos e afetos em seus dois típicos momentos de ação e de estado.

O manuscrito de Husserl (2021), *Conciencia del sentimiento - conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y como estado*, que trata da fenomenologia da afetividade se inscreve como marco investigativo de enorme instigação às Ciências Humanas em geral, e em particular à Psicologia, quando pesquisada e aplicada ao âmbito da psicoterapia, na elaboração adequada de método e fundamento para a reconstituição das abordagens que reivindicam acento epistemológico nesse contexto do conhecimento filosófico. No texto em questão que dará subsídio às reflexões aqui apresentadas, Husserl nos propõe uma “gigantesca viviseção da consciência” (Husserl, 1988, p. 205) oportunidade em que a consciência é questionada em todas as suas modalidades, que para além da dimensão intelectual, abarca as esferas emocional e prática.

Por indicação de Célia Cabrera e Micaela Szeftel constante em prólogo da obra *Fenomenología de la vida afectiva* (2021, p. 8), encontra-se nos manuscritos da XLIII Husserliana - a título de registro e indicação a pesquisadores interessados no tema - denominados *Estudo sobre a estrutura da consciência*, outras revelações do mesmo modo significativas como aquelas presentes nos tomos XXVIII, XXXVII e XLII, todos estes tornados públicos em data muito recente (2014). Este acervo recém emergido do ineditismo em que se encontrava, constitui um verdadeiro legado histórico para a pesquisa sobre a vida afetiva que vem sendo realizada há pelo menos um século, e revigorada nessa seara, em pleno diálogo com vários outros debates contemporâneos, tais como a racionalidade e a dimensão comunitária da emoção. Tal empreitada coloca a questão dos sentimentos e afetos no campo indissociável do pensar fenomenológico, tornando-o central dentre as ferramentas desta Filosofia, ainda que coloque o seu método e seu rigor em prova.

Pretende-se, portanto, seguindo a esteira da sutil tarefa descritiva, típica da Fenomenologia, pôr em destaque as nuances, profundidades e níveis da afetividade, tarefa que ultrapassa a mera indicação de um rol de vivências em que as diversas emoções estariam agrupadas em categorias topográficas, como que em oposição ao chamado âmbito intelectual, cognitivo, racional. Importa questionar de que modo as infinitas possibilidades da vida redundam em uma experiência unitária, em seu caráter ao mesmo tempo afetivo e prático, inextricavelmente entrelaçada, sob pena de, se uma vez investigada em separado, redundaria numa mera abstração.

No detalhamento da defesa de sua tese, nos lembra Husserl (2021, p. 299), Geiger explica que a “articulação do sentimento em partes” só seria possível quando o sentimento tivesse chegado a ser objetivo. Nessas condições teria sido necessário o abandono de sua “posição vivencial”. O prejuízo maior em termos de rigor da análise no instante observacional daí decorrido, recairia sobre a consequência de que o sentimento sobre o qual se pergunta “deixa de ser imediatamente vivido”. É entretanto possível, concede seu interlocutor, uma “análise posterior do sentimento”, quando este passou e se fizer passível de um olhar em sua direção, mas de modo algum seria viável sua “análise enquanto é vivido”.

Os escritos de Husserl sobre os afetos, tão espinhosos para a visão positiva do saber tradicional oferece ferramentas para a superação de algumas aporias vivificadas e reproduzidas na tradição tanto filosófica quanto científica, que busca incessantemente justaposições ou distinções entre cognição e vivência, racionalidade e paixão, razão e emoção. Urge refletirmos sobre o caráter intencional ou não das emoções, sua relação com a corporeidade (tão genialmente empreendida por Merleau-Ponty em sua obra filosófica), suas especificidades vividas nas dimensões individuais e comunitárias.

Geiger opina que a observação analisadora dos sentimentos emocionais é impossível, porque durante o viver os sentimentos não podem ser tomados como se objetos fossem, não podem ser objetivados. Uma articulação dos sentimentos em partes só é possível quando o sentimento chega a ser objetivo. Então tem, sem dúvida, que abandonar sua ‘posição vivencial’; deixa de ‘ser imediatamente vivido’. É acaso possível uma ‘análise posterior do sentimento’, quando o sentimento passou e posso olhar para ele, mas não uma ‘análise enquanto é vivido’? (Husserl, 2021, p. 299) (Tradução livre)

Husserl de imediato, anuncia que não pode consentir com essa ideia, uma vez que não encontra ali uma confirmação pura. Cada vez que nos defrontamos com tais ocorrências vividas que ficaram no passado e desejamos sobre elas lançar luz para uma compreensão de seus significados, o estado de ânimo analisado não poderia ser o passado, mas aquilo que permanece vivo, a unidade que atravessa todo o córego desde lá até esse momento com o que me deparo. Não se trata, assim, de uma dificuldade diferente daquela enfrentada quando se busca a intuição das essências da percepção, da vivência ou de qualquer outro objeto de investigação ontológica. Será sempre necessário o exercício da reflexão.

Acrescenta a essa argumentação, o realce que deverá recair sobre o interesse que move a pesquisa, que é sempre capaz de modificar intensidades e profundidades da atividade investigativa. O humor predominante é sempre propício a distorcer o grau de vivência dos sentimentos que pretendemos reconhecer. Os afetos se apresentam então de modo mais sutil ou mais potente. É possível que cada um dos afetos que afetam o investigador naquele preciso momento de voltar-se para o objeto interrogado perca sua eficiência ou vitalidade.



Portanto, se se pretende analisar sentimentos, é necessário repetir, tornar presente os novos motivos e estes devolverão pelo menos em alguns aspectos, a sua força de outrora, o que nos permitiria chegar a comprovações essenciais. “O sentimento que queria analisar e observar já não o é mais, transcorreu e não se deixou preservar”, arremata Husserl (2021, p. 300-301).

Cada vez que analisamos as ocorrências afetivas, nos deparamos com o que elas trazem fora do seu tempo vivido, a partir de recordações e memórias narradas, uma unidade que surge entre o velho de então e o novo de agora. O que de fato passa a ser novo, inédito, é somente a reflexão, segundo as mais distintas maneiras de observação compreendidas. Todo o resto permanece o igual do mesmo.

Mais à frente em seu escrito, Geiger nos afirma que a proposição de que a observação dos sentimentos em plena vivência se encontra excluída só tem validade para uma forma determinada da observação, que se assemelha ao modo como normalmente se observam os objetos. Ou seja, nos momentos em que um eu considerado em sua dimensão singular busca reconhecer seus sentimentos, com atenção, relativamente a afetos por ele vividos em determinada ocasião da existência.

De certo que há outros estados de consciência presentes naquele que observa os sentimentos, replica Husserl, tal como das vezes em que observador e observado são o mesmo em sentido lato. Alguém se encontra em meio a um eu observador e um eu mergulhado na existência em estado pré-cognitivo, puramente vivencial.

Enquanto um deles percebe as formas de reação perante as vivências tidas, dando-se conta do advento ou nascedouro de estados alegres ou angustiados, da gênese do ódio e do amor, dos mecanismos de disparo da cólera, etc. “E enquanto ‘um dos eus’ vive tudo isso, o outro eu o contempla tranquilamente, toma posição sobre ele, percebe-se espantado ou alegrado perante si mesmo, ou até se pergunta o que os outros poderiam pensar diante de tal exposição sentimental”. Se de um lado existe um eu que vive, sente, aspira, atua e pensa, há um eu que observa. Assim, o eu tanto pode observar quanto se dar conta que observa, o que significa a observação de seu próprio observar. Onde estaria presente aí o limite deste falar de divisão, pergunta-se Husserl, e prossegue afirmando que nessa seara, nada lhe parece bastante claro. Geiger, o autor a quem direciona sua discordância, propõe uma clara diferenciação entre a observação dividida e a observação indivisa, em que no primeiro caso se parte o eu em dois: um que vive e outro que observa aquele que vive.

Husserl prossegue sua argumentação discordante através de descrições hipotéticas de diversos estados de ânimo seus que incluem relutância, deveres profissionais que se interpõem, sentimento de inutilidade, tristeza. Ao viver tais estados de ânimo, o filósofo declara olhar para eles e ao fazê-lo, pretende empreender em seu voltar-se para, uma observação, o que neste caso não poderia ser confundida tal como o faz Geiger, com a mera atenção voltada ao outrora sentido. Observação e atenção são momentos distintos e resguardam entre si, peculiaridades próprias a cada uma de suas especificidades.

A estratégia utilizada para criar as condições de observação do afeto vivido se constitui na repetição do seu motivo presente, aquele da vivência do estado de ânimo em questão, ação que torna possível a observação de partes e lados do que se pretende analisar. Nessas circunstâncias a lembrança advinda da vivência não pode deixar de ser reconhecida enquanto constitutiva da observação, exercendo seu papel, o que não implica que o estado de ânimo seja o passado, mas ao contrário, trata-se do “sempre vivo”, carregando consigo uma unidade que atravessa todo o percurso do acontecido, desde o primariamente sentido ao observado, considerada sua referência explícita através das representações motivacionais retornadas. Ali a reflexão é praticada, tal como o seria no estudo da essência de vivências, percepções, fantasias.

No momento do exercício da observação do sentimento há que se considerar o interesse teórico que predomina enquanto afetos no ânimo do pesquisador, suas intenções implícitas ou explícitas, uma vez que essas condições exercem indubitavelmente significativa influência sobre o resultado que se busca. Assim, a aceitar que o pesquisador se encontre “abatido, triste ou de mau humor”, haveria ali em consequência, uma clara modificação de intensidade e grau da vivência do sentimento. Sua envergadura sofreria modificações imprevisíveis.

A depender da intensidade daqueles afetos que afetam o observador, há em consequência uma espécie de alteração, por assim dizer, da vivacidade dos afetos, sem que esta desapareça de imediato. Permanece sempre algo de seu. Todo o sentimento da observação analisadora, uma vez assim “contaminada” pode impactar de modo ora mais sutil, ora débil, ora mais tênue... Mas é do mesmo modo possível que o ânimo se modifique no desenrolar do procedimento, possibilitando, assim, o retorno da força dos motivos e o sentimento perguntado em questão se faria emergir, como consequência, mais intensamente ainda. Ou até mesmo dar-se-ia que se dissipasse de vez.

Mas se a intenção é a de analisar o sentimento, necessário se faz repetir as motivações, que se façam novamente presentes a mim os motivos daquele, como uma espécie de exercício da pre-sentificação do passado, o que abre a possibilidade de que agora re-a-presentado, pre-sentificado, traga de novo, pelo menos em parte, sua vivacidade, possibilitando-nos a realização de comprovações as mais gerais. Mas não seria possível que se objetasse que o sentimento buscado através da análise já não seria mais, que teria transcorrido, sem perseverar? Ora, toda e qualquer análise de evento externo, em sua objetividade e substancialidade do mesmo modo transcorre assim, o que implica que a rigor, “se quero observá-los só posso analisar o novo, e perseguir em recordação fresca, a unidade das novas faces e das velhas” (2021, p. 300). (Tradução livre).



O vivido gesta os elementos necessários à sua observação, sem que submetido à objetificação, no seu ainda-ali-pulsante, propiciando seu reconhecimento e análise segundo a extensão de si, desvelada através da repetição dos motivos que suscitaram os sentimentais vividos. O que de fato se assoma como novo nesse procedimento de análise observadora é a reflexão, impondo-nos à arquitetura de estratégias observacionais a cada face surgida do fenômeno, um horizonte de revelações, sem perder de vista a influência inegável do “interesse que observa teoricamente sob outros sentimentos”.

Um eu unitário pode buscar captar seus sentimentos, aqueles vividos, ao mesmo tempo, com atenção desperta. Certamente há outros estados de consciência ao se observar os sentimentos, aqueles por exemplo em que alguém é o próprio expectador em sentido lato. É o caso da divisão do eu em uma dimensão de observador e um eu vivente, mergulhado na profundidade de seus sentimentos.

A língua francesa em sua estrutura sintática, no âmbito de seus pronomes pessoais nos ajuda a pensar essa afirmação do seguinte modo: um eu a que nos referimos como “*moi*”, mais profundo, velado, pré-cognitivo, sempre objeto de uma ação, e um eu como “*je*”, explicitando-se na ação que desenvolve, capaz de valer-se de seus processos psíquicos de atenção, memória, percepção, na produção do saber-de-si e de seu campo existencial. O primeiro vive (potência) e o outro se observa na vivência (ato). O eu (*je*) que observa age tomando posição, podendo deparar-se com o fato de se encontrar apreensivo, relaxado, e até questionando sua exposição frente aos demais que eventualmente o observam observando sua vivência. “Aqui temos então um eu que vive, sente, aspira, atua, mas que também reflete, etc., e um eu que observa, que se volta inteiramente a si mesmo”. Enquanto observa, o eu pode olhar o que observa, o que vale dizer, como já mencionado: pode observar seu observar.

Husserl reconhece que há seguramente casos de divisão do eu na forma de um eu-como-sujeito-perceptivo, que exerce a tarefa de observar, que ajuiza com consciência de que o faz, e que toma posição perante si mesmo enquanto objeto desse posicionamento. Para ilustrar essa configuração, vejamos o que nos diz o filósofo alemão:

Assim por exemplo: eu sinto que estou agora em uma situação complicada, me sei e me sinto assediado por amigos, incompreendido em minha aspiração, etc. Me situo no mundo corporal e social, em um grupo comunitário, numa família, etc. Me represento como pai de família, como membro de uma faculdade, como amigo entre amigos, etc. “Eu” o pai, etc., sou, ao tempo que “me” represento, julgo sobre mim, etc., objeto como outro qualquer. Por outro lado: refletindo me encontro a mim, a quem se representa, julga, ou para “minha” representação, minha compreensão conceitual e julgamento, meu sentir, aprovar, etc., referido a mim como objeto. E agora tudo isso se põe em posição de objeto, o eu que vive, o que toma posição frente ao recém objetivado, se torna um objeto e é “identificado” com este, e de imediato está aí por atrás como possibilidade ideal de uma nova reflexão o eu que vive e que não é objetivado. Tudo isso é indubitável e sua elucidação essencial uma tarefa particular (Husserl, 2021, p. 301) (Tradução livre).

Cada vez que em linguagem interior estabeleço um diálogo comigo mesmo, torno-me um objeto que se dirige a si em sua condição objetual, que “fala a si mesmo, que se dá lições, se entristece ou se alegra consigo mesmo”. Através da reflexão, é possível distinguir entre um eu vivo não objetivado envolto na vivência e as duas camadas de eu objetivado e identificado, um com outro, um eu dirigido a si mesmo. As coisas se encontram aí, em sua imanência, e em face delas, no entrelaçamento com elas, se estrutura um eu humano consciente, ainda que não se dê conta desse seu estado em palavras e conceitos. Note-se que estar consciente de algo não implica necessariamente o saber desse algo pelo seu nome, apreendido em conceitos racionais que digam dele com precisão. Os atos corpóreos da consciência já marcam no arco de possibilidades de intuição das essências, o seu lugar de existente.

É possível que se encontre instalado em um eu, o mau-humor, que apesar de não ser reconhecido pelo eu como tal, propicie a possibilidade de que em decorrência desse estado de espírito não ainda nomeado, advenha uma raiva por se estar assim, podendo esta ser percebida e reconhecida apenas como raiva. Seria necessário objetivar a raiva, olhando para o como me enraiveço, criando ao final desse exercício a possibilidade de notar o mau-humor gerador de minha ira? “Tem todo o sentimento vivido que ser objetivado na condição do como eu sinto?”, pergunta-se Husserl.

Há momentos em que o eu, prossegue Husserl, se encontra posicionado atrás, aquela instância que observa, tomado pela curiosidade de se perscrutar, zeloso sobre como agirei de uma forma ou de outra, capaz de formular juízos de valor sobre meus procedimentos. Do mesmo modo, tantas outras vezes executo os mais variados atos, faço as mais diversas escolhas, e não me encontro ali por detrás, à espreita para tomar posição, ao contrário, perfilo-me pela frente fora da dimensão do segundo enquanto alter-estranho, ou de um certo modo, um eu-outro. Trata-se, nesse sentido, de um estranho que sou eu mesmo “(...) como se houvesse me inserido em outro que se posiciona frente a mim e que julga a meu respeito; sinto que sem sair de mim, tomo posição, julgo... Sem sair de mim, tomo posição” (Husserl, 2021, p. 302). (Tradução livre)

Husserl se refere em suas argumentações a um estado existencial em que nos encontramos alienados de nós mesmos, desde o lugar de observador, projetando-nos por sobre o eu vivente, aquele que vive a cada momento, ou eu-do-primeiro-plano. No entanto, essa observação passível de ser exercida na direção de si



mesmo se dá através de sentimento na forma de estado, um estar vivo. Em consequência, “não compreendo bem por que essa observação de sentimentos há de ser tão radicalmente distinta e por que propriamente é excluída por Geiger”. Ainda que o modo de perceber seja diferente, a observação do sentimento de modo algum, deixa de ser direta.

Esse esclarecimento apresentado por Husserl se faz imprescindível: Quando estamos diante de uma obra de arte, nos conectamos ao sentimento que ela nos provoca, o que equivaleria dizer, à vivência do desfrute que a obra me provoca. Há momentos em que nos encontraremos tomados pelos sentimentos em completa entrega. Damo-nos conta da obra de arte e do sentimento dela decorrente, concomitantemente, e ainda assim permanecemos na presença dos dois. Ao nos voltarmos para um ou para outro desses dois polos, não se trata de estarmos diante de um objeto outro chamado sentimento. “Mas não vale só para sentimentos, senão que para todo o âmbito das vivências (não objetivadas), para tudo o que é consciência e não é em geral “objetivo”, mas pode chegar a ser objeto em uma ‘reflexão’”.

Em uma ocasião me movo num campo perceptivo: no campo dos objetos ‘aparentes’ ou de outro modo ‘conscientes’, ‘representados’. Na outra ocasião, ultrapasso esse campo e ‘converto’ em objeto o que antes não era objetivo, não o que era, digamos, objeto meramente despercebido, mas representado. Isso é o decisivo (2023, p. 303). (Tradução livre).

Cada vez que sentimos algo, exercemos esse afeto de modo dirigido ao objeto do sentimento, o que seria pertinente supor que os sentimentos são intencionais, ou seja, perfazendo-se, se dirigem vazios aos objetos que os preenchem. Há, nesse contexto, um dirigir-se aos objetos do mesmo modo que há um vir a nós dos objetos, provocando em nós os sentimentos por eles eventualmente suscitados, num movimento noético-noemático incessante e virtuoso.

## Uma Possível Interlocação entre a Filosofia Husserliana concernente a Emoções, Sentimentos, Afetos, e o Manejo da Gestalt-Terapia

Na primeira parte do texto, pretendeu-se explicitar o pensamento de Husserl a respeito das emoções, sentimentos, afetos para que nesse segundo momento, se estabelecessem as condições de possibilidade para o aporte daqueles elementos filosóficos, com vistas a uma possível interlocação com a Gestalt-Terapia.

Enquanto a Filosofia trata de temas universalmente refletidos, o que implica amiúde uma metafísica (considerada em particular aquela que se restringe ao campo das ideais), as ciências se voltam para o particular, na direção da física, do experimentado enquanto substancialidade, ente, objeto físico (no campo do vivido). Esta e aquela se inter-instigam e buscam avançar até onde a outra não conseguiu ainda alcançar. Como dois fochos de luz, essas duas fontes de produção de conhecimento, saberes e sentidos caminham sempre juntas, e, todavia, urge que cada uma delas traga algo a apresentar na forma de novos desafios e revelações. Teses e teorias metodologicamente elaboradas exigem esclarecimentos, visões gerais, submissão ao rigor do pensamento lógico, a uma razão fundamentada. É nessa esfera que se faz possível o encontro dialógico de Filosofias e Ciências caminhando juntas e em concomitância, sem paralelismos, sem sobreposições, para que se instaure o mais amplo campo de confluência de saberes e alargamento de suas condições de possibilidade de acontecimento. Sem que com isso, estejamos autorizados a deslocamentos conceituais ali produzidos para contextos aqui enfrentados.

Tendo a Abordagem Gestáltica sido majoritariamente elaborada a partir da experiência vivida nas diversas situações de acontecimento terapêutico, com claro rechaço - salvo raras exceções - aos saberes produzidos no âmbito das Filosofias e Ciências, seguindo assim a mesma esteira do movimento de contra-cultura que tão bem caracterizou o Humanismo Americano<sup>1</sup>, restou a seus herdeiros a tarefa de proporem esclarecimentos, de ordem epistemológica, fundamentados justamente pelo que no princípio fora excluído, com vistas a garantir seu espaço de credibilidade e rigor em meio acadêmico.

A fim de ilustrarmos um dos elementos que caracterizou a contra-cultura americana, que deu ensejo às psicologias humanistas e seu evidente combate à ciência tal como compreendida em sua matriz positiva, vejamos o que nos afirma Fritz Perls em suas “quatro palestras” contidas na obra *Gestalt-Terapia, teoria, técnicas e aplicações* (Fagan & Sheperd, 1980, p. 28):

<sup>1</sup> Movimento cultural ocorrido nos Estados Unidos a partir do pós-guerra (1945), que redundou no questionamento e reelaboração de diversas dimensões das ciências, artes, filosofia, ética, que serviu de seara para o advento das psicologias da terceira via, entre elas, a Gestalt-Terapia, Abordagem Centrada na Pessoa, Psicodrama, Logoterapia, em oposição às perspectivas deterministas. Configurou-se como “Anos de **revoltas políticas e de costumes**, sobretudo entre a juventude, e em que mais do que nunca a **contestação ao sistema e aos valores estabelecidos** estava na ordem do dia. Anos marcados pelo que, na expressão cunhada por Theodore Roszak (s/d.), foi chamado de contracultura: revoltas estudantis, movimento hippie, mobilização pacifista contra a Guerra do Vietnã, ativismo político, organização das minorias raciais e feministas, desafio à autoridade, revolução underground nas artes, **oposição ao materialismo consumista, valorização do corpo, do sentimento, do amor livre, da experimentação psíquica por meio de drogas psicodélicas, da ecologia, da auto-expressão espontânea e das experiências meditativas e espirituais**. Essas tendências todas convergiriam na rejeição aos modelos tradicionais de família, trabalho, escola, relações interpessoais, igreja, governo, instituições em geral e da própria cultura ocidental” (Boainain Jr, 1998, p.28) (grifo meu)



Antes de avançar mais, gostaria de analisar brevemente quatro abordagens filosóficas básicas, tal como as vejo. A primeira abordagem é a *ciência* ou, como lhe chamo, a abordagem perifrástica (“*aboutism*”), que nos permite falar *acerca das coisas*, bisbilhotar *acerca das coisas*, transmitir *sobre o* que está acontecendo em nós próprios, discorrer *em torno* dos nossos casos. Falar *acerca das coisas*, ou *sobre nós próprios* e os outros como se fôssemos coisas, mantém de fora quaisquer respostas emocionais ou outros envolvimento autênticos. Em terapia, encontramos o fenômeno perifrástico na racionalização e na intelectualização, assim como no “jogo de interpretação”, em que o terapeuta diz: “As suas dificuldades giram *em torno* disto.” Esta abordagem baseia-se no não-envolvimento.

Tal posicionamento decorrente do *Zeitgeist* pós segunda guerra mundial instalou em meio à prática das psicoterápicas humanistas, uma hiper-valoração do experimento, do meramente vivido, em detrimento de investidas conceituais, de confrontos epistemológicos, de embasamento acadêmico de rigor.

Consideradas estas observações iniciais, não se pretende aqui propor a transposição de compreensões filosóficas com o fim de serem empregadas no âmbito científico, sem mais, tal como costumeiramente tem sido realizado, de modo equivocado e sem qualquer fundamento, por parte de várias correntes de abordagens psicoterápicas humanistas que se pretendem reivindicar filiadas a matrizes do pensamento filosófico, sobretudo à Fenomenologia e/ou ao Existencialismo.

Exemplo flagrante dessa constatação é a utilização no setting terapêutico do termo “epocar” em todas as suas formas verbais, numa espécie de neologismo deslocado de seu contexto e significação: práxis realizada a marteladas. A pessoa rogeriana explicitada na Abordagem Centrada na Pessoa perde o seu caráter privado, ainda que marcado por relações, mergulhado em suas vicissitudes, para ganhar uma dimensão pública, apelidado de “homem-mundano”, o que constitui duplo desrespeito a Rogers e a Merleau-Ponty, em flagrante desconhecimento do papel possível que há na relação Filosofia-Ciência (Moreira & Cavalcante Jr, 2008); promoveu-se, sem mais, o conceito de pessoa monadológica/centrada rogeriana (Rogers, 1977) ao status de homem-mundano, sustentado por uma completa distorção/inversão dos preceitos filosóficos. O conceito de *Lebenswelt*, de tão sofisticada elaboração fenomenológica é compreendido simplesmente como “cotidiano”, aquilo que se passa na mediania da existência. Torna-se premente aos cientistas que dialogam com as Filosofias, promoverem uma tentativa de esclarecimentos imprescindíveis à reivindicação e sustentação de credibilidade demandadas no meio científico.

O diálogo permanente entre Ciências e Filosofias é imprescindível, desde que cada uma dessas fontes de saber seja considerada a partir de seu lugar de pulsação, sem jamais poder ser tomada uma pela outra, como se não houvesse entre ambas, as especificidades e particularidades relativas a cada uma em suas fronteiricidades. E na pior das hipóteses, sem o necessário rigor quanto à compreensão da Filosofia com que se pretende dialogar.

Assim, para que não reste ensejo a qualquer equívoco e más-interpretações, a filosofia husserliana comparece aqui, em diálogo com a Gestalt-Terapia, como possibilidade de esclarecimento advindo daquela, em seu suporte rigoroso, racional e *eidético*, às composições aportadas pelos gestaltistas, produzidas todas elas no seio da observação clínica daquilo que empiricamente se apresentava a seus sentidos e olhares, e que deram ensejo à sustentação de suas antropologias filosóficas, conceitos e técnicas, sem qualquer rigor metodológico, como se o meramente vivido revelasse por si - sem a necessidade de reflexões rigorosas e racionais - tudo aquilo de que precisamos para nos aproximarmos da compreensão existencial, prenhe de significados e sentidos fundamentais à dimensão psicoterapêutica.

A Gestalt-terapia tal como foi sintetizada por Fritz Perls e auxiliares em seus raros textos teóricos, promove o importante anúncio, direta ou indiretamente, de que dentre os objetivos da intervenção psicoterápica empreendida por essa abordagem, o facilitar as condições de possibilidades para que se alcancem estados de *awareness*<sup>2</sup> por parte do cliente, constitui propósito imprescindível a se realizar. Ao se atingir a consecução de tal empreitada, presume-se que uma vez reposicionado diante da problemática que a princípio surgira na condição de caos na ordem do não-saber, o sujeito tenha condições, superada a alienação de si, de realizar novas escolhas frente a seus horizontes de possibilidades que se reconfiguram em consequência da conquista de um novo estado de - consciência da consciência de si.

Tudo gestado em decorrência do encontro humano num campo existencial pulsante e vívido, em meio ao palco terapêutico na relação psicólogo-cliente. Poder-se-ia esclarecer essa ultrapassagem metodológica da Gestalt-Terapia, instigados pela filosofia de Edmund Husserl relativa à análise dos sentimentos, como uma espécie de observação do eu-observador lançada sobre o eu-da-vivência, resultando como consequência a retirada dos “escotomas”<sup>3</sup>, impeditivos que se interpunham anteriormente aos estados de *awareness* alcançados.

Nessa tarefa terapêutica, movida pelo encontro que se dá nas fronteiras do contato consigo mesmo, a saber, entre seu eu e seus outros eus, haveria na instância do cliente um eu-como-sujeito-perceptivo-observador - que sucumbiu enquanto sujeito pleno em seu eu e seus outros-eus, nos entulhos existenciais, forcluído

<sup>2</sup> Termo inglês de difícil tradução literal, que amiúde se compreende como um saber do saber.

<sup>3</sup> Conceito amiúde utilizado por Perls, retirado da nomenclatura oftálmica, escotoma representa um borramento ou ponto cego que obstrui o campo visual total ou parcialmente. Em sua concepção, por falta de acesso direto consciente aos afetos, de tanto serem rejeitados e negligenciados por parte daqueles que justamente são por eles afetados, desenvolvem-se, empregado aqui metaforicamente o termo, escotomas que retiram do saber sobre os afetos, as luzes que lhe trariam uma perfeita compreensão. Os estados de *awareness* serviriam para a superação desses limites que se interpõem ao saber de si.



pela vontade de poder que lhe impuseram normas, éticas, crenças, muitas vezes adversas ao que de fato pulsa e permanece vivo em si, ainda que desconhecido de todo ou em parte por si; e um eu-como-objeto-de-sofrimento-observado, distanciado, encolhido, mergulhado em seu desamparo.

Desse modo, presume-se que a chegada a estados de awareness aconteceria a partir de uma instância vivida entre o si e o si-mesmo, promovida pela disposição a entrar em contato com, articulada na relação intersubjetiva estabelecida entre cliente e terapeuta; além da participação ativa de todos os eus que habitam a pele dos dois, a pessoa e o psicólogo, no encontro que a relação terapêutica é capaz de proporcionar.

Essa observação que se promove na direção de si mesmo, esse *cheminer-ver-soi*<sup>4</sup> é realizado a partir de um eu atuante e vívido, preocupado consigo, curioso de si, na direção de um eu profundo como uma espécie de testemunho e anunciador da existencialidade desde seu originário, tal como decorrido em cada instante daquele tempo que escoara até sua atualização para as circunstâncias em vigor.

A Gestalt-Terapia se inscreve em toda sua textura numa temporalidade enfatizada no aqui-e-agora, em que a importância do passado, do já-não-mais como presente pulsante e revelador é alçado de volta em seus motivos para esse momento que transcorre como inédito, mas sempre viável quanto à apreensão de seus sentidos e significados. Passado precipitando-se no presente e futuro retornando ao momento desse instante, com toda sua abertura ao inédito. Assim, a pre-sentificação do outrora vivido buscado pela técnica gestáltica não se constitui exatamente como o retorno dos afetos que afetaram no passado, porque estes permanecerão em sua originalidade ali onde advieram, mas a repetição do agora e sempre dos motivos daqueles afetos que certamente trazem em seu bojo, juntamente com a memória que se faz possível, o sempre vivo que não se extingue, que escoar na direção do fim, no sentido mesmo do modo típico de ser do *Dasein*<sup>5</sup> que é o de ser-para-a-morte<sup>6</sup>. Por essa via, passado e futuro se entrelaçam no aqui e agora, gestando a possibilidade do advento do seu encontro com seu destino, perfilado enquanto caminho que se faz na caminhada, com toda a tragédia e resplendor que a vida humana nos reserva.

Considerando que os sentimentos vividos por aqueles que investigam os afetos em psicoterapia interferem significativamente na qualidade de apreensão dos sentimentos que se pretendem desvelar, encontramos nas reflexões de Husserl o alerta no sentido da necessidade de se empreender uma investigação sobre tais afetos-intervenientes tanto no nível do cliente quanto do terapeuta. Somente ao longo dessa persistente investigação, em paralelo com os processos elaborados, teríamos condições de promover as necessárias reduções de tudo o que poderia afetar a compreensão do vivido, velado por escotomas produzidos nos dois polos de acontecimento do encontro terapêutico. As revisões voltadas para o cuidado do cuidador têm seu lugar de acontecimento na supervisão clínica, e são desse modo imprescindíveis para os que se pretendem instrumentalizar de uma adequada postura fenomenológica quando de sua atuação psicoterapêutica.

## Uma Palavra Final

As possibilidades de reflexão filosófica aqui tecidas no sentido de se buscar esclarecimentos às descrições conceituais da abordagem gestáltica, a partir de restrita amostragem, são de fato ilimitadas. Pretendeu-se nesse escrito ressaltar a importância de que as práticas psicoterápicas sigam dialogando em seus momentos metodológicos, conceituais e técnicos com os mais diversos posicionamentos produzidos pela Filosofia e seus métodos, enfatizada a possibilidade de tornar a práxis dali advinda, mais rigorosa, submetida a métodos racionalmente elaborados. Somente desse modo, criar-se-ia, em consequência, condições de possibilidade para a reivindicação de filiações epistemológicas amiúde anunciadas pelas abordagens humanistas, sem qualquer critério que lhes garanta acolhimento junto à comunidade acadêmica.

Partir de conceitos fundamentais que norteiam a prática psicoterápica, tais como awareness, campo existencial, escotomas, vivência, aqui e agora, passado, presentificação - considerado o exemplo desse escrito - na direção do rigor conceitual elaborado nas meditações filosóficas, bem como constituir instrumentos na forma de suporte e fundamento para as intuições apreendidas/depreendidas por aqueles fundadores, mediante vivências e experimentações exitosas, se faz fundamental e imprescindível. Não se pretende com isso filosofar as Ciências, tampouco cientificar as Filosofias, mas estabelecer entre ambas as fontes de saber, uma seara para a tessitura de compreensão mais alargada daqueles princípios, para a contextualização de seus objetivos a diferentes momentos existenciais, para a atualização do que fora preconizado no passado, às vicissitudes históricas do momento vivido.

## Referências

4 Caminhar-na-direção-de-si

5 *Dasein* ou *Eis-ai-ser*, e ainda mais precisamente como Martin Heidegger sugerira em Os seminários de Zollikon, *ei-ai-o-ser*, construto que faz referência ao ser humano como existente, em sua condição de ser lançado, transcendente.

6 Existencial elaborado ao longo da analítica existencial do *Dasein* em que Martin Heidegger na obra *Ser e Tempo* reivindica uma Ontologia Fundamental, em face do esquecimento do ser empreendido pela Metafísica ou tradição filosófica, em que aponta como um dos modos típicos do ser dos humanos, a ek-sistência, o estar-lançado para fora, na direção do se extinguir, sua finitude.



- Boainain Jr, E. (1998). *Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. São Paulo: Summus.
- Fagan, J. & Sheperd, I. (1980). *Gestalt-Terapia. Teoria, técnicas e aplicações*. Rio de Janeiro RJ: Zahar Editores.
- Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Husserliana XXVIII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001). *Psychologie Phénoménologique (1925-1928)*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, France.
- Husserl, E. (2021). *Fenomenología de la vida afectiva*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB Editorial.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo SP: Editora WMF Martins Fontes.
- Moreira, V. & Cavalcante Junior, F. S. (2008). O método fenomenológico crítico (ou mundano) na pesquisa em psico(pato)logia e a contribuição da etnografia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2) Recuperado em 15 de junho de 2023, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812008000200010&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200010&lng=pt&tlng=pt).
- Rogers, C. R. (1977). *A Pessoa como Centro*. São Paulo: EPU.

Recebido em 26.09.2022 – Primeira Decisão Editorial em 09.12.2022 – Aceito em 28.12.2022



# O CAMINHO FENOMENOLÓGICO DA ARTE NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

The Phenomenological Path of Art in the Thought of Martin Heidegger

BRUNO JOSÉ DO NASCIMENTO OLIVEIRA\*

El camino fenomenológico del arte en el pensamiento de Martín Heidegger

**Resumo:** O presente artigo se orientou pela seguinte questão: qual o papel da arte sobre a linguagem, verdade e a poesia, na concepção do filósofo Martin Heidegger? Essa pergunta enseja a necessidade de respondê-la. Falar da arte como momento de revelação do Ser, nos obriga a falar do poeta e da linguagem poética, uma vez que a arte é intrínseca à existência humana. O percurso seguido por esse trabalho tem a pretensão de esclarecer uma das mais importantes reflexões do filósofo Martin Heidegger, a linguagem poética e a relação entre arte e verdade. O ensaio *A origem da obra de arte (1935/36)* foi exposto pela primeira vez em meados de 1935/36, período no qual foram proferidos seminários que deram corpo a sua obra. O pensar de Heidegger a respeito da arte e da verdade encaminham o autor para uma nova direção em seu pensar que o aproximou dos poemas de Hölderlin. Exploraremos o encontro de Heidegger com a obra do poeta Hölderlin, que para Heidegger é a trilha para o pensamento ligado ao sentido do ser, que o levará a compreender o que significa o fazer poético.

**Palavras-chave:** Arte. Linguagem. Poesia.

**Abstract:** This article was guided by the following question: what is the role of art on language, truth and poetry, in the conception of philosopher Martin Heidegger? This question entails the need to answer it. Speaking of art as a moment of revelation of Being forces us to speak of the poet and poetic language, since art is intrinsic to human existence. The course followed by this work intends to clarify one of the most important reflections of the philosopher Martin Heidegger, poetic language and the relationship between art and truth. The essay *The Origin of the Work of Art (1935/36)* was exhibited for the first time in mid-1935/36, a period during which seminars were given that fleshed out his work. Heidegger's thinking about art and truth lead the author to a new direction in his thinking that brought him closer to Hölderlin's poems. We will explore Heidegger's encounter with the work of the poet Hölderlin, which for Heidegger is the path to thinking linked to the sense of being, which will lead him to understand what poetic making means.

**Keywords:** Art. Language. Poetic.

**Resumen:** Este artículo estuvo orientado por la siguiente pregunta: ¿cuál es el papel del arte sobre el lenguaje, la verdad y la poesía, en la concepción del filósofo Martin Heidegger? Esta pregunta conlleva la necesidad de responderla. Hablar del arte como momento de revelación del Ser nos obliga a hablar del poeta y del lenguaje poético, ya que el arte es intrínseco a la existencia humana. El camino seguido por este trabajo pretende esclarecer una de las reflexiones más importantes del filósofo Martín Heidegger, el lenguaje poético y la relación entre el arte y la verdad. El ensayo *El origen de la obra de arte (1935/36)* fue expuesto por primera vez a mediados de 1935/36, período en el que se impartieron seminarios que dieron cuerpo a su obra. El pensamiento de Heidegger sobre el arte y la verdad llevó al autor a una nueva dirección en su pensamiento que lo acercó a los poemas de Hölderlin. Exploraremos el encuentro de Heidegger con la obra del poeta Hölderlin, que para Heidegger es el camino del pensamiento ligado al sentido del ser, que lo llevará a comprender lo que significa el hacer poético.

**Palabras clave:** Arte. Idioma. Poesía.

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Email: brunophb08@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5139-114X>



## Introdução

O presente artigo se orientou pela seguinte questão: qual o papel da arte sobre a linguagem, verdade e a poesia, na concepção do filósofo Martin Heidegger? Essa pergunta enseja a necessidade de respondê-la. Falar da arte como momento de revelação do ser, nos obriga a falar do poeta e da linguagem poética, uma vez que a arte é intrínseca à existência humana. É através da arte que o homem realiza a sua fundamentação ontológica.

O homem realiza a sua fundamentação ontológica através de uma condição de seu próprio ser, como exposto por Heidegger em seu §4 de *Ser e Tempo* em que o filósofo nos diz o seguinte:

O Dasein não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do Dasein que, em seu ser, o Dasein tenha sua relação-de-ser com esse ser. E isso por sua vez significa: o Dasein, de algum modo e mais ou menos expressamente, endende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein. O ôntico ser-assinalado do Dasein reside em que ele é ontológico (Heidegger, 2012, p. 59).

De acordo com o trecho acima destacado o ser-aí “está em jogo” com seu próprio ser, portanto, à medida que o *Dasein* é ôntico este se lança em possibilidades de existência, ou seja, as possibilidades existenciais são inerentes à própria constituição do *Dasein*<sup>1</sup>. Por conseguinte, o *Dasein* é ôntico, e também ontológico.

O *Dasein* enquanto constituição ontológica do homem assume um papel privilegiado em relação aos demais entes, pois o *Dasein*, ao pensar sobre si mesmo, cabe a ele, a todo momento decidir sobre as possibilidades do seu próprio ser: “O dasein sempre entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo (Heidegger, 2012, p. 61).

A arte, nesse aspecto, constitui o projeto do homem em compreender as possibilidades humanas de ser, pois é nesse contexto que a fundamentação ontológica da sua existência acontece.

A visão desse acontecimento vem a ser o encontro do homem com as coisas e com a possibilidade de se ser-no-mundo que desemboca na arte, e, na poesia<sup>2</sup>. A arte e o homem possuem entre si uma latência essencial. O texto ora desenvolvido obedece a esta latência existente entre o homem e a arte, visto que há um caminho a ser perseguido pelo homem em direção ao poético.

A arte em primeiro momento nos sugere tudo aquilo que podemos falar do fazer artístico, como, por exemplo, pintura, escultura, artesanato, poema, música, teatro, etc. Entretanto, devemos distinguir a obra de arte de uma obra de arte autêntica. A obra de arte deve ser compreendida como uma abertura, na qual o *ser-aí* se projeta, e esse projetar-se, leva em consideração a latência existente entre a arte e o homem.

Assim, a obra de arte autêntica é a obra que projeta o *ser-aí* para sua fundamentação ontológica. Desse modo, em primeiro momento a obra de arte autêntica desvela uma clareira fundamental para o homem. A obra de arte autêntica inspira um mundo simbólico e alegórico que nos remete a algo, que ao mesmo tempo distante, revela o próprio do ser. É o que se dá com os quadros de Van Gogh e os hinos de Hölderlin.

Heidegger, em busca de sua compreensão pela essência da poesia, encontra em Hölderlin a base da linguagem poética. Ele percebe que a poesia de Hölderlin está mais próxima da linguagem do ser: “quase somos tentados a dizer: a poesia e o poeta são a única preocupação do seu poetizar. Hölderlin é, aí, o poeta do poeta” (Heidegger, 2004, p. 37). Por isso, a poesia em Hölderlin não é apenas um tópico da sua filosofia, mas ela aponta para a estrutura que coordena todo o seu dizer.

Diariamente, uma obra de arte é equiparada a meros objetos, e isso não diz a respeito do seu valor artístico, mas apenas comunica a obra de arte como uma coisa, um ente. Heidegger argumenta que o caráter de coisa da obra de arte, em primeiro momento se apresenta como mera coisa:

<sup>1</sup> Heidegger denomina o modo de ser do homem como *Dasein*, que significa *ser-aí*. O termo em questão busca colocar em destaque o modo como a questão do ser se apresenta para o ente que nós mesmo somos, ou seja, para alguns outros entes o ser se coloca na dimensão ôntica, enquanto para nós o ser está ontologicamente posto: “O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado [...] o ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico” (Heidegger, 2012, p. 59). Existem várias traduções de *Ser e tempo*, que representa uma das principais obras de Martin Heidegger. Nós ao longo deste trabalho utilizaremos as de Márcia Sá Cavalcante (2015) e de Fausto Castilho. Algumas terminologias foram traduzidas de formas distintas em ambas as traduções, por isso, utilizaremos em cada passagem a tradução que melhor respeitar as ideias do filósofo. Embora a tradutora Márcia Sá Cavalcante empregue o termo “presença” para designar o *Dasein*, ou seja, o ser que nós mesmos somos, optamos por manter no corpo do nosso texto o termo alemão *Dasein*.

<sup>2</sup> A analítica existencial de Heidegger tem como fundamento o ser-no-mundo do Dasein. O modo de ser do Dasein é essencialmente como ele se apresenta e não se apresenta no mundo. Desse modo, entendemos que este acontecimento é um acontecimento originário do Dasein no âmbito da arte. Portanto, não é nosso objetivo esgotar todos os acontecimentos e modos de comportamento do Dasein enquanto ser-no-mundo. Para os propósitos deste trabalho nos cabe ressaltar apenas os acontecimentos que abrangem a relação do ser-aí com a obra de arte.



Se olharmos as obras considerando a sua realidade efetiva intocável e nisso não tenhamos nenhuma idéia preconcebida então mostra-se: as obras são tão naturalmente existentes como aliás também as coisas. O quadro está pendurado na parede do mesmo que uma espingarda de caça ou um chapéu. Uma pintura, por exemplo, aquela de Van Gogh que apresenta um par de sapatos de camponês, vai de exposição em exposição. As obras são expedidas como o carvão do Ruhr e os troncos de árvore da Floresta Negra. Durante as campanhas de guerra, os hinos de Hölderlin foram guardados na mochila juntos com os utensílios de limpeza. Os quartetos de Beethoven estão nos depósitos da editora como as batatas estão no porão (Heidegger, 2010, p. 41).

Entretanto, que caminho a obra de arte segue para se distinguir das demais coisas? Se em primeiro momento coisa<sup>3</sup> e obra de arte estão interligadas, a distinção entre obra de arte e coisa se dá por intermédio da ideia preconcebida de obra de arte. Na busca por entendimento dessa distinção da arte enquanto coisa e enquanto fundamento ontológico do *ser-aí* é que Heidegger trilha o caminho central da reflexão que começa no texto: *A origem da obra de arte (1935/36)*, período no qual foram proferidos seminários que deram escopo à sua obra. Neste livro são três caminhos que nortearam a reflexão heideggeriana; **a coisa e a obra, a obra e a verdade, a verdade e a arte.**

A título de prospecção iremos enumerar os problemas centrais de cada parte do ensaio de Heidegger. A primeira parte do texto chamada de **a coisa e a obra** trata da busca pelo sentido originário da obra de arte que se dá a partir da “distinção” entre coisa e obra de arte. Para Heidegger, as obras de arte são coisas e estão presentes como coisas. Mas, as obras não exaurem sua realidade num caráter de coisa. Há algo mais, pois a obra de arte tem uma natureza tal que a distingue de outros entes. (Isso precisa ser explicitado).

No segundo momento do texto, intitulado **a obra e a verdade**, Heidegger nos diz: “tanto a obra como a arte são referenciadas pela verdade” (Heidegger, 2010, p. 15). Em Heidegger é no horizonte da verdade que a arte acontece enquanto acontecimento original e fundamental, pois, a questão da verdade é a questão da realidade e a realidade da obra de arte deve ser interpretada através de seu próprio acontecimento. Heidegger foge, pois, dos conceitos prévios do que seria a arte: “O que a arte seja, tem de apreender-se a partir da obra. O que seja a obra, só o podemos experimentar a partir da essência da arte. Qualquer um nota, com facilidade, que nos movemos em círculos” (Heidegger, 2010, p. 39).

A terceira e última parte do texto, **a verdade e a arte** abriga a relação que a reflexão do filósofo mantém com aquilo que existe de fundamental na busca pela ontologia da obra de arte, qual seja: a verdade. Pois, o ente é levado a sua revelação através da arte, visto que uma obra de arte é uma obra porque revela o que é um ente em sua verdade.

Heidegger compreende, a palavra grega *alétheia* como o não (a-) esquecimento (-léthe) do ente no encobrimento: “A essência do saber repousa para o pensar grego, na *alétheia*, isto é, na revelação do sendo” (Heidegger, 2010, p. 151). A verdade, portanto, não pertence ao objeto enquanto adequação do pensamento à coisa, mas está essencialmente no desvelamento do ente. Portanto, a arte pensada como *alétheia* (revelação, não esquecimento) revela o fundamento e, a totalidade do ser.

## O Caminho da Arte em Heidegger

Na filosofia de Heidegger, a arte se faz presente na própria constituição do ser humano, visto que ela não se limita ao belo e ao agradável, a arte emerge como o fundamento de um horizonte de sentido para a compreensão do Dasein. A questão acerca do que seria a arte é pertinente e sempre atual, já que a arte comumente é compreendida como objetos que servem ao gosto e ao entretenimento.

Pensar a questão da obra de arte implica que saibamos o que a obra é e como ela é. Por isso, o método adotado por Heidegger em *A origem da obra de arte* será o de buscar o que aparece quando estamos diante ou quando contemplamos uma obra de arte, desse modo, para o filósofo o que surge é o caráter de coisa.

A obra de arte abrange a realidade em sua integralidade e não apenas como um espaço preconcebido. Porém, a obra de arte é criada a partir da criação do artista, é nesse momento que o pensamento que se pretende desenvolver aqui precisa transcender a ideia de concepção de arte como mero fazer do artista.

A preocupação inicial de Heidegger em seu texto *A origem da obra de arte* está na realidade do originário da obra de arte, pois o originário é a origem ou a fonte da essência do ser do ente. Sendo assim, o originário se relaciona com a essência a partir de sua característica vigorante.

Então se o originário aponta para a essência, quando buscamos a essência da obra de arte ou a sua proveniência, encontramos o artista como o responsável pela essência da arte? Sobre essa questão nos esclarece Heidegger:

O artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro. Do mesmo modo também nenhum dos dois porta sozinho o outro. Artista e obra são em-si e em mútua referência através de um terceiro, que é o primeiro, ou seja, através daquilo a partir de onde artista e obra de arte têm seu nome, através da arte (Heidegger, 2010, p. 37).

<sup>3</sup> De forma imediata, podemos definir como uma “coisa” aquilo que existe de mais simples no mundo. Isto é, um objeto de madeira ou mesmo a própria madeira pela qual o objeto é confeccionado. Pensamos nas “coisas” ao nosso redor, o computador, o relógio, a garrafa de água e a própria água. Coisas, então, são os objetos ao nosso redor e também a matéria que definimos para sua confecção.



Heidegger, nesse sentido, fala do originário a partir de onde e através do qual algo é. Por isso, a experiência da obra de arte diz respeito ao retorno do fundamento pela essência da própria obra. Pois, a experiência de pensar a arte em seu aspecto essencial repousa em um voltar (na direção) da própria concepção de arte. Para o filósofo, o originário confere sentido ao artista e à própria obra, de modo que o artista confere sentido à obra e a obra confere igualmente sentido ao artista. Por isso, “origem diz respeito à verdade originária” (Nunes, 2007, p. 90), que se refere à relação primordial entre a arte e a verdade que se desvela, (emergida) da obra de arte.

Diante do exposto podemos concluir que a arte funda o artista ao mesmo tempo que o artista funda a obra de arte, ou seja, eles fundam-se mutuamente. (São co-originários). Portanto, ambos existem através da latência que é a arte. Adentramos agora a um caminho pernicioso, em busca da questão que nos exige aqui. Mas, o que é a arte?

É necessário elencar que na busca da compreensão do conceito de arte, provocada pelo originário, estamos buscando a essência da arte. Heidegger nos diz: “[...] a pergunta pelo originário da obra de arte torna-se a pergunta pela essência da arte” (Heidegger, 2010, p. 37). O caminho iniciado em Heidegger na busca pela essência da arte leva o filósofo a rever a arte em todas as suas nuances. A arte só tem sentido se buscarmos a sua essência, pois é através da arte que se pode compreender o ser do ente. Para o filósofo, devemos esgotar as concepções de arte para que possamos nos voltar para a sua essência.

A obra de arte precisa do artista para ser criada, pois, o artista sem a obra de arte não pode expressar o horizonte de sentido da própria obra. É por isso que existe uma latência entre artista e obra, (em que) a arte surge como o modo de instalação do horizonte de sentido provocado pela obra através do artista.

É por força disto que Heidegger na busca por esgotar a obra de arte enquanto criação do artista nos diz que o caráter de coisa da obra é natural, sendo inseparável da própria obra. Sendo assim, a pergunta pela obra de arte nos leva para a coisa: “O caráter de coisa é tão irremovível na obra de arte que, ao contrário, seria melhor dizer: o monumento está na pedra, a escultura está na madeira. A pintura está na cor. A obra de linguagem está na fala. A obra musical está na sonoridade” (Heidegger, 2010, p. 43).

No intento de compreender a essência da arte, Heidegger quer explicitar a distância que existe entre a obra de arte enquanto originária e a obra de arte enquanto coisa: “trata-se de experienciar a coisidade da coisa” (Heidegger, 2010, p. 45). Buscamos aqui compreender o que seria uma coisa enquanto coisa, ou seja, a pergunta que nos exige aqui é a seguinte, o que seria o ser-coisa da coisa interpretada pelo refletir de Heidegger como sendo a coisidade da coisa?

O horizonte de sentido levantado por essas interrogações nos leva a tais tematizações acerca da coisa. Por isso, é nesse sentido que temos de compreender o que é uma coisa e o que não é uma coisa para podermos caminhar nessa trilha de interpretações heideggerianas. Nesse sentido, nos esclarece Heidegger:

Com a nossa questão ‘que é uma coisa?’ não queremos saber, o que é um granito, um sílex, um calcário ou um grão de areia, mas o que é uma pedra enquanto pedra. Não queremos saber como se diferenciam e como são os musgos, os fetos, as ervas, os arbustos e as árvores, mas o que é a planta enquanto coisa – e o mesmo acontece com os animais. Também não queremos saber o que é um alicate, na sua diferença em relação ao martelo, nem o que é um relógio, na sua diferença em relação à chave, mas o que são estes instrumentos de uso e de trabalho, enquanto coisas. Sem dúvida, não é imediatamente claro o que isto quer dizer. Mas admitamos, por uma vez, que se pode perguntar deste modo; então exige-se, claramente, que nos detenhamos diante dos factos e da sua exacta observação, para podermos conceber o que são as coisas (Heidegger, 1992, p. 19).

No trecho acima, o filósofo parte da ideia comum de coisa, a partir de uma conceituação estrita de coisa, pois, tudo aquilo que em primeiro momento compõe a nossa existência pode ser compreendido como coisa. Por exemplo, um martelo, um livro, uma mesa, árvores, etc. De modo que, a coisa para Heidegger é: “coisa significa aqui, apenas segundo um rigoroso uso da linguagem, o mesmo que qualquer coisa, aquilo que é o contrário do nada” (Heidegger, 1992, p. 17). Desse modo, a totalidade dos entes corresponde a tudo que nomeamos como coisa, ou seja, tudo que é, é também coisa.

Entretanto, um conceito amplo de coisa, não é suficiente para caminharmos no horizonte de sentido de distinguir uma coisa como algo que é, e a obra de arte como algo que escapa da agressão do conceito de coisa. Por isso, conceituar a coisa como sendo o contrário de nada, não nos fornece subsídios suficientes para contemplarmos a coisidade da coisa.

Na delimitação do conceito de coisa, Heidegger nos diz: “o homem não é uma coisa” (Heidegger, 2010, p. 47). Para o filósofo caracterizar o homem como uma coisa corresponderia a não compreender o homem em seu próprio modo de ser. Heidegger nos revela acerca disso: “Podemos com a palavra e o conceito Deus, pensar qualquer coisa, mas não podemos experimentar o próprio Deus, do modo que experimentamos esse giz, acerca do qual exprimimos em comum e verificamos afirmações, tal como se o deixarmos cair, ela cai a uma determinada velocidade” (Heidegger, 1992, p. 17).

É nesse círculo hermenêutico que delimitamos o conceito de coisa. Para Heidegger, o homem e Deus guardam entre si distinções em relação às coisas cotidianas, sendo desse modo, distinguidas da própria coisa. Entretanto, em nos voltar para a questão da obra de arte como conceito fundamental de nosso caminhar, ou seja,



na busca por alcançar a obra de arte em sua essencialidade, será preciso nos distanciarmos dos conceitos tradicionais, tanto de obra de arte quanto de coisa, por isso, a necessidade de delimitarmos o que é coisa e o que é uma obra de arte, para podermos compreender que o homem não é uma coisa, mas também não é uma obra de arte.

Na busca por encontrar a essência da obra de arte: “para alcançá-la será necessário livrá-la de suas relações exteriores, deixando-a repousar em si mesma e por si mesma” (Nunes, 2007, p. 92). Nessa compreensão a obra de arte deve mostrar-se em seu repousar em si mesma, como exige Heidegger ao fugir dos conceitos prévios de arte, ele nos diz: “a arte deve-se deixar deprender da obra. Somente podemos experienciar o que a obra é a partir da essência da arte” (Heidegger, 2010, p. 39). É por buscar essa latência da obra de arte que Heidegger pensa a ontologia da obra arte e funda um novo olhar sobre a obra de arte, ou seja, dessa forma, Heidegger elabora um questionamento sobre a essência da obra de arte que constitui também um pensamento acerca da história do ser.

Há algo de coisa em toda obra de arte<sup>4</sup>, a pergunta fundamental, ou seja, o caminho para encontrar a essência da obra de arte, está no esclarecimento da pergunta “o que é uma coisa?”. Heidegger nos diz sobre essa questão: “colocamos, neste curso, uma questão de entre as que pertencem ao domínio das questões fundamentais da metafísica. Ela tem o seguinte teor: que é uma coisa? A questão é já antiga” (Heidegger, 1992, p. 13).

Visto que toda obra de arte é uma coisa, mas há algo de outra coisa na obra de arte, que pode ser a essência da obra de arte que Heidegger buscava explicitar no começo de seu texto *A origem da obra de arte*, sobre essa questão, nos diz ele: “Apenas então se pode dizer se a obra de arte é uma coisa, mas uma coisa à qual ainda outra está presa. Somente então pode-se decidir se, no fundo, a obra nunca é uma coisa, e, sim, algo diferente” (Heidegger, 2010, p. 45). Certamente existe algo de oculto na obra de arte, mas neste momento Heidegger não aponta o oculto, oportunamente o filósofo aponta em que se difere a obra de arte, por isso, o pensamento do filósofo em direção à resposta do que é a arte, sugere um caminhar em direção ao círculo de pensamento, acerca do que é a obra de arte.

Heidegger evidencia que há uma interdependência entre coisa e obra, mas ao buscar a questão fundamental que distingue ambas, podemos nos deparar com a essência da própria obra, que sabemos não é uma coisa, entretanto a essência se oculta na própria concepção de coisa. Entretanto, nos diz Heidegger sobre a coisa: “claramente a coisa não é somente a reunião de características e também não é a acumulação das propriedades através das quais surge o conjunto. A coisa é, como qualquer um acredita saber, aquilo em torno do qual as propriedades se reuniram” (Heidegger, 2010, p. 51).

A coisa faz parte da experiência cotidiana, a coisa é o visível da obra, é aquilo que podemos compreender preliminarmente da obra. A linguagem tradicional sempre deu conta de explicar o caráter da coisa da coisa, os enunciados simples, os nomes da língua corrente apresentam a determinação da coisa da coisa como substância e seus acidentes. Portanto, a coisa é, aqui, e deste modo, concebida inicialmente enquanto “sujeito, isto é, como o suporte de propriedades, ou dos acidentes da substância, que encontraremos na Lógica aristotélica, compondo o sujeito da frase” (Nunes, 2007, p. 94). Portanto, nesse processo de busca pela coisa e obra, devemos nos desprender do habitual em busca da essência do fundamento da obra de arte.

Heidegger realiza um importante movimento de conceituação da coisa, ao afirmar em sua obra *A origem da obra de arte*, o seguinte: “A coisa é o *aistheton* [o sensível], o perceptível nos sentidos da sensibilidade através das sensações” (Heidegger, 2010, p. 59). Ao tematizar a coisa a partir da sensibilidade, Heidegger compreende como sendo esta os aspectos estéticos da obra de arte.

Ademais, pensar a arte como *aistheton* (o sensível), como algo que nos atinge de determinado modo, por exemplo: as coisas nos chegam através da visão, audição, olfato, tato e paladar. Desse modo, a coisa é aquilo que proporciona sensações, entendido em Heidegger como sendo a unidade de uma multiplicidade que nada nos diz acerca da essência da obra de arte.

Por último, Heidegger explicita a coisa da obra de arte em sua integralidade: “aquilo que dá às coisas o que é constante e é seu cerne, mas que, ao mesmo tempo também causa o modo de seu afluxo sensível, o colorido, o sonoro, a dureza, o maciço, é a materialidade das coisas” (Heidegger, 2010, p. 61). Portanto, nessa concepção heideggeriana, a coisa diz respeito à junção de matéria e forma. O caminho do pensar a coisa a partir da síntese da matéria e forma nos possibilita caminhar em direção à nossa busca pelo caráter de coisa pertencente à obra de arte que nos possibilitará distinguir da obra enquanto obra de arte e da obra apenas enquanto coisa.

A partir do exposto evidenciamos a compreensão heideggeriana do caráter de coisa: “o caráter de coisa na obra é evidentemente a matéria, da qual ela é constituída” (Heidegger, 2010, p. 61). Portanto, a partir do caráter de coisa exposto pelo filósofo, não encontramos nenhuma resposta ontológica suficiente para compreender a obra de arte a partir da materialidade das coisas, ou seja, devemos nos manter afastados da coisa enquanto reunião de materiais para buscar uma solução ontológica para a compreensão da ontologia da obra de arte. O que encontramos com o caráter de coisa, trata-se apenas do que já foi utilizado pela estética e pelas teorias tradicionais de obra de arte que não respondem nada acerca da ontologia da própria obra, mas buscam apenas compreendê-la.

<sup>4</sup> Existe algo que a obra tem em comum com qualquer outra coisa, seu mero e simples “estar aí”: como a madeira, que está na árvore, na cadeira ou na escultura talhada. Mas a obra de arte, diferente de qualquer material “bruto”, não seria, para nós, simplesmente um pedaço de matéria. Para nossa consideração mais cotidiana é visível, salta à vista que há algo mais, algo de outro na obra de arte que não é só matéria, mas aquilo que o seu autor “quis expressar”, por assim dizer, ao confeccioná-la.



Portanto, no próximo tópico buscaremos nos distanciar das concepções tradicionais de arte, uma vez que a arte não pode ser definida como a relação entre forma e matéria. Por exemplo, um utensílio possui forma e matéria, porém, não é compreendido como obra de arte, por isso, em busca desse entendimento devemos nos manter distante dos esquemas tradicionais usados pela estética e pelas teorias da arte. Por esta razão, entendemos que esse caminho seja seguro para compreendermos a ontologia da obra de arte.

## O Caminho da Ontologia das Obras de Arte

O utensílio possui forma e matéria e não é considerado uma obra de arte. Mas, a que se difere uma obra de arte de um utensílio? Nos diz Heidegger: “o produto é fabricado como um utensílio para algo” (Heidegger, 2010, p. 67). O utensílio é determinado pela sua fabricação, ou seja, é algo para realizar uma determinada tarefa, o sapato, o martelo, a faca, se apresentam como coisas, ou seja, possuem uma finalidade determinada pela criação.

A obra de arte não possui utilidade em si mesma, ou seja, por não possuir em sua essência nenhuma determinação a obra de arte se distingue nesse aspecto dos utensílios ou das coisas. Desse modo, a obra de arte não é fabricada com nenhuma intenção ou serventia. Portanto, a obra de arte existe por si mesma, sendo independente das interpretações materialistas da história da arte. Nos diz Heidegger ao tratar da questão da coisa e do utensílio:

Serventia é aquele traço fundamental a partir do qual este sendo nos olha, quer dizer, reluz e, com isso, se faz presente, e assim é este sendo. Em tal serventia se fundamentam tanto a doação da forma como também a escolha da matéria pretendida com ela, e com isso a dominação de estrutura da matéria e forma. O sendo que lhe está subordinado é sempre produto de uma fabricação. O produto é fabricado como um utensílio para algo. Por conseguinte, matéria e forma, enquanto determinações do sendo são naturais a essência do utensílio. Propriamente, este nome nomeia o elaborado em vista de sua utilidade e uso. Matéria e forma não são, de modo algum, determinações originárias da coisidade da própria coisa (Heidegger, 2010, p 67).

No entanto, há que explicitar o que Heidegger compreende por utensílio, coisa e obra de arte. O utensílio guarda em si relações com as coisas, ele reúne materialidade, serventia, pois foram fabricados aos moldes da matéria e forma que compõem a essência do utensílio. Por isso, o utensílio é sempre feito por homens para servir em alguma utilidade.

A coisa é formada através da materialidade. A coisa tem origem própria, ela repousa em si mesma como coisa. Desse modo, o utensílio se diferencia enquanto coisa, pela falta de uma origem em si mesmo. Como dissemos anteriormente, o utensílio é sempre uma fabricação.

Mas, nos cabe a seguinte pergunta: e a obra de arte? Onde repousa a sua diferença ontológica entre coisa e utensílio? Heidegger nos diz: “o utensílio tem uma posição intermediária peculiar entre a coisa e a obra, supondo-se que uma tal ordenação enumerativa seja permitida” (Heidegger, 2010, p. 68 - 69). A obra de arte despenda da coisa, ou seja, em princípio a obra de arte repousa em si como coisa e posteriormente emerge como arte. A obra de arte ganha sentido a partir do artista, ou seja, é resultado do trabalho humano. Por isso, a obra de arte e o utensílio guardam uma relação intermediária entre a coisa e a obra.

É importante salientar que a fabricação da obra de arte pelo homem não define a obra enquanto obra. Sendo assim, Heidegger nos diz: “na medida em que o utensílio ocupa uma posição intermediária entre a própria coisa e a obra, está próximo de se conceber, com a ajuda do ser-utensílio (da estrutura matéria-forma), também o sendo que não tem o caráter de utensílio: coisas e obras, e, finalmente, todo sendo” (Heidegger, 2010, p. 69). Portanto, é possível compreender o caráter de coisa do Ser que surge no utensílio se descaracterizarmos o utensílio a partir de uma estrutura baseada na matéria-forma. Pois o homem participa tanto do fazer da obra de arte, quanto da fabricação de utensílios:

A mera coisa é uma espécie de utensílio, se bem que o utensílio despido de seu ser-utensílio. O ser-coisa consiste naquilo que ainda resta. Mas este resto não é determinado propriamente no seu caráter de ser. Permanece questionável se, através da retirada de todo caráter de utensílio, o caráter de coisa da coisa alguma vez venha a aparecer. Desta maneira, também a terceira interpretação de coisa, aquela que tem a estrutura matéria-forma como linha condutora, evidencia-se como uma agressão a coisa (Heidegger, 2010, p. 71-73).

Heidegger na passagem acima nos diz que esse modo de compreender o ser, ou seja, pela visão tradicional da matéria-forma, constitui uma agressão à coisa, isso quer dizer que compreender o utensílio e, a obra de arte, através da visão materialista e formal, oculta-se nessa interpretação o seu sentido originário.

Por isso, a compreensão habitual que segue o modelo adotado pela Estética e pela Filosofia da Arte ao longo da história da Filosofia nos impede não só de compreender o caráter de coisa, mas também o caráter do utensílio e por último, nos dificulta a compreensão daquilo que buscamos neste trabalho, qual seja, o caráter ontológico da obra de arte.



## Referências

- Heidegger, M. (2010). *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo da Silva, Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70
- Heidegger, M. (2004). *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (1992). *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes.
- Nunes, B. (2007). *Hermenêutica e Poesia: O pensamento Poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Recebido em 02.12.2022 – Aceito em 06.03.2023



# EXPERIÊNCIAS DE ESTUDANTES DE UNIVERSIDADES PÚBLICAS PERNAMBUCANAS DURANTE O DISTANCIAMENTO SOCIAL NA PANDEMIA COVID-19

Experiences of students at public universities in Pernambuco during social distancing  
on covid-19 pandemic

SHIRLEY MACÊDO\*  
MELINA PINHEIRO GOMES DE SOUZA\*\*  
JOSÉ LUÍS AMORIM\*\*\*

Experiencias de estudiantes de universidades públicas pernambucanas durante el  
distanciamiento en la pandemia covid-19

**Resumo:** O objetivo geral da presente pesquisa foi compreender experiências de universitários de cursos de saúde de instituições públicas de Pernambuco, Brasil, durante o distanciamento social ocasionado pela pandemia da COVID-19. Foi utilizado o método fenomenológico de tendência empírica. Colaboraram dez universitários dos cursos de Educação Física, Enfermagem, Farmácia, Medicina, Nutrição e Psicologia, que encaminharam depoimentos escritos por e-mail. Análise fenomenológica foi realizada e presentificou-se a experiência nas seguintes Unidades de Sentido: saudade da vida e da rotina universitária presencial; preocupações com o atraso do curso; insatisfação, frustração e desgaste emocional diante do Ensino Remoto Emergencial; medo de contrair a doença e contaminar a família; multiplicidade de sentimentos negativos frente à pandemia; incertezas diante do tempo prolongado da pandemia, que promoveram desequilíbrio físico e emocional; reconfiguração da dinâmica e do equilíbrio familiar; atração pela solidão favoreceu lidar indiferentemente com o distanciamento social; alívio da situação através de tempo dedicado à fé/crença religiosa e lazer/hobby. Concluiu-se, principalmente, que esses resultados apontam para a necessidade urgente de políticas públicas de cuidado a esses sujeitos.

**Palavras-Chave:** Sofrimento Universitário; Pandemia COVID-19; Educação Superior; Saúde Mental.

**Abstract:** The general objective of this research was to understand the experiences of university students from health courses of public institutions of Pernambuco, Brazil, the social distancing caused by the COVID-19 pandemic. The phenomenological method of empirical tendency was used. Ten university students from Physical Education, Nursing, Pharmacy, Medicine, Nutrition and Psychology courses collaborated who forwarded written statements by e-mail. Phenomenological analysis was performed, and presented the experience in the following Units of Meaning: longing for life and of the university routine in person; concerns about the delay of the course; dissatisfaction, frustration and emotional exhaustion in the face of Emergency Remote Education; fear of contracting the disease and contaminating the family; multiplicity of negative feelings towards the pandemic; uncertainties in the face of the long time of the pandemic, which promoted physical imbalance and emotional; reconfiguration of family dynamics and balance; attraction to loneliness favored dealing indifferently with social distancing; relief through time dedicated to faith/religious belief and leisure/hobby. Concluded, mainly, that these results point to the urgent need for public policies to care for these subjects.

**Keywords:** University Suffering; COVID-19 Pandemic; Higher Education; Mental Health.

**Resumen:** Se objetivou comprender experiencias de universitarios de cursos de salud de instituciones públicas de Pernambuco, en Brasil, durante el distanciamiento social causado por la pandemia de la COVID-19. Se buscó describir sentidos de esas experiencias, identificar impactos de ellas a la salud mental y a la vida académica de discentes, analizar dificultades y desafíos enfrentados e identificar estrategias de enfrentamiento utilizadas por ellos durante ese periodo. Se utilizó el método fenomenológico de tendencia empírica. Colaboraron diez universitarios de los cursos de Educación Física, Enfermería, Farmacia, Medicina, Nutrición y Psicología, que encaminaron testimonios escritos por e-mail. El análisis fenomenológica presentificó la experiencia en las Unidades de Sentido: anhelo de la vida y de la rutina universitaria presencial; preocupaciones con el retardo del curso; insatisfacción, frustración y desgaste emocional delante de la Enseñanza Remota de Emergencia; miedo de coger la enfermedad y contaminar la familia; multiplicidad de sentimientos negativos frente a la pandemia; incertidumbre delante al tiempo alargado de la pandemia, que promovieron desequilibrio físico y emocional; reconfiguración de la dinámica y del equilibrio familiar; atracción por la soledad favoreció lidiar indiferentemente con el distanciamiento social; alivio de la situación por intermedio de tiempo dedicado a la fe/creencia religiosa y ocio/hobby. Se concluyó que esos resultados apuntan a la necesidad de políticas públicas de cuidado a esos sujetos.

**Palabras clave:** Sufrimiento Universitario; Pandemia COVID-19; Educación Universitaria; Salud Mental

\* Universidade Federal do Vale do São Francisco.  
E-mail: shirley.macedo@univasf.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1619-2353>

\*\* Universidade Federal do Vale do São Francisco.  
Email: melinasouza@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2254-9443>

\*\*\* Universidade Federal do Vale do São Francisco.  
Email: luispsiunivasf@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8748-6573>



## Introdução

A *Coronavirus Disease 19* (COVID-19) foi declarada como pandemia pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em março de 2020, causando significativos impactos na economia, na saúde pública e na saúde mental da sociedade, principalmente devido ao distanciamento social, medida para proteger a comunidade da exposição ao risco de transmissibilidade da doença, conceituado como a distância espacial entre pessoas quando fora de casa, evitando grupos e aglomerações (Bezerra, Silva, Soares & Silva, 2020; Faro et al., 2020; Medeiros, 2020).

O distanciamento social, assim como outras medidas de prevenção (quarentena, isolamento social e *lockdown*) está diretamente relacionado a estressores (por exemplo, afastamento de amigos e familiares, incerteza quanto ao tempo de distanciamento, sensação de insegurança, tédio, medo), além de poder desencadear/potencializar agravos à saúde mental, como ansiedade, depressão e comportamento suicida. Diante disso, durante o auge da pandemia da COVID-19, suas medidas, seu tempo prolongado e o colapso dos sistemas mundiais de saúde afetaram sobremaneira a capacidade de enfrentamento de toda a sociedade, comprometendo a qualidade de vida dos sujeitos, passando os cuidados em saúde mental a serem tão emergenciais quanto a assistência básica em saúde, pois as sequelas psíquicas superaram o número de mortes pela doença (Faro et al., 2020; Ornell, Schuch, Sordi & Kessler, 2020).

Bezerra, K. et al. (2020) defenderam que a percepção sobre o distanciamento social variava dependendo do gênero, da idade, da escolaridade e da renda, acrescentando que o aspecto mais afetado entre pessoas de maior escolaridade era o convívio social, tendo como um dos maiores impactos o estresse, que poderia levar a mais conflitos domésticos. Advertiram, no entanto, que famílias em situações precárias, com falta de suprimentos básicos, limitações de padrões mínimos de higiene, salubridade e bem-estar, vivenciariam frustração, ansiedade e raiva. Entretanto, os autores acreditavam que o confinamento poderia levar ao tédio e à depressão independentemente de classe social, devido à redução do contato social e físico. Já Faro et al. (2020) referiram estudos que constataram que sujeitos com maior nível educacional seriam mais vulneráveis ao estresse, ansiedade, depressão, fobias específicas, evitação, comportamento compulsivo, sintomas físicos e prejuízos no funcionamento social.

Durante o distanciamento social em virtude da pandemia da COVID-19, as pessoas precisaram permanecer em casa como um ato político de prevenção da saúde em prol do coletivo. Também puderam aproveitar o tempo para atualizarem os afazeres domésticos, fortalecerem laços familiares, realizarem atividades prazerosas e de lazer, como ler, plantar, ouvir música ou assistir filmes, melhorando a qualidade de vida em período de confinamento. No entanto, a diminuição das interações sociais comprometeram o sentimento de pertença dos sujeitos a certos grupos que os ajudavam a enfrentar momentos de crise (Bittencourt, 2020). Além disso, a reclusão na pandemia causaram distúrbios do sono, ansiedade, medo, irritabilidade, mudanças no apetite, consumo de álcool e outras drogas, o que levou a processos de adoecimento mental, principalmente em indivíduos mais vulneráveis ou com histórico de transtornos mentais e do comportamento preexistentes (Faro et al., 2020; Bezerra, K. et al., 2020; Moraes, 2020).

Nesse contexto, no entanto, algumas pessoas encontraram formas de não comprometimento da saúde mental, como manter contato *on-line* com família e amigos, fazer exercícios físicos, preparar alimentação saudável e praticar *hobbies* (Moraes, 2020). Entretanto, como bem alerta Bittencourt (2020), o controle da vida humana na pandemia foi sobre a superfície do corpo e não se atentou aos impactos disso para a subjetividade humana, já que o processo envolvia sacrifícios da liberdade individual em prol da coletividade.

Como a situação impactou toda a sociedade, vale a pena lembrar daqueles sujeitos que fazem parte da comunidade acadêmica de Instituições de Ensino Superior (IES) brasileiras, especialmente as públicas, já tão fortemente afetadas em sua saúde mental, como é o caso de universitários, cujo sofrimento e comportamento suicida já há muito têm sido considerados questões de saúde pública (Padovani et al., 2014; FONAPRACE, 2014; Castro, 2017; Graner & Cerqueira, 2019; Silva & Azevedo, 2018).

Para controlar o distanciamento social no contexto acadêmico, uma das estratégias adotadas pelas autoridades foi a suspensão das aulas com o fechamento de escolas e universidades (Bezerra, K. et al., 2020; Malloy-Diniz et al., 2020), sendo essa uma das medidas de maior impacto econômico e psicossocial (Diniz, 2020), além do que o Ministério da Educação (MEC) instituiu portarias que levaram as instituições a operacionalizarem, em caráter excepcional, o Ensino Remoto Emergencial (ERE) para substituir o ensino presencial (Macêdo, Amorim & Souza, 2021).

Segundo Avelino e Mendes (2020), essa situação foi por demais complexa, pois, para além de muitas dificuldades já existentes, os estudantes tiveram que enfrentar um sistema educacional sem estrutura para ampará-los diante da nova realidade. Muitos deles não tinham acesso a tecnologias para acompa-



nhar atividades *on-line*, nem dispunham de espaço adequado para estudar, o que favoreceu a desigualdade na educação do país, causando mais impacto em estudantes de instituições públicas (Barreto & Rocha, 2020).

Ao cenário provocado pela pandemia, que, por si só, já impactava na saúde mental da população, somaram-se as dificuldades de um modo de aprender diferente, atípico até então. Apesar desses desafios, IES públicas de todo o país estudaram estratégias para manter o vínculo dos universitários com a vida acadêmica. No entanto, autores nacionais, a exemplo de Teixeira e Dahl (2020), e internacionais, como Mendiola et al. (2020), destacaram a importância de, em curto, médio e longo prazo, as instituições mapearem os recursos e suportes disponíveis, além de resguardarem a necessidade de acolhimento aos discentes, na perspectiva da assistência psicossocial, da reafirmação da esperança e dos projetos de vida; e da preservação da saúde mental da comunidade universitária.

Para tanto, consideramos que se tornou imprescindível pesquisar como os universitários estavam vivenciando o distanciamento social, pois, como afirmou Faro et al. (2020, p.6), havia “*necessidade de investigar e agir em questões relativas à saúde mental ao longo da crise, uma vez que a capacidade de alcançar um estado de ajustamento psicológico saudável (foi) desafiada, dia após dia, por inúmeras adversidades inusuais (naquele) período*”. Adicionamos: principalmente por sujeitos que sofreram o impacto deste distanciamento na vida acadêmica.

Além disso, voltamo-nos para os estudantes universitários de cursos de saúde, já que as IES públicas, instruídas pela Portaria nº 544/2020 do MEC, optaram por cancelar aulas presenciais e acesso a laboratórios/atividades práticas, o que alterou sobremaneira a rotina desses cursos, pois as mesmas incluem o contato direto dos estudantes com diferentes profissionais, com pessoas e coletividades, além da atuação deles em cenários de aprendizagem em que se realiza o trabalho na saúde. Diante dessas especificidades, o Conselho Nacional de Saúde (CNS), recomendou, em julho de 2020, ponderações quanto às normas expedidas sobre estágios e inserção de estudantes e docentes nos serviços de saúde e no enfrentamento à pandemia de COVID-19, através do Parecer Técnico 162/2020.

O parecer aponta, dentre outros, porque o CNS discordava da Portaria 544/2020. Justificou-se, dentre outros, essa discordância porque os cursos da área da saúde somente são desenvolvidos em diálogo com o complexo cenário em que o trabalho em saúde se realiza com as populações. Portanto, o CNS não reconhecia qualquer equivalência entre a formação mediada por tecnologias e o contato direto entre profissionais e usuários. Além disso, argumentou que no trabalho em saúde se espera desenvolvimento de competências como escuta, alteridade, empatia, comunicação, as quais são oportunizadas, desenvolvidas e mantidas no contato direto com o ser humano, iniciadas e desenvolvidas nas práticas inter-relacionais e no cotidiano dos serviços na formação graduada. Por fim, o CNS também enfatizou no parecer que caberia ao MEC instruir as providências e as condições necessárias de segurança física e psicossocial dos trabalhadores, dos estudantes e dos preceptores, viabilizando inclusão daqueles estudantes que residiam em áreas de maior vulnerabilidade e que não tinham recursos financeiros, salientando que “*uma formação inadequada prejudica os estudantes e coloca em risco a sociedade como um todo*”.

Concordamos com os termos desse parecer e lembramos que, no que diz respeito às IES do Nordeste do Brasil, houve, durante a pandemia e o consequente distanciamento social, ausência de consenso em grande parte delas em relação aos parâmetros de ensino (Bezerra, A. et al., 2020) e fragilidade / desconexão das atividades discentes propostas com a realidade vivida pela comunidade acadêmica (Ribeiro, do Carmo, & Mendes Fonteles Filho, 2021).

Diante do exposto e considerando que as universidades públicas como “*centros de formação e qualificação profissional, bem como de produção de conhecimento, têm significativo papel no enfrentamento (da) pandemia*” (Medeiros, 2020, p.1), tivemos como objetivo geral no presente estudo compreender experiências de universitários de cursos de saúde de instituições públicas de Pernambuco, Brasil, durante o distanciamento social ocasionado pela pandemia da COVID-19. Buscamos, especificamente, descrever sentidos das experiências desses sujeitos; identificar impactos dessa experiência para a saúde mental e para a vida acadêmica deles; analisar impasses e desafios enfrentados pelos mesmos; e identificar estratégias de enfrentamento utilizadas por eles durante esse período.

## Metodologia

A pesquisa atendeu preceitos éticos para pesquisa com seres humanos das Resoluções CNS/MS 466/2012 e 510/2016, foi submetida na Plataforma Brasil (CAAE 37047720.3.0000.9430), avaliada e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro Acadêmico de Vitória da Universidade Federal de Pernambuco (CAV/UFPE), sob parecer 4.283.630, emitido em 17/09/2020. Foi realizada em Pernambuco, que tinha, no período da pesquisa, um total de 88.051 universitários em IES públicas (INEP, 2021).

Tratou-se de uma pesquisa fenomenológica de tendência empírica, que se apoiou em um processo de construção de conhecimento através do qual cabe ao pesquisador criar espaço para a singularidade a fim de compreender a experiência narrada pelo pesquisado, perscrutando o caminho da produção de sentido (Holanda, 2006; Macêdo, 2015). É um tipo de pesquisa em que se busca a compreensão da manifestação singular de um determinado fenômeno e se focam significados e sentidos da experiência



humana para sujeitos que a vivenciam em determinada situação cotidiana (de tempo, espaço e lugar) e a descrevem acuradamente (DeCastro & Gomes, 2011; Gil, 2019).

Para alcançar os universitários, divulgamos a pesquisa nas redes sociais e por e-mail para as coordenações dos cursos. Por esses meios de divulgação, explicamos os objetivos, identificamos o público-alvo e informamos detalhes sobre a coleta de dados, instruindo que o(a) possível colaborador(a) encaminhasse um e-mail para a equipe de pesquisa expressando sua vontade de participar da pesquisa.

Utilizamos como instrumento o depoimento escrito produzido individualmente a partir de uma pergunta disparadora. Esse instrumento consiste em uma narrativa livre da experiência, sem número pré-definido de páginas, no qual o pesquisador, envolvido que está com a realidade social do colaborador, se debruça para compreender a experiência narrada por este sujeito, considerando a reciprocidade de perspectiva do mundo da vida compartilhado com ele, desde que pratique a suspensão de a-prioris para sistematizar os dados a partir de uma descrição qualitativa, de uma análise indutiva e de uma compreensão estrutural (Amatuzzi, 1993; Gomes, 2007; Macêdo, 2015; Macêdo & Caldas, 2011).

Coletaram-se depoimentos entre 20/10/2020 a 01/06/2021, período em que vigorava o ERE nas instituições públicas do estado, como forma de garantir o distanciamento social naquelas instituições. Foi justamente essa condição de distanciamento, que mobilizou a equipe de pesquisa a uma coleta remota e assíncrona.

Após receber o e-mail do potencial participante, a equipe de pesquisa lhe encaminhava um e-mail com a pergunta disparadora “Como se deu a sua experiência de distanciamento social durante a pandemia da COVID-19?”. Visávamos com essa pergunta que, ao lê-la, o sujeito da pesquisa pudesse entrar em contato imediato com a experiência a ser narrada no depoimento escrito. Também encaminhamos, anexo a esse e-mail, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que deveria ser assinado e devolvido junto com o depoimento. Salientamos que no presente estudo adotaremos o termo colaborador(a) para designar o participante da pesquisa, visto ser esse o termo mais indicado por renomados pesquisadores em pesquisas fenomenológicas (Amatuzzi, 2003; Moreira, 2004; Andrade & Holanda, 2010).

Participaram como colaboradores da pesquisa dez universitários maiores de 18 anos de idade, independentemente de gênero, nível socioeconômico e semestre, graduandos de cursos de saúde de universidades públicas situadas em Pernambuco, quais sejam: Educação Física, Enfermagem, Farmácia, Medicina, Nutrição e Psicologia.

Após receber os depoimentos escritos, realizamos a análise em passos propostos por Giorgi & Souza (2010), mas acatando alterações sugeridas em pesquisa fenomenológica de tendência empírica por autores como Amatuzzi (2009), Macêdo (2015) e Macêdo, Souza e Lima (2018):

- a) Contato integral com o todo do depoimento: cada membro da equipe de pesquisa leu cada depoimento quantas vezes fossem necessárias para apreender significados da experiência;
- b) Reuniões semanais da equipe de pesquisa: cada membro da equipe apresentava sua leitura da experiência de cada colaborador e em diálogo discutia-se e entrava-se em consenso sobre os elementos significativos da experiência narrada por cada colaborador, que estivessem relacionados aos objetivos da pesquisa.
- c) Envio de Análise Preliminar Individual: ao final de cada reunião, a equipe de pesquisa sintetizava uma análise parcial em linguagem psicológica, descrevendo-a em um texto que era encaminhado por e-mail para o colaborador autor do depoimento, a fim de que ele confirmasse, propusesse alterações ou mesmo negasse a análise realizada;
- d) Produção de Unidades de Sentido (US): de posse das devolutivas de cada análise, a equipe de pesquisa produziu generalizações para a experiência investigada, considerando o que houve de comum nos sentidos de todos os depoimentos, sintetizando a análise final em US.

## Resultados e Discussão

Para fins de análise dos resultados desta pesquisa, nomeamos os colaboradores com pseudônimos referentes a animais que se camuflam, pois estes passam por diversas adaptações para auxiliar sua própria sobrevivência, as quais representam defesas eficazes para eles permanecerem no ambiente no qual vivem. Neste sentido, identificamos características que se referem a possíveis adaptações, mudanças e transformações nos depoimentos escritos pelos colaboradores, nomeando-os de Aranha do Deserto, Camaleão, Cavalo Marinho, Esperança, Libélula, Ouriço, Pássaro-Branco, Polvo, Raia e Urutau.

O quadro 1 apresenta os dados sociodemográficos dos colaboradores. É possível perceber que a maioria deles era do gênero masculino (7), com faixa etária entre 22 e 24 anos (6), estudantes de Psicologia (4), estavam cursando graduação há mais de três anos (6) e eram de IES pública federal (8). Apenas uma colaboradora (a de mais idade) cursava licenciatura e ministrava aulas remotas na educação infantil. No entanto, como os critérios de inclusão da pesquisa não levaram em conta dados sociodemográficos, nossa discussão dos resultados estará focada na figura 1, embora procuremos, vez ou outra, complementar nossa compreensão de algumas US com base no Quadro 1.



Quadro 1. Dados sociodemográficos dos colaboradores da pesquisa

Nome	Gênero	Idade (em anos)	Curso	Período	Tipo de IES pública
Aranha do Deserto	Masculino	25	Psicologia	6º	Federal
Camaleão	Masculino	23	Farmácia	7º	Federal
Cavalo Marinho	Masculino	26	Psicologia	8º	Federal
Esperança	Feminino	48	Licenciatura em Educação Física	10º	Federal
Libélula	Feminino	23	Enfermagem	8º	Estadual
Ouriço	Masculino	24	Educação Física	8º	Federal
Pássaro-Branco	Masculino	22	Medicina	5º	Federal
Polvo	Masculino	25	Nutrição	6º	Estadual
Raia	Feminino	24	Psicologia	9º	Federal
Urutau	Masculino	23	Psicologia	6º	Federal

Fonte: Autores, 2021.

A Figura 2 apresenta as US, suas descrições e os colaboradores onde as mesmas foram compreendidas, de acordo com a recorrência com que elas apareceram nos depoimentos e com os sentidos em comum compreendidos em três ou mais colaboradores. As letras em parênteses correspondem aos cursos dos colaboradores: EF (Educação Física), E (Enfermagem), F (Farmácia), M (Medicina), N (Nutrição) e P (Psicologia). Vale salientar que as US serão grifadas na análise para fins didáticos, mas elas estavam interrelacionadas umas com as outras nos depoimentos dos universitários.

Diante das análises realizadas, pudemos compreender que, frente ao distanciamento social ocasionado pela pandemia da COVID-19, alguns colaboradores investigados tinham saudade da vida e da rotina universitária presencial. Os depoimentos pareciam revelar que sensações de perda, ausência, falta e possíveis anseios permeavam a existência dos universitários no período de pandemia da COVID-19, tal como refletido por Atique, Viana, Cotrim & Silva (2021), autores para os quais a saudade é algo que resumiria as diversas sensações no contexto pandêmico, diante de determinadas razões com as quais o sujeito se depara, pois ele sente necessidade de estar em sala de aula física, em reuniões e congressos, nas bibliotecas, junto aos corpos e às mentes dos outros e não apenas os encontrando por imagens. Isso foi revelado em um recorte de depoimento de Libélula (E): *“sinto falta do contato com outras pessoas, familiares, colegas e amigos, que não vejo desde março”*, além do trecho escrito por Aranha do Deserto (P):

Eu amo a rotina na [universidade]. Gosto das atividades, de falar com a galera que conheci na universidade – as tias do RU, do ar-condicionado, da limpeza, os jardineiros, os professores, os colegas. Isso tudo é uma bênção para mim! Mesmo sendo algo muito cansativo, eu amo levantar a cada manhã e ir animado para a sala de aula sabendo que irei aprender algo que colaborará na minha formação profissional e no meu crescimento como pessoa, aproveitando cada momento do curso. Sem dúvida alguma, espero logo retornar às aulas presenciais (Aranha do Deserto, P).

Sabemos que as universidades públicas tiveram que aderir às regras impostas por decretos e resoluções governamentais, suspendendo aulas presenciais, o que causou impactos na vida dos estudantes (Ferrinho, 2020). Partindo disso, os dados da nossa pesquisa mostraram que, para além da saudade da rotina presencial, alguns discentes também tinham preocupações e frustrações com o atraso do curso, já que houve comprometimento dos períodos letivos e também mudanças na modalidade de ensino-aprendizagem, já que todos eles tinham experienciado o ensino presencial antes da pandemia (ver período cursado à época da pesquisa, no quadro 1).

Karpowicz et al. (2020) afirmaram que, com a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais, houve, também, suspensão de estágios, práticas e outras atividades apenas executadas no formato presencial, impactando, sobretudo, a formação nos cursos de saúde, onde as práticas são componentes cur-



Figura 1. Unidades de sentido, suas descrições e identificação dos colaboradores onde elas foram compreendidas.

Unidades de Sentido	Descrição	Colaboradores
Saudade da vida e da rotina universitária presencial	Os colaboradores sentiam saudade da vida acadêmica e da rotina universitária presencial com colegas e amigos antes da pandemia.	Aranha do Deserto (P), Libélula (E), Esperança (EF)
Preocupações e frustrações com o atraso do curso	Os colaboradores se sentiam frustrados e preocupados com o atraso do curso em virtude da pandemia, inclusive com o ônus financeiro advindo disso.	Aranha do Deserto (P), Libélula (E), Ouriço (EF), Polvo (N), Camaleão (F)
Insatisfação, frustração e desgaste emocional diante do ERE	Os colaboradores, além de vivenciarem insatisfação e frustração com o ERE, sentiam-se sobrecarregados e instabilizados emocionalmente com as atividades realizadas remotamente.	Libélula (E), Ouriço (EF), Camaleão (F), Raia (P), Pássaro- Branco (M) Polvo (N)
Medo de contrair a doença e contaminar a família	Os colaboradores ficaram preocupados e sentiram medo de contrair a doença e/ou contaminar a família	Aranha do Deserto (P), Libélula (E), Camaleão (F), Pássaro-Branco (M)
Multiplicidade de sentimentos negativos frente à pandemia	Os colaboradores experienciaram uma multiplicidade de sentimentos negativos frente à pandemia: além de se sentirem assustados e amedrontados diante da doença, revelaram raiva de quem não cumpre o distanciamento social e/ou culpa quando não o cumprem.	Esperança (EF), Camaleão (F), Raia (P), Cavalo-Marinho (P)
Incertezas diante do tempo prolongado da pandemia, que promoveram desequilíbrio físico e emocional	Os colaboradores tinham incerteza quanto ao futuro diante do tempo prolongado da pandemia, o que promovia desequilíbrio físico e/ou emocional.	Libélula (E), Esperança (EF), Camaleão (F), Polvo (N)
Reconfiguração da dinâmica e do equilíbrio familiar	Os colaboradores sentiram que o distanciamento social provocou uma mudança na dinâmica familiar: enquanto uns se aproximaram mais, outros se desestabilizaram com a convivência familiar e alguns lidaram com instabilidades financeiras.	Aranha do Deserto (P), Esperança (EF), Pássaro-branco (M), Raia (P)
Atração pela solidão favorece lidar indiferentemente com o distanciamento social	Os colaboradores revelaram que, por gostarem de ficar sozinhos, não sentiram impactos do distanciamento social.	Aranha do deserto (P), Ouriço (EF), Urutau (P)
Alívio da situação através de tempo dedicado à fé/crença religiosa e lazer/hobby	Os colaboradores se refugiavam na fé ou na religião e investiam tempo em momentos de lazer e hobby, como forma de lidar com a situação e aliviar a sobrecarga de atividades.	Aranha do deserto (P), Libélula (E), Esperança (EF), Camaleão (F), Pássaro-Branco (M), Urutau (P)

Fonte: Autores, 2021.

riculares essenciais à formação dos estudantes. Embora o MEC tenha liberado atividades práticas e estágios para cursos de saúde através da Portaria 544 (2020), considerando que nenhum dos colaboradores deste estudo se referiu a experiências neste sentido, não temos como discorrer sobre os impactos do cenário da pandemia para suas formações nessas práticas. No entanto, alguns dos universitários escreveram sobre o atraso na conclusão dos seus cursos e, estando além do 6º período em cursos de saúde, os estudantes possivelmente deveriam cursar disciplinas práticas, o que não estava ocorrendo na modalidade remota.

O atraso nos cursos parece ter levado alguns colaboradores a vivenciarem cobranças externas e internas, favorecendo inseguranças, preocupações e frustrações que poderiam estar relacionadas a diferentes questões e acarretar na postergação dos próprios sonhos profissionais e na evasão acadêmica, já que o momento



suscitava incertezas. Em recorte do depoimento de Camaleão (F), lemos: “*as incertezas em relação ao meu curso, visto que já me aproximo da conclusão, me trouxeram medo do futuro*”. Essa frase nos instiga a refletir sobre as expectativas do futuro entre esses sujeitos. Já o depoimento de Ouriço (F), transcrito abaixo, pode representar como as expectativas que envolvem a atuação no mercado de trabalho da profissão foram frustradas para os universitários colaboradores desta pesquisa:

Minha experiência foi frustrante. Estava no final do curso de Educação Física bacharelado, já havia pago TCC, e grande parte das matérias, restando apenas estágio, algumas optativas e eletiva, com planos para estar me formando agora no fim do ano (...). Hoje: desempregado e com o micro empreendimento prejudicado devido à pandemia, me encontro desanimado a respeito da profissionalização do curso que escolhi (...) estou focando em coisas totalmente diferentes das quais focava antes disso tudo acontecer (Ouriço, EF).

Essa falta de expectativa nos lembra o termo “desalentados”, usado por alguns autores para se referir às pessoas desempregadas sem expectativas de relocação no mercado de trabalho, condição que tem considerável impacto na saúde mental do trabalhador (Antunes, 2020). Especialmente no período da pandemia, o número de desalentados no mundo aumentou (Souza, 2021), o que impele pensarmos como essa falta de esperança em relação à continuidade do curso pode afetar a saúde mental dos discentes aqui investigados.

A frustração, contudo, não era sentida entre os colaboradores apenas com o atraso do curso, mas também frente ao ERE. Portanto, a terceira US compreendida foi insatisfação, frustração e desgaste emocional diante do ERE, que pode ser visualizada nos recortes de depoimentos abaixo:

Eu não tinha noção que só voltaria de forma facultativa com um “semestre remoto extra” só no mês de setembro de 2020. De início, aceitei cursar pois era melhor que atrasar mais do que já estava no curso. O distanciamento foi a pior coisa sim durante o período letivo suplementar de 10 semanas. Finalizei em novembro com a sensação de ter interagido só com uma tela de computador do que com gente, como era de costume (Polvo, N).

Com a volta das aulas no período remoto, em forma on-line, o estresse e a ansiedade voltaram em certa medida. Me sinto cansada o tempo todo e tenho dificuldade de concentração. Considerei várias vezes não fazer esse período. Depois de começar, considerei desistir (Raia, P).

Acreditamos que estes trechos estejam relacionados aos impactos psicossociais gerados pela suspensão das aulas e introdução do ERE pelas universidades como uma estratégia para continuar os calendários letivos e ao mesmo tempo controlar a transmissão da doença. Entretanto, foi possível compreender que os universitários colaboradores na época da pesquisa ainda estavam tentando se adaptar a um novo processo de ensino-aprendizagem, o que poderia refletir na sua rotina e na execução de atividades acadêmicas, ou mesmo na possibilidade de evasão, como frisou Nunes (2021) diante dos dados levantados em seu estudo: os universitários estavam cansados, desanimados, desmotivados e aprendendo menos.

Cavalo Marinho (P) escreveu: “*mudanças como aulas on-line e o próprio expediente remoto de trabalho são, apesar de necessárias, demasiadamente angustiantes*”. Frases como esta demandam alerta das instituições em relação a estratégias de cuidado à saúde mental discente durante o ERE na pandemia da COVID-19.

Libélula (E) referiu: “*as aulas on-line têm sido um pouco difíceis, pois o ambiente residencial e esse formato remoto em que há menor interação com os colegas e professores faz com que eu perca a atenção facilmente, atrapalhando meu aprendizado*”. Desta forma, temos, a partir desses recortes de depoimentos, indicadores de como o novo modelo de ensino remoto, além de impactos na saúde mental dos universitários, interfere tanto nos relacionamentos interpessoais (que podem ser redes de apoio social a estudantes da área de saúde durante esse período), quanto no processo de ensino-aprendizagem (Martins et al., 2020), e, necessariamente, no desenvolvimento de competências dos futuros profissionais. Vejamos o que escreveu Pássaro-Branco (M):

De forma geral, foi uma experiência desagradável [e] acaba por impactar negativamente no rendimento estudantil já que não se viu progresso, o que acarreta, devo dizer, um pouco de ansiedade até mesmo em mim para que o distanciamento social seja ao menos flexibilizado a ponto de as aulas retornarem nem que seja hibridamente.

Para além das vivências negativas quanto ao ERE, compreendemos que os colaboradores também sentiam medo de contrair a doença e contaminar a família. Libélula (E) escreveu: “*Considerando a COVID-19, estava muito assustada no início, com medo de contrair e passar para meus pais e avós*”. Já Pássaro-Branco (M) afirmou:

Mesmo as saídas sendo escassas, com o tempo ocorreu estresse em casa, já que meu pai agia ativamente para com os cuidados de meus avós. Os dois possuem mais de 80 anos e digamos que são senhores bem frágeis que necessitam de uma atenção e cuidados especiais. Em resumo, por alguns meses aconteceu



uma neurose coletiva em casa, pois se um de nós fosse contaminado de alguma maneira, seria muito fácil de meus avós serem logo em seguida. Sinceramente falando, esse era nosso único medo, meus avós serem expostos.

Para Lindemann et al. (2021), no contexto da pandemia, o medo, um mecanismo de defesa adaptável e fundamental para a sobrevivência, pode influenciar o comportamento dos sujeitos, tanto no sentido de maior cuidado, quanto de maior prejuízo à saúde mental, quando assume um caráter crônico ou desproporcional. Não parece, no entanto, que o medo desses universitários seja desproporcional, pois como bem escreveu Camaleão (F), “o medo da própria doença acometer alguém da minha família também é algo que ainda traz grande preocupação. Felizmente nenhum de nós foi acometido pela doença até o momento, o que traz certa medida de tranquilidade”. Entretanto, como também escreveu Esperança (EF), “as primeiras notícias de um vírus que se alastrava rapidamente foi assustadora, pois não havia conhecimento científico suficiente para contê-lo”.

Esses trechos de depoimento mais uma vez nos remetem às ideias de Lindeman et al. (2020), que referiram os impactos das informações disseminadas pela mídia, que podem acabar gerando na população um estado de alerta constante, despertando nos indivíduos o medo de se contaminar e de morrer, podendo acarretar diversos sintomas físicos, além de transtornos como os de ansiedade. Veja-se o que escreveu Cavalão (P): “não consegui em momento algum conter a “vontade” de ser bombardeado por informações diárias sobre o número de casos, mortes, o que tem me deixado extremamente ansioso e sem esperanças de que isso acabe rápido”.

Ademais, o medo pode ser real ou imaginário, pode produzir histórias, motivações e sentidos, pois faz parte de relações e representações de ameaças. Assim, notícias de medo e da própria doença COVID-19 podem ser desestruturadoras e paralisadoras diante dos diferentes sentidos que os sujeitos atribuem às notícias e seus modos de existir (Moretti, Guedes Neta & Batista, 2020).

Compreendemos que, para além do medo da doença, essas notícias também impactavam no comportamento dos colaboradores diante do distanciamento social, gerando multiplicidade de sentimentos negativos frente à pandemia (a exemplo de raiva e culpa), como visto no trecho abaixo:

Saí de casa mesmo em medidas de distanciamento social a procurar alguns amigos. Passava algumas horas com eles e depois retornava. No entanto, isso gerava culpa, por causa da cobrança, principalmente em redes sociais, para que todos cumprissem a quarentena (Raia, P).

Diante do recorte acima, lembramos Ibiapina, Alencar, Fernandes & Araújo Filho (2020), ao destacarem que muitas das notícias disseminadas na pandemia podem gerar impactos à saúde mental da população, inclusive intensificando emoções de várias ordens, como sentimento de temor e autocobranças diante do cumprimento das medidas, justamente porque cada sujeito vivencia e lida com o contexto pandêmico de maneira diferente, dependendo de hábitos, significados e valores no cotidiano (Silva e Pimentel, 2021).

Para além da constante veiculação de notícias, o tempo foi algo que impactou as vivências negativas dos universitários, pois se compreendeu que outra US seria as incertezas diante do tempo prolongado da pandemia, que promoveram desequilíbrio físico e emocional. De acordo com Pereira et al. (2020), sentimentos de inconstância e incerteza deixam a população mais a mercê de sintomas de ansiedade, que podem evoluir para um quadro de depressão, caracterizar mudanças bruscas no estilo de vida, acarretar irritabilidade, hábitos alimentares não saudáveis ou perda de apetite, sentimento de culpa e perda de interesse para realizar atividades e *hobbies*, que antes eram agradáveis para estes sujeitos. Os trechos de depoimentos abaixo parecem denotar o enfatizado pelos autores:

Eu, como todo mundo, tinha a ilusão que a pandemia duraria poucas semanas ou poucos meses. O “baque” veio quando isso passava tempo e nada de um fim (...) Hoje, estou um pouco sedentário, talvez mais ansioso e desestimulado com as próximas aulas remotas, possivelmente também com as pessoas, com atividade física em geral. (Polvo, N).

Confesso que nos primeiros dias achava que seria algo rápido, mas com o passar dos dias e no dia que esse depoimento está sendo escrito já estamos no oitavo mês de isolamento devido ao COVID-19. Toda essa espera por uma saída dessa situação acabou trazendo certa medida de ansiedade (Camaleão, F).

Duas questões podem ser refletidas a partir desses trechos: uma, como as pessoas estavam lidando com o tempo durante a pandemia; outra, os impactos do distanciamento social de longo prazo atrelado ao uso constante de tecnologia de informação e comunicação no próprio modo como os sujeitos lidavam com o tempo. Segundo Souza (2020), na sociedade da informação o ser humano vive em um tempo volátil e o profundo mergulho no mundo informacional pode fazer com que ele, tendo menos tempo livre, possa ter prejuízos em sua saúde, como parece indicar o recorte do depoimento de Polvo (N): “Passei horas por dia só me comunicando por mensagens e apenas uma sensação me passava na cabeça: tédio”.



Entretanto, nesse tempo do distanciamento social, sem aula presencial, foi possível a alguns colaboradores a reconfiguração da dinâmica e do equilíbrio familiar. Na perspectiva de Silva et al. (2020), haviam famílias que estavam sendo capazes de lidar com as dificuldades da pandemia, tendendo a se mostrar mais seguras para enfrentar novos desafios. Por outro lado, no distanciamento social e diante do medo com as possibilidades de morte, conflitos familiares, conjugais e intergeracionais apareceram de forma mais exacerbada (Heilborn, Peixoto & Barros, 2020). Podemos compreender isso nos trechos dos depoimentos de Pássaro-Branco e Raia:

Minha família se encontrou em uma condição bastante favorável se comparada à outras famílias brasileiras. Minha mãe é aposentada e meu pai foi capaz de prosseguir com seu trabalho normalmente via “*home office*” já que seu emprego consiste em resoluções e atendimentos via computador (Passaro-Branco, M).

Minha experiência de distanciamento social foi e tem sido um pouco sofrida (. . .) Nessa rotina, eu passo pouco tempo em casa, pois a convivência com meus pais é um fator estressor e desencadeador de crises (Raia, P).

Entretanto, apesar de todas essas afetações, foi possível compreender que havia estratégias de enfrentamento utilizadas pelos universitários para lidar com o distanciamento social ocasionado pela pandemia da COVID-19, pois enquanto uns sentiam atração pela solidão que favorecia lidar indiferentemente com o distanciamento social, a maioria deles parecia sentir alívio da situação através de tempo dedicado à fé/crença religiosa e lazer/hobby.

Urutau (P) e Ouriço (EF) pareciam viver em situação de solidão, que é uma escolha pessoal pela solidão com positividade e otimismo, quando o sujeito tem prazer com a própria companhia (Almeida, 2020). Solidão, portanto, se trata do ato voluntário de ficar a sós consigo mesmo sem se incomodar com qualquer sensação de vazio, o que poderia ter ajudado no enfrentamento da pandemia da COVID-19 e do distanciamento social dela decorrente. Veja-se:

No meu caso, foi bom o isolamento social por um lado, pois a solidão, quando é uma escolha, é viciante (Urutau, P).

A socialização não me incomodou muito. Sou uma pessoa mais reservada e não fiquei muito ruim por isso (Ouriço, EF).

Já outros colaboradores revelaram estratégias que nos fazem refletir que muitas pessoas estão ligadas à fé e a crenças religiosas para lidar com o sofrimento, os desafios e as transições ao longo da vida, usando essas para impulsionar o enfrentamento. Assim, o indivíduo procura compreender a si mesmo e busca os significados da própria existência, o que conseqüentemente possibilita alívio, conforto e consolo diante das situações de vida enfrentadas. Além disso, é preciso ressaltar, também, que práticas religiosas ajudam a manter a saúde mental e prevenir doenças mentais, pois essas influem na psicodinâmica do sujeito, auxiliando-o a lidar com medo, frustrações, ansiedade, raiva, isolamento e outros sentimentos (Murakami & Campos, 2012). Vejam-se o trecho abaixo:

Apesar desse receio, por ser cristão e crer que nada foge do controle soberano de Cristo, sempre tive paz. Sei que não são todos que acreditam nisso, mas, de fato, encontro refúgio e paz nEle. Então, por isso, não senti medo (Polvo, P).

Para além do exercício da fé e da religião, embora durante a pandemia as pessoas tiveram que alterar suas atividades de lazer ou se adaptaram às opções dentro dos seus próprios lares, algumas delas ainda se utilizaram do lazer ou de *hobbies* como estratégias para lidar com o período de distanciamento social. Conforme Ribeiro et al. (2020), durante esse período, a saúde mental deveria ser mantida através mesmo do lazer, da leitura de livros, exibição de filmes, troca de informações familiares e manutenção de contatos sociais on-line. A realização de atividades como essas foram fatores de proteção relevantes para favorecer o bem-estar e para a prevenção do adoecimento mental, não só de universitários, mas de toda a população durante a crise sanitária que estávamos enfrentando. Como escreveu Libélula (E), “*algumas coisas que [se pode] fazer para relaxar durante esse período [são] ouvir músicas, assistir séries e desenhar*”. Tais atividades podem ter ajudado os universitários na promoção do cuidado de si.

## Considerações Finais

Ao final da pesquisa, acreditamos que conseguimos alcançar todos os objetivos pretendidos e chamamos atenção dos leitores para o fato de que o curso, a idade, o gênero e o período cursado pelos colaboradores não parecem ter influência direta na experiência

vivenciada durante o distanciamento social por causa da pandemia da COVID-19, pelo menos naquilo que foi explorado nesta pesquisa: a condição desses sujeitos de serem universitários de cursos de saúde de instituições públicas.



Porquanto, os resultados deste estudo indicam ser significativos para que possamos refletir sobre os impactos nocivos do distanciamento social para a comunidade estudantil de cursos de saúde de instituições públicas de Pernambuco e como os discentes têm enfrentado a situação. Também apontam para a necessidade de ampliar discussões sobre saúde mental nas Instituições de Ensino Superior. Esperamos, assim, que as autoridades competentes invistam em incentivos para políticas de promoção de saúde e cuidado aos estudantes universitários da região após a pandemia da COVID-19 e seu conseqüente distanciamento social, garantindo aos mesmos o exercício do dever do Estado no que diz respeito a estratégias de atenção psicossocial.

Reconhecemos, também, que nossos resultados apontam, mesmo que indiretamente, os danos psicossociais que acometem universitários, já que identificamos o que estava sendo experienciado por esses sujeitos nos momentos de crise pandêmica, favorecendo a profissionais de saúde mental conhecerem mais especificamente e dirimir os impactos nocivos que a pandemia e o distanciamento social puderam causar. Adicionalmente, podem permitir que estudiosos das áreas de saúde e educação possam ter esclarecimentos de que medidas de promoção de saúde de feição inter e multidisciplinar podem ser implantadas nas universidades, as quais devem assumir responsabilidade social pela transformação da realidade.

No entanto, nossa pesquisa não alcançou estudantes de outros cursos de saúde, a exemplo de fisioterapia, fonoaudiologia e odontologia, como também não explorou o fato dos universitários estarem ou não inseridos no mercado de trabalho, o que poderia enriquecer os dados com mais informações de outras variáveis que pudessem interferir em sua saúde mental. Contudo, para além disso, consideramos importante ser conduzida uma pesquisa que busque compreender a experiência de universitários no percurso de retorno ao ensino presencial em instituições públicas, assim como estudos que investiguem a experiência de universitários com deficiência e/ou pós-graduandos ao longo desse processo. Acreditamos que, desta maneira, cumprimos nosso papel de formadores/educadores constantemente ocupados com a promoção da saúde mental nos ambientes acadêmicos de ensino superior do Brasil, principalmente no atual cenário sanitário, político, social e econômico, em que as subjetividades são atravessadas pelas crises que assolam as universidades públicas do país.

## Referências

- Almeida, T.(2020). Solidão, solidude e a pandemia da COVID-19. *Pensando famílias*, 24(2), 3-14. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-494X2020000200002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-494X2020000200002&lng=pt&tlng=pt)
- Amatuzzi, M. M. (1993). Etapas do processo terapêutico: um estudo exploratório. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 9(1), 1-21.
- Amatuzzi, M. M. (2003). Pesquisa fenomenológica em Psicologia. In: M. A. T. Bruns, & A. F. Holanda (Orgs.). *Psicologia e fenomenologia: reflexões e perspectivas*. (pp. 15-22). Alínea.
- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 26, 93-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Andrade, C. C., & Holanda, A. F. (2010). Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. *Estud. psicol. (Campinas)*, 27(2), 259-268. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2010000200013>
- Antunes, R. (2020). Qual é o futuro do trabalho na era digital? *Laborare*, III(4), 6-14. <https://doi.org/10.33637/2595-847x.2020-46>
- Atique, F., Viana, L. Q., Cotrim, M., & Silva, R. C. M. (2020). Saudades... ou como viver o mundo da pandemia. *Revista Thésis*, 5(9). <https://doi.org/10.51924/revthesis.2020.v5.261>
- Avelino, W. F., & Mendes, J. G. (2020). A realidade da educação brasileira a partir da COVID-19. *Boletim de Conjuntura (BOCA)*, 2(5), 56-62. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3759679>
- Barreto, A. C. F., & Rocha, D. S. (2020). Covid 19 e educação: resistências, desafios e (im)possibilidades. *Revista Encantar-Educação, Cultura e Sociedade*, 2, 01-11. <https://www.revistas.uneb.br/index.php/encantar/article/view/8480>
- Bezerra, A. C. V., Silva, C. E. M. D., Soares, F. R. G., & Silva, J. A. M. D. (2020). Fatores associados ao comportamento da população durante o isolamento social na pandemia de COVID-19. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25, 2411-2421. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.1.10792020>
- Bezerra, K. P., Costa, K. F. de L., Oliveira, L. C. de, Fernandes, A. C. L., Carvalho, F. P. B. de, & Nelson, I. C. A. de S. R. (2020). Ensino remoto em universidades públicas estaduais: o futuro que se faz presente. *Research, Society and Development*, 9(9), 1-17. <https://doi.org/10.33448/rsd-v9i9.7226>



- Bittencourt, R. N. (2020). Pandemia, isolamento social e colapso global. *Revista Espaço Acadêmico*, 19(221), 168-178. <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/52827>.
- Castro, V. R. (2017). Reflexões sobre a saúde mental do estudante universitário: estudo empírico com estudantes de uma instituição pública de ensino superior. *Revista Gestão em Foco*, 9(1), 380-401. [https://portal.unisepe.com.br/unifia/wp-content/uploads/sites/10001/2018/06/043\\_saude\\_mental.pdf](https://portal.unisepe.com.br/unifia/wp-content/uploads/sites/10001/2018/06/043_saude_mental.pdf)
- Conselho Nacional de Saúde (2020). *Recomendação Nº 48, de 01 de Julho*. Recomenda ao Ministério da Educação, que observe o Parecer Técnico nº 162/2020, no que diz respeito a estágios e práticas na área da saúde durante a pandemia de Covid-19. <https://conselho.saude.gov.br/recomendacoes-cns/1250-recomendacao-n-048-de-01-de-julho-de-2020>
- DeCastro, T. G., & Gomes, W. B. (2011). Aplicações do método fenomenológico à pesquisa em psicologia: tradições e tendências. *Estudos de Psicologia*, 28(2), 153-161. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2011000200003>
- Diniz, N. (2020). Reestruturação do trabalho docente e desigualdades educacionais em tempos de crise sanitária, econômica e civilizatória. *Revista Tamoios*, 16(1). <https://doi.org/10.12957/tamoios.2020.50253>
- Faro, A., Bahiano, M. D. A., Nakano, T. D. C., Reis, C., Silva, B. F. P. D., & Vitti, L. S. (2020). COVID-19 e saúde mental: a emergência do cuidado. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 37. <https://doi.org/10.1590/SciELO-Preprints.146>
- Ferrinho, P. (2020). Impacto da pandemia de COVID-19 na vida dos estudantes da Nova-IHMT. *Anais do Instituto de Higiene e Medicina Tropical*, 19, 50-54. <https://doi.org/10.25761/anaisihmt.355>
- FONAPRACE. (2014). *IV Pesquisa do perfil socioeconômico e cultural dos estudantes de graduação das Instituições Federais de Ensino Superior brasileiras*. Andifes. [http://www.andifes.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Pesquisa-de-Perfil-dos-Graduando-das-IFES\\_2014.pdf](http://www.andifes.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Pesquisa-de-Perfil-dos-Graduando-das-IFES_2014.pdf)
- Gil, A.C. (2019). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. Atlas.
- Giorgi, A., & Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em Psicologia*. Fim de Século.
- Gomes, W. B. (2007). Distinção entre procedimentos técnico e lógico na análise fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 13(2), 228-240. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672007000200007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672007000200007&lng=pt&tlng=pt)
- Graner, K. M., & Cerqueira, A. T. D. A. R. (2019). Revisão integrativa: sofrimento psíquico em estudantes universitários e fatores associados. *Ciência & Saúde Coletiva*, 24, 1327-1346. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018244.09692017>
- Heiborn, M. L. A, Peixoto, C. E., & Barros, M. M. L. (2020). Tensões familiares em tempos de pandemia e confinamento: cuidadoras familiares. *Physis* 30(02). <https://doi.org/10.1590/S0103-73312020300206>
- Holanda, A. (2006). Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. *Análise Psicológica*, 24(3), 363-372. <https://doi.org/10.14417/ap.176>
- Ibiapina, A. R. S., Alencar, D. C., Fernandes, M. A., & Araújo Filho, A. C. A. (2020). Fake news em tempos de pandemia da COVID-19 e as Repercussões na saúde mental. *Revista Enfermagem Atual In Derme*, 94(32). <http://revistaenfermagematual.com.br/index.php/revista/article/download/941/729>
- Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. (2021). *Educação Superior*. <http://portal.inep.gov.br/censo-da-educacao-superior>
- Karpowicz, B. L., Medeiros, E. C., Rocha, M. B. L., Souza, R. P., & Silva, T. M. O. (2020). Incertezas e desafios do conluente de enfermagem em tempo de pandemia. *Diálogos em Saúde*, 3(1), 17-32. <https://periodicos.iesp.edu.br/index.php/dialogosemsaude/article/view/273/233>
- Lindemann, I. L., Simonetti, A. B., Amaral, C. P. D., Riffel, R. T., Simon, T. T., Stobbe, J. C., & Acrani, G. O. (2021). Percepção do medo de ser contaminado pelo novo coronavírus. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 70, 3-11. <https://doi.org/10.1590/0047-208500000306>
- Macêdo, S. (2015). *Clínica humanista fenomenológica do trabalho: a construção de uma ação diferenciada diante do sofrimento no e por causa do trabalho*. Curitiba: Juruá.



- Macêdo, S., & Caldas, M. T. (2011). Uma análise crítica sobre técnicas de pesquisa fenomenológica utilizadas em Psicologia Clínica. *Revista do NUFEN*, 3(1), 3-16. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v3n1/a02.pdf>
- Macêdo, S., Souza, G.W., & Lima, M.B.A. (2018). Oficina de desenvolvimento da escuta : prática clínica na formação em psicologia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 24(2): 123-133. <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n2.1>
- Macêdo, S., Amorim, J. L., & Souza, M. P. G. de. (2021). Distanciamento social na pandemia da covid-19: estudo com docentes universitárias. *Linhas Críticas*, 27, e39455. <https://doi.org/10.26512/lc27202139455>
- Malloy-Diniz, L. F., Costa, D. S., Loureiro, F., Moreira, L., Silveira, B. K. S., Sadi, H. M., Apolinário-Souza, T., Alvin-Soares, A., Nicolato, R., Paula, J. J., Miranda, D., Pinheiro, M. I. C., Cruz, R. M., & Silva, A. G. (2020). Saúde mental na pandemia de COVID-19: considerações práticas multidisciplinares sobre cognição, emoção e comportamento. *Debates em psiquiatria*, 10(2), 46-68. <https://doi.org/10.25118/2236-918X-10-2-6>
- Martins, A. B. T., Falcão, C. S. V., Pereira, A. M. C., Carvalho, J. Q., Diogo, J. L. Eloy, Y. R. & Abdon, A. P. V. (2020). Sentimento de angústia e isolamento social de universitários da área da saúde durante a pandemia da COVID-19. *Revista Brasileira em Promoção da Saúde*, 33. <https://doi.org/10.5020/18061230.2020.11444>
- Medeiros, E. A. S. (2020). Desafios para o enfrentamento da pandemia covid-19 em hospitais universitários. *Revista Paulista de Pediatria*, 38. <https://doi.org/10.1590/1984-0462/2020/38/2020086>
- Mendiola, M. S., Hernández, A. M. P. M., Carrasco, R. T., Servín, M. M. A., Romo, A. K. H., Lara, M. A. B., Vergara, C. A. J. & Cazales, V. J. R. (2020). Retos educativos durante la pandemia de covid-19: una encuesta a profesores de la UNAM. *Revista Digital Universitária*, 21(3), 1-23. doi: <http://doi.org/10.22201/co-deic.16076079e.2020.v21n3.a12> . Disponible en: <https://www.revista.unam.mx/wp-content/uploads/a12.pdf>
- Ministério da Educação (2020). *Portaria N.544, de 16 de junho*. Dispõe sobre a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais, enquanto durar a situação de pandemia do novo coronavírus - Covid-19, e revoga as Portarias MEC nº 343, de 17 de março de 2020, nº 345, de 19 de março de 2020, e nº 473, de 12 de maio de 2020. <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-544-de-16-de-junho-de-2020-261924872>
- Moraes, R. F. (2020). Nota Técnica n. 27 (Diest) - *Prevenindo conflitos sociais violentos em tempos de pandemia: garantia da renda, manutenção da saúde mental e comunicação efetiva*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). <http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/9836>
- Moreira, V. (2004). O método fenomenológico de Merleau-Ponty como ferramenta crítica na pesquisa em psicopatologia. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17(3), 447-456. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722004000300016>
- Moretti, S. A., Guedes Neta, M. L., & Batista, E. C. (2020). Nossas vidas em meio à pandemia da covid-19: incertezas e medos sociais. *Revista Enfermagem e Saúde Coletiva-REVESC*, 5(1), 32-41. <https://www.researchgate.net/publication/342898913>
- Murakami, R., & Campos, C. J. G. (2012). Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 65, 361-367. <https://doi.org/10.1590/S0034-71672012000200024>
- Nunes, R. C. (2021). An overview of the evasion of university students during remote studies caused by COVID-19 pandemic. *Research, Society and Development*, 10(3), e1410313022. [doi:10.33448/rsd-v10i3.13022](https://doi.org/10.33448/rsd-v10i3.13022)
- Ornell, F. E. L. I. P. E., Schuch, J. B., Sordi, A. O., & Kessler, F. H. (2020). Pandemia de medo e COVID-19: impacto na saúde mental e possíveis estratégias. *Revista debates in psychiatry*, 2020. <https://www.researchgate.net/publication/340442412>.
- Padovani, R. C., Neufeld, C. B., Maltoni, J., Barbosa, L. N. F., Souza, W. F. D., Cavalcanti, H. A. F., & Lameu, J. D. N. (2014). Vulnerabilidade e bem-estar psicológicos do estudante universitário. *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas*, 10(1), 02-10. <https://dx.doi.org/10.5935/1808-5687.20140002>
- Pereira, M. D., Oliveira, L. C., Costa, C. F. T., Bezerra, C. M. O., Pereira, M. D., Santos, C. K. A., & Dantas, E. H. M. (2020). A pandemia de COVID-19, o isolamento social, consequências na saúde mental e estratégias de enfrentamento: uma revisão integrativa. *Research, Society and Development*, 9(7),



e652974548-e652974548. <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/4548>

- Portaria nº 544, de 16 de junho de 2020. (2020). Dispõe sobre a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais enquanto durar a situação de pandemia do novo coronavírus – Covid-19. <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-544-de-16-de-junho-de-2020-261924872>
- Ribeiro, D. M., do Carmo, F. M. & Mendes Fonteles Filho, J. (2021). Ensino remoto em contexto de pandemia em duas universidades do nordeste do Brasil: UFC e UERN. *RevistAleph*, (37). <https://periodicos.uff.br/revistaleph/article/view/50549>
- Ribeiro, O. C. F., Santana, G. J., Tengan, E. Y. M., Silva, L. W. M., & Nicolas, E. A. (2020). Os impactos da pandemia da COVID-19 no lazer de adultos e idosos. *LICERE-Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer*, 23(3), 391-428. <https://doi.org/10.35699/2447-6218.2020.25456>
- Silva, M. V. M., & Azevedo, A. K. S. (2018). Um olhar sobre o suicídio: vivências e experiências de estudantes universitários. *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde*, 7(3), 390-401. <https://doi.org/10.17267/2317-3394rpds.v7i3.1908>
- Silva, M. D. N. R. M. D. O., & Pimentel, A. D. S. G. (2021). Desvelando o isolamento social no cotidiano vivido na pandemia da COVID-19. [doi:10.33448/rsd-v10i3.14132](https://doi.org/10.33448/rsd-v10i3.14132)
- Silva, I. M. D., Schmidt, B., Lordello, S. R., Noal, D. D. S., Crepaldi, M. A., & Wagner, A. (2020). As relações familiares diante da COVID-19: recursos, riscos e implicações para a prática da terapia de casal e família. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-494X2020000100003&lng=pt&tlng=p](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-494X2020000100003&lng=pt&tlng=p)
- Souza, D. O. (2021). As dimensões da precarização do trabalho em face da pandemia de Covid-19. *Trabalho, Educação e Saúde*, 19 (e00311143). <https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00311>
- Souza, M. R. (2020). Cadê o tempo que estava aqui? Reflexões sobre as concepções de tempo antes e durante a sociedade da informação. *Ponto de Acesso*, 14(1), 159-171. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaici/article/view/36101/24229>
- Teixeira, M. R., & Dahl, C. M. (2020). Recriando cotidianos possíveis: construção de estratégias de apoio entre docentes e estudantes de graduação em Terapia Ocupacional em tempos de pandemia. *Revista Interinstitucional Brasileira de Terapia Ocupacional-REVISBRATO*, 4(3), 509-518. <https://doi.org/10.47222/2526-3544.rbto34425>

Submetido em 20.12.2022 – Aceito em 23.02.2023



## ROLE-PLAYING GAME: UMA INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO JOGO

Role-Playing Game: A Phenomenological Investigation of Play

Juego de Rol: Una Investigación Fenomenológica del Juego

JEAN PIERRE DA ROCHA CARNEIRO\*

DIONATANS GODOY QUINHONES\*\*

LUIZ CARLOS MOREIRA\*\*\*

**Resumo:** O RPG (*role-playing game*) é um jogo de interpretação de papéis, onde três ou mais jogadores se reúnem e se imaginam nas mais variáveis situações, possíveis ou impossíveis, seguindo regras específicas de acordo com um sistema escolhido, mas tendo liberdade no fantasiar permitindo a vivência de possibilidades infinitas por parte dos jogadores. Assim, a pesquisa visou analisar os fenômenos manifestados no ato de jogar, pelos vieses fenomenológicos e gestálticos, buscando compreender tais manifestações como um exercício de subjetivação que viabiliza crescimento. A pesquisa teve essencialmente como embasamento epistemológico a Fenomenologia e a Gestalt-terapia. A metodologia empregada para coleta e análise dos dados foi a investigação fenomenológica, que consiste em três momentos: a redução fenomenológica, a descrição dos vetores internos ao fenômeno e a interpretação fenomenológica. E teve como resultado o desvelamento dos fenômenos, fenômenos esses, que possibilitam crescimento mediante a fantasia criada.

**Palavras-chave:** RPG; Fantasia; Fenomenologia; Gestalt-terapia; *Awareness*.

**Abstract:** RPG is a role-playing game where three or more players gather and imagine themselves in the most variable possible or impossible situations, following specific rules according to a chosen system, but having freedom in fantasizing, which allows the players to experience infinite possibilities. Thus, the research aimed to analyze the phenomena manifested in the act of playing by the phenomenological and gestalt biases, seeking to understand such manifestations as an exercise of subjectivation that enables growth. The research essentially had as epistemological basis Phenomenology and Gestalt-therapy. The methodology used to collect and analyze the data was the phenomenological investigation, which consists of three moments, the phenomenological reduction, the description of the internal vectors to the phenomenon and the phenomenological interpretation. And it has resulted in the unveiling of phenomena that enables growth through created fantasy.

**Keywords:** RPG; Fantasy; Phenomenology; Gestalt therapy; *Awareness*.

**Resumen:** El juego de rol es un juego de interpretación de papeles en el que tres o más jugadores se reúnen y se imaginan en las más variadas situaciones, posibles o imposibles, siguiendo reglas específicas de acuerdo con un sistema elegido, pero teniendo libertad para fantasear, lo que permite a los jugadores vivir posibilidades infinitas. Por lo tanto, esta investigación tuvo como objetivo analizar los fenómenos manifestados en el acto de jugar desde la perspectiva fenomenológica y gestáltica, buscando comprender dichas manifestaciones como un ejercicio de subjetivação que permite el crecimiento. La investigación se basó esencialmente en la Fenomenología y la Gestalt-terapia. La metodología utilizada para recopilar y analizar los datos fue la investigación fenomenológica, que consta de tres momentos: la reducción fenomenológica, la descripción de los vectores internos al fenómeno y la interpretación fenomenológica. Como resultado, se revelaron los fenómenos, fenómenos que permiten el crecimiento a través de la fantasía manifiesta.

**Palabras clave:** Juego de rol; Fantasía; Fenomenología; Gestalt-terapia; *Awareness*

\* Docente das Faculdades Integradas Aparicio Carvalho – FIMCAE (Vilhena, Rondônia). Email: psi.jeanpierre@gmail.com . ORCID: ID: 0000-0001-8655-6189

\*\* Mestre em Psicologia, Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná, Docente de Psicologia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E-mail: dionatans.quinhones@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9468-8971>

\*\*\* Centro Universitário Unigran Capital, Campo Grande-MS. E-mail: psicoluizc.moreira@gmail.com . ORCID: ID: 0000-0003-2162-4894



## Introdução

O presente artigo deriva de uma pesquisa que buscou identificar quais os principais fenômenos percebidos por um grupo de jogadores de *Role-Playing Game* (RPG) durante o jogo e a partir dele. O principal objetivo do estudo é saber se o jogo pode ser compreendido como um *locus* de crescimento pessoal com ênfase na ampliação de habilidades pessoais que podem impactar outros espaços sociais ocupados pelos jogadores. Para alcançar esse propósito, neste artigo faremos uma contextualização geral do RPG a fim de situar o seu surgimento e as linhas gerais do funcionamento de seus sistemas de jogo, com ênfase nos fenômenos da fantasia e da intuição. Em seguida faremos uso da tradição fenomenológica para sustentar o recorte metodológico e subsidiar discussões conceituais em torno da fantasia e de seus desdobramentos e, por fim, usaremos as noções de *Self* da Gestalt-terapia para compreender o quanto é possível falar em crescimento a partir do jogo. A gestalt-terapia foi articulada ao trabalho considerando que a fenomenologia é uma de suas bases epistemológicas e o próprio *self* trata-se de uma descrição complexa de um sistema de contatos e possui íntima relação com a tradição fenomenológica (Perls, Hefferline & Goodman, 2007; Müller-Granzotto, 2012.)

O *Role-Playing Game* (RPG) é um tipo de jogo de interpretação de personagens no qual os jogadores se imaginam em cenários e ambientações de sua própria criação, que podem ou não se basear em períodos históricos. O jogador que cria essas condições é o mestre do jogo e pode se basear em universos e sistemas já existentes, junto com suas regras e propósitos. Estes universos muitas vezes fazem parte de histórias de fantasia, como, por exemplo, a história de fantasia medieval de J.R.R. Tolkien, O Senhor dos Anéis, ou o universo futurista criado por George Lucas, *Star Wars*. O RPG incentiva a imaginação e a criatividade dos jogadores, enquanto ainda se adequam às regras do jogo (assim como na vida real!). Desenvolver os papéis no jogo também exige a reflexão, o pensamento e a ação, exercitando a descoberta de novas formas de agir e pensar através de operações mentais e emocionais que levam em consideração a intuição e a sensibilidade (Datner, 2006).

Discutir o jogo sob a perspectiva fenomenológica pode revalorizar a criatividade e a possibilidade inerente ao ato de jogar, oferecendo um exercício de produção e subjetivação através da criação de personagens e situações problemáticas. Isso pode superar o pensamento pessimista sobre o “jogar”, muitas vezes entendido como ócio que é visto de forma negativa como improdutivo e perda de tempo devido às suas conexões históricas com o desenvolvimento industrial e a modernização (Aquino, 2010). Ao contrário disso, entendemos que o ócio pode ser uma vivência gratuita, primordial e enriquecedora para a natureza humana, pois torna-se condição necessária para o exercício da criatividade e conseqüentemente, pode impactar significativamente o desenvolvimento pessoal, aqui chamado de crescimento (Cabeza, 2009).

A fenomenologia, em sua etimologia, significa o estudo dos fenômenos, daquilo que aparece à consciência, daquilo que é dado. Seu estudo é um amplo movimento científico e espiritual, extraordinariamente variado e ramificado, vivo ainda hoje, remetendo sempre a Edmund Husserl (Lima, 2014). A fenomenologia como método de pesquisa científica apresentou um melhor acolhimento epistemológico para o desenvolvimento do presente artigo por permitir metodologicamente uma aproximação livre de juízos sedimentados sobre o ato de jogar. Assim, foi possível utilizar a técnica redução fenomenológica na observação do jogo, o que proporcionou um melhor entendimento dos achados da pesquisa a partir da Fenomenologia e na sua correlação com a Gestalt-terapia.

O RPG enquanto jogo acontece mediante a fantasia que os jogadores criam, a partir da contextualização do mundo escolhido ou criado para o jogo, os jogadores envolvem-se na trama da história de maneira tal que se desprendem do tempo retomando uma dimensão atemporal e originária do ser, pois o ato de fantasiar “é uma intencionalidade da consciência pura, a fantasia é vista sobre a atitude transcendental, na qual se passa uma visão factual do mundo à uma visão fundante e transcendental” (Fontana, 2013, p. 38), resultando no que foi denominado de presentificação de fantasia. Entendendo as dinâmicas do jogo a pesquisa buscou compreender, em um primeiro momento, as manifestações fenomenológicas do RPG.

## O RPG, as Aventuras e Muito Além

O RPG surgiu nos Estados Unidos na década de 1970, como mencionado por Rodrigues (2004), e é baseado em uma combinação entre narrativas de fantasia e jogos de guerra. Mackay (2017) explica que os RPGs estão relacionados com jogos de tabuleiro criados pelos militares com o objetivo de treinamento por meio de simulações de situações problemáticas e os elementos de fantasia são baseados nos contos da Terra Média de J. R. R. Tolkien. Isso permite a aquisição de uma qualidade de representação e “reatualização” do universo medieval, repleto de guerreiros, magos e dragões, em *Dungeons & Dragons*, o primeiro RPG (Cupertino, 2008). Foi na década de 1980 que o RPG chegou ao contexto brasileiro através de estudantes de intercâmbio, como mencionado por Mackay (2017), mas foi só na década seguinte que o mercado nacional começou a receber os primeiros sistemas de RPG traduzidos por editoras.



Em um RPG, os jogadores criam personagens a partir das regras apresentadas e os levam em dramas e aventuras, chamados de histórias, que são contadas por meio da combinação dos objetivos dos jogadores e das diretrizes do mestre da história. Considerando o objetivo deste artigo e para a maior compreensão do mesmo será limitado a explanação do sistema de RPG jogado pelos participantes da pesquisa. O sistema utilizado é o Vampiro: A Máscara, um jogo de narrativa de horror pessoal. Neste sistema, os participantes podem interpretar vampiros, personagens fictícios semelhantes aos encontrados em obras de ficção, como livros, filmes e quadrinhos, e criar histórias sobre o sucesso dos personagens, suas falhas, suas realizações ocultas e seus vislumbres de bondade. Os jogos de RPG são similares a outros jogos de interação social, mas também possuem características distintas. Em um jogo de RPG, cada jogador assume o papel de um personagem, no caso, um vampiro, onde o sistema apresenta treze clãs de vampiros existentes para a escolha do jogador, cada clã possuindo características, habilidades e poderes distintos, viabilizando a participação de uma forma de improvisação teatral, descrevendo o que o personagem diz e faz. A maior parte dessa interação é livre, permitindo aos jogadores fazerem com que os personagens digam e façam o que desejarem, desde que isso seja coerente com a personalidade e habilidades do personagem. Entretanto, algumas ações são reguladas por meio de dados e regras descritas no livro de regras. Sempre que houver conflito entre as regras e a história, a história deve ser considerada prioridade. As regras devem ser usadas para tornar as histórias de terror e romance ainda mais emocionantes, sempre que isso for possível (Achill, et. al., 1999).

A quantidade adequada de indivíduos para um jogo de RPG de Vampiros varia de dois a seis, sendo a maioria jogadores. Em cada grupo, é necessário que haja um único participante que desempenhe o papel de mestre, este indivíduo não cria um personagem para si próprio, mas é responsável por atuar como diretor, moderador, narrador e árbitro. É papel do mestre estabelecer o enredo, criar situações dramáticas para os jogadores conduzirem seus personagens, criar conflitos e interpretar os personagens secundários, como aliados e adversários. Além disso, o mestre é responsável por descrever os detalhes do cenário, tais como bares, danceterias, empresas e outros locais frequentados pelos personagens. Os jogadores determinam as ações de seus personagens, mas é o mestre, com o auxílio das regras, quem decide se as ações têm sucesso e em que medida. Em última instância, o mestre é a autoridade final nos eventos que ocorrem no jogo (Achill, et. al., 1999).

Assim vemos como bem relatado por Saldanha e Batista (2009), que a prática do RPG é aproximada ao teatro, com a diferença que aqui a peça é escrita na medida em que o jogo acontece, onde cada personagem estabelece o próprio roteiro e todas as personagens coadjuvantes, ou *NPC (non-player character)*, são interpretados pelo mestre. À vista disso, segundo Campos (2010), os jogadores que estão envolvidos com o conteúdo do jogo estão, cada um deles, produzindo ou contribuindo para a criação de uma realidade fantástica, em um mundo transcendental, enquanto vivem uma experiência emocionalmente intensa, mesmo ao nível da imaginação. Assim, Retondar (2007) afirma que o jogo em si não é bom nem ruim, mas um meio que permite realmente potencializar a vida e os muitos sentidos que lhe atribuímos. O jogador apresenta um mundo de sentidos sobre si mesmo e “sobre seu universo cultural e social” (p. 92). Rodrigues (2004) define o RPG como uma prática específica, com função e sentido social, que possui características como jogo, atividade lúdica, voluntária, com regras definidas, mas maleáveis, aceitas pelos colaboradores. O RPG é um jogo que prioriza a liberdade, permitindo que os jogadores e seus personagens experimentem possibilidades sem fim (Araújo, 2012).

## Fantasia

A “fantasia”, um termo agora relacionado ao RPG, pode ser definida de acordo com Fontana (2013) por meio de quatro conceitos: intencionalidade, intuição, presentificação e neutralidade. De acordo com a definição geral da fenomenologia, a fantasia é uma consciência intencional.

A intencionalidade tem sua concretude epistemológica em Husserl, onde Fontana (2013) destaca a intencionalidade em seus vários níveis. O termo “ato” é substituído na fantasia por “vivência intencional”, que também representa o termo “representação de fantasia” para descrever esse modo da consciência. Há também o termo que descreve pinturas, esculturas e outras obras de arte, a consciência de imagem. No entanto, o que nos importa no momento é a vivência intencional, na qual as vivências são baseadas em conteúdos de sensação e sentimentos, ou seja, intencional algo é, na verdade, conferir um significado a algo. Coelho Júnior (2002) vai dizer que a intencionalidade para Husserl é algo intrínseco ao ato de conhecimento, ou seja, que o conhecimento requer uma consciência intencional, não sendo consciência em si mesma, mas perpetuamente consciência de algo. Segundo de Castro e Gomes (2015) há essa ciência noética, aprendizado da dinâmica intencional de pensar um objeto, e por outro lado, o aprendizado do objeto inerte pensado no pensamento que se chama ciência noemática. Entende-se, com essa distinção, que a intencionalidade da consciência, enquanto operante exclusivamente, é pré-reflexiva e flutua entre um fluxo puro (Noese) e momentos reflexivos sobre esse fluxo (Noema). A intuição como a Müller-Granzotto vai apresentar é:

Nos modos de doação intuitivos, a inaturalidade das possibilidades visadas pela consciência não carece de ser constituída pelos atos da consciência ela mesma. É como se essas possibilidades se oferecessem espontaneamente, de modo a arrebatam a consciência de sua condição ou atualidade (Müller-Granzotto, 2007, p. 55).



Sendo assim, a fantasia é a manifestação de algo que não é real, ausente ou mesmo inexistente, de acordo com a intuição. Ela é observada em vivências como imaginação, percepção, antecipação espontânea, recordação involuntária e motricidade, nos quais os atos da consciência reagem de maneira passiva ao que está além ou aquém do que é atual para eles. A fantasia inclui e descreve o sentido noético-noemático de maneira imediata e direta sob sua especificidade de irrealidade. O conceito de presentificação de Husserl, que significa tornar presente no plano temporal, torna isso possível, já que a fantasia tem como conteúdo o fantasma ou correlato fantástico, que é exposto na temporalidade como algo que não é presente. O fantasma é a representação do conteúdo que não está presente na realidade, mas é apreendido pela sensação e reduzido a uma forma abstrata. A independência é a principal característica da fantasia, pois ela não precisa de um estimulador físico para captar imagens, resultando em independência do ato perceptivo (Fontana, 2013). Quando se está vivenciando a fantasia, o campo perceptivo quase se desfaz, permitindo que a fantasia seja livre e permita a liberdade dos objetos reais de serem apreendidos e criados (Silva, 2012)

E, por fim, temos a neutralidade que é importante para o conceito de fantasia, pois a fantasia como presentificação é um modo de neutralidade. Existem duas qualidades de neutralização da fantasia: a presentificação neutralizante do objeto, que modifica a crença de uma vivência específica de nível particular, e a modificação neutralizante universal, que se aplica ao conjunto de vivências potenciais e suas conexões com o objeto visado pela consciência, estendendo-se às prospectivas do atual e inatual em toda a esfera transcendental. A fantasia tem o atributo da modificação de neutralidade porque é consciência pura empregada ao seu próprio campo noemático. A modificação de neutralidade é um método, não um ato, pois é uma forma de mudar de uma atitude para outra, do natural ao transcendental. Isso implica uma mudança na maneira como a consciência percebe ou aborda as coisas, alterando o modo como o mundo é visto. A coisa em si não muda, mas a maneira como é percebida e assimilada pelo indivíduo é alterada. A vida da fantasia é livre de todas as posições de existência e neutralizar e fantasiar têm a mesma natureza diante do mundo (Fontana, 2013).

## Fenomenologia

No final do século XIX e no início do século XX, Edmund Husserl, influenciado pelo pensamento de Platão, Descartes e Brentano, desenvolveu a fenomenologia. Depois de ler os escritos de Brentano, Husserl se dedicou ao estudo da psicologia descritiva dos atos que compõem os objetos matemáticos, utilizando o método da análise, o que resultou em uma nova compreensão da subjetividade (Silva, Lopes, & Diniz, 2008). Desde o início, Edmund Husserl buscava ir além da contestação entre objetivismo e subjetivismo. O psicologismo sustentava que a lógica estabelece normas importantes para o pensamento correto, assim como a engenharia estabelecia regras para a construção de estruturas de forma bem-sucedida. Portanto, segundo o psicologismo, a lógica é baseada na psicologia, assim como a engenharia é baseada na física (Zilles, 2007).

Husserl (1901) critica o psicologismo porque as premissas lógicas são necessárias e puramente ideais, enquanto as premissas da psicologia são baseadas em interpretações da experiência. Ele tenta provar que a lógica vem antes da teoria da ciência, negando a ideia de que as bases da lógica normativa e da teoria do conhecimento se misturam na psicologia. Para isso, ele se concentra na singularidade dos atos de perceber, de pensar, etc., apoiado em seu conteúdo de sentido. Dessa forma, ele explora como é possível que um sujeito consiga, com convicção e clareza, um fato que lhe é exterior. Ele desenvolve os conceitos de *noese* e *noema* para explicar isso. A *noese* são os atos pelos quais a consciência aponta para um determinado objeto de uma determinada maneira, enquanto o *noema* é o conteúdo ou significado desses objetos visados. Em condições transcendentais, as *noeses* são os atos do sujeito que formam os *noemas* enquanto puras fantasias ou significações (Husserl, 1901 como citado em Zilles, 2007).

Enquanto a atitude natural é a de ver o mundo como um mundo de objetos, a fenomenologia busca um novo fundamento, enquanto as ciências positivas consideram os objetos independentes do observador. A fenomenologia destaca o sujeito, o eu transcendental, que “coloca” os objetos (Zilles, 2007). A fenomenologia julga isso como um fato importante: a pessoa que abre os olhos e vê o mundo, vê e tem conhecimento disso conscientemente (Gallagher, 2012).

Para clarificar a questão, Merleau-Ponty (1999) afirma que a fenomenologia é o estudo das essências e que todas as perguntas se resumem a definir essências, como a essência da percepção e a essência da consciência. E ainda diz que:

[...] a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua *facticidade* [grifo do autor]. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre *ali* [grifo do autor], antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico (Merleau-Ponty, 1999, p. 1).

A consciência doa sentido ao conceber algo como ser. Por meio da intencionalidade, ou de sua orientação intencional, preenche o vazio do nada. É pela intencionalidade da consciência que todos os atos e feitos humanos ganham significado, ademais, atribui sentido e significado para os objetos, pois sem estes significa-



dos, não haveria capacidade de falar nem de objeto nem de essência do objeto (Sadala, 2004). Toda consciência é intencional e se estrutura como *consciência de* [grifo do autor] (Zilles, 2007).

Entendendo que “a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é um fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles” (Merleau-Ponty, 1999, p. 6), de acordo com Lima (2014), a fenomenologia surgiu como um apelo àquilo que é imediato e é caracterizada por ser fiel ao modo de ser dos objetos. Ela estuda os fenômenos, ou seja, aquilo que é rigorosamente dado e que é originalmente presente para mim.

Como método, a fenomenologia permite o acesso às estruturas e dinâmicas da vida cotidiana. Ela se baseia em três procedimentos: a redução fenomenológica, a descrição dos elementos internos do fenômeno e a explicitação das experiências (Feijoo & Mattar, 2014). A redução fenomenológica é essencial para garantir a descrição fiel do fenômeno. Ela mostra a intencionalidade da consciência voltada para o mundo, suspendendo a realidade como é compreendida pelo senso comum (Sadala, 2004). O objetivo da fenomenologia é construir uma ciência descritiva das ontologias intencionais, descrevendo as essências. Ela busca criar uma gramática pura através de uma análise da irrealidade, descrevendo o sentido individual do ato (Fontana, 2013).

## Gestalt-terapia

Fritz Perls foi um médico e neuropsiquiatra alemão, conhecido por ser o fundador da Gestalt-terapia. Ele trabalhou com várias personalidades da psicanálise e da psicologia da Gestalt e teve a colaboração de vários outros profissionais na criação da teoria da Gestalt-terapia. A teoria do *Self*, como dimensão fenomenológica de compreensão dos fenômenos humanos, é uma das contribuições mais importantes da Gestalt-terapia. Ela se caracteriza como um sistema de contatos em constante mudança e crescimento, que se cria e recria a partir do contato com o ambiente. A fenomenologia é utilizada pelos autores da Gestalt-terapia para descrever o contato e entender as repetições e mudanças na vida das pessoas. A noção de *awareness*, ou conscientização, é aplicada na Gestalt-terapia como uma forma de promover o crescimento e a mudança através do contato com o passado. A Gestalt-terapia se baseia na ideia de que as pessoas são responsáveis por suas próprias ações e que precisam assumir a responsabilidade pelos seus próprios processos de crescimento e mudança (Müller-Granzotto, 2007).

## Teoria do self

O *self* em Gestalt-terapia, não é compreendido como instância fixa e imutável, mas sim como um processo de fluxo que determina quem a pessoa é. Conforme Perls, Hefferline & Goodman (2007) disse: ao apertar o polegar, o *self* é percebido através da dor do polegar. A teoria do *self* é uma proposta eidética, que tem seu fundamento epistemológico na fenomenologia, Husserl em sua infraestrutura temporal do processo de consciência onde a experiência modificava-se a cada instante como um continuum (Perls, Hefferline & Goodman, 1997):

Chamamos de *self* ao sistema complexo de contatos necessários ao ajustamento no campo imbricado. O *self* pode ser considerado como um estado na fronteira do organismo, mas a própria fronteira não está isolada do ambiente; entra em contato com este; e pertence a ambos ao ambiente e ao organismo. O contato é o tato tocando alguma coisa. Não se deve pensar no *self* como uma instituição fixada; ele existe onde quer que haja de fato uma interação de fronteira, e sempre que esta existir (p. 179).

O *self* é o sistema cognitivo responsável pela consciência do indivíduo e pela interação com o ambiente. Ele é um processo dinâmico de ajustamento entre o organismo e o meio, que mobiliza experiências passadas e possibilita a criação de um horizonte de futuro. O *self* é composto por três funções fenomenológicas: a função *id*, que consiste em hábitos motor, perceptivo e linguístico independentes dos conteúdos a que estão relacionados; a função *ego*, que é responsável pela deliberação e execução de ações; e a função *personalidade*, que é a manifestação das representações sociais e do ajustamento criativo do *self*. Estas funções não são partes isoladas, mas sim três pontos de vista diferentes da mesma experiência do sistema *self* em funcionamento (Müller-Granzotto, 2012)

Compreende-se então que o jogar RPG, nada mais é do que o ato de fantasiar, numa implicação intencional. Sendo assim, o presente artigo se utilizou do método fenomenológico de pesquisa e de embasamento teórico da Gestalt-terapia para descrever as essências do mesmo.

## Método

O método fenomenológico de pesquisa tem como objetivo descrever a estrutura total da experiência vivida, e as significações que os sujeitos apreenderam de tais vivências. A preocupação da fenomenologia está na compreensão do fenômeno e não sua explicação. Assim a pesquisa focou sua atenção no desvelamento do fenômeno, procurando manter o rigor metodológico, tratando-se de uma modalidade de pesquisa qualitativa (Martins e Bicudo, 1989 como citado em Sadala, 2004). Tendo como início a descrição fenomenológica, que consiste em apresentar a experiência consciente do sujeito. Dispondo num segundo momento a redução



fenomenológica, onde os pesquisadores mantêm a descrição em sua forma original, não deixando serem influenciados por seus conceitos pessoais ou teóricos, mas sim, identificando no momento presente da pesquisa aquilo que o atravessa, possibilitando a criação de uma perspectiva gestáltica, tematizando os dados da descrição, onde o pesquisador identificou os pontos significativos no discurso do sujeito, ou seja, as unidades de significado, para tal, o pesquisador buscou identificar as fontes pré-reflexivas, transparecendo os significados nelas contidas. Por fim, foi elaborada uma interpretação fenomenológica, localizando os elementos presentes à consciência reflexiva e as manifestações dos fenômenos pré-reflexivos, resultando em um juízo hermenêutico, ou seja, o significado e a real essência do fenômeno que o sujeito vivenciou (Sadala, 2004).

## Participantes

Os participantes foram selecionados a partir de uma lógica de amostra por conveniência. Chegou-se aos jogadores a partir de coleta de informações sobre grupos que fossem regulares no jogo. Assim, sete homens praticantes de RPG foram contatados e aceitaram participar da pesquisa, enquanto grupo. Todos os colaboradores participaram da mesma de forma voluntária, assinando termo de consentimento livre e esclarecido. Os critérios para a participação da pesquisa foram: (a) Que todos os colaboradores sejam maiores de idade; (b) Que estejam familiarizados com o RPG; (c) Capazes de responder o questionário e aceitarem participar do mesmo. Os sete participantes atenderam a todos os requisitos.

## Instrumento

O instrumento utilizado para a coleta de dados é de autoria própria dos pesquisadores, trata-se de um questionário com onze perguntas, sendo as cinco primeiras fechadas, com intuito de identificar o perfil dos entrevistados, e as seis últimas questões abertas, acerca das suas vivências no RPG, o que viabiliza a descrição e o entendimento sobre tais experiências e suas significações.

O questionário foi construído de acordo com os objetivos da pesquisa e é composto pelas seguintes questões:

1. Iniciais.
2. Gênero.
3. Idade.
4. Escolaridade.
5. Tempo de prática no RPG.
6. Como conheceu o RPG?
7. O que o RPG significa pra você?
8. No atual jogo, qual sua intenção quanto ao personagem? (Jogador)
9. No atual jogo, qual sua intenção quanto à história? (Mestre)
10. Qual é a sensação que você experimenta em uma sessão de RPG?
11. O que você está sentindo agora? (Pós jogo)
12. Diante das suas experiências vividas com o RPG, o que ele lhe ensinou e ofereceu de substancial, enquanto crescimento pessoal?

## Procedimentos

O projeto de pesquisa foi submetido à Plataforma Brasil sob o registro CAAE 94718518.0.0000.5159, sendo aprovado pelo parecer substanciado 3.002.218 do comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos. A coleta de dados fez parte de um processo grupal e foi realizada em um encontro. As atividades desenvolvidas foram: (a) Leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido; (b) A sessão do jogo; (c) Entrega do questionário e pedido de preenchimento individual após jogo; (d) Discussão em grupo sobre o jogo e o questionário.

Foi realizado um último encontro após a conclusão da pesquisa como caráter de devolutiva para os colaboradores, a fim de evidenciar os resultados para os mesmos.

## Análise dos Dados

Pela relevância de identificar e compreender, dentro da concepção psicológica da Gestalt-terapia, as manifestações em um jogo de RPG como um exercício de subjetivação que possibilita crescimento ao sujeito, houve a necessidade de realizar, além de uma revisão bibliográfica referente às teorias e fundamentos do tema, uma pesquisa qualitativa de caráter exploratória, com base no método fenomenológico, que prioriza



“a compreensão da experiência vivida através do resgate da essência de determinado fenômeno” (Galhardo & Pereira, 2016, p. 90). Os fenômenos são primários e têm natureza própria, uma vez que os fenômenos são sempre anteriores às teorias e conceitos. A fenomenologia utiliza a redução fenomenológica para se chegar à essência do fenômeno, tornando-o compreensível e o legitimando cientificamente. Assim, possibilitando acessar a verdade do sujeito (Andrade & Holanda, 2010).

Esta pesquisa, com base no método fenomenológico, distinguiu as percepções dos sujeitos diante dos fenômenos que se manifestaram, observando uma experiência subjetiva de suas percepções em relação aos significados que atribuíram aos fenômenos, e não de uma realidade objetiva, externa que se limita na sua explicação e tradução. A fenomenologia dispõe-se a descrever o fenômeno, e não esclarecer ou procurar relações causais, inclina-se às coisas mesmas como elas se manifestam. Inclinam-se às coisas mesmas quer dizer voltar ao mundo da experiência considerando que, anterior a objetividade, há um sujeito que a vivencia. “Antes da objetividade há um mundo pré-dado, e, antes de todo conhecimento, há uma vida que o fundamentou. Significa que todo conhecimento está na origem da experiência que é o pré-reflexivo” (Dartigues, 1973 como citado em Sadala, 2004).

## Desvelando os Fenômenos

Com relação ao perfil dos jogadores que fizeram parte desta pesquisa, construído a partir das questões 1 a 5 do questionário (Tabela 1), temos uma quantidade de sete sujeitos que compunham a mesa de RPG entrevistada, todos do gênero masculino, com idades entre 24 a 36 anos. O tempo de prática no RPG varia entre 10 a 24 anos. Tal perfil garante uma certa fidedignidade na construção da compreensão sobre o jogo e sobre seus fenômenos, pois os jogadores já estão bastante familiarizados e sensíveis ao jogo.

Tabela 1. Identificação dos colaboradores

Entrevistados	Gênero	Idade	Escolaridade	Tempo de RPG
Sujeito 1	Masculino	33 anos	Superior	20 anos
Sujeito 2	Masculino	36 anos	Superior	24 anos
Sujeito 3	Masculino	29 anos	Superior	15 anos
Sujeito 4	Masculino	26 anos	Superior	10 anos
Sujeito 5	Masculino	31 anos	Superior	16 anos
Sujeito 6	Masculino	29 anos	Superior	15 anos
Sujeito 7	Masculino	25 anos	Ensino Médio	10 anos

No que diz respeito ao levantamento de dados com a questão nº 6 do questionário, onde os colaboradores indicaram como conheceram o RPG, nota-se que o objetivo basilar do jogo, a saber, a interação, é fundamental, pois todos com exceção do Sujeito 2, que foi presenteado com um jogo, apresentaram como resposta sua iniciação no jogo por meio de amigos, então as respostas à questão 6 nos permite identificar que a dimensão social da interação e do vínculo constituem uma parte fundamental do jogo.

A partir das respostas dos indivíduos sobre o significado do RPG na questão nº 7, constata-se em primeiro lugar o sentido da palavra “significado”, que alude ao momento da *awareness* reflexiva, correlativo gestáltico para a intencionalidade reflexiva (ou de ato), que consiste à forma da qual nós representamos tudo que anteriormente vivemos operativamente, ou seja, a *awareness* reflexiva é sempre subsequente às vivências operativas. (Müller-Granzotto, 2012). Isto é, a capacidade de retratar, reproduzir, descrever nossas próprias vivências de contato. Correlacionado à função personalidade do sistema *Self* (Perls, Hefferline & Goodman, 2007), Müller-Granzotto (2012) esclarece que não retrata apenas isso, mas refere-se também de nosso poder para reconhecer, “nessas representações, nossa identidade objetiva, nossa figura estabilizada, da qual, então, passamos fruir” (p. 57).

Sobre as significações dos colaboradores, percebe-se o predomínio da importância das relações, como: “É desenvolver minhas habilidades de relacionamento através de uma atividade prazerosa” (Sujeito 2); “Confraternizar com amigos” (Sujeito 4); “Um momento de diversão com amigos” (Sujeito 5); “Interação social, amizade, diversão e companheirismo” (Sujeito 6); “Prazer, socialização, amigos” (Sujeito 7). Mediante as falas apresentadas é possível compreender a colocação de Müller-Granzotto (2007) quando diz que esses processos (função personalidade) jamais são um acontecimento subjetivo, privado, mas uma forma de laço social por cujo meio atingimos uma representação de nossa unidade possível. Ou seja, as figuras objetivas (representações) com as quais me identifico sempre valem intersubjetivamente, “razão pela qual, elas caracterizam uma sorte de generalidade” (p. 219). Generalidade essa, social, constituída a partir das ações, sobremaneira linguísticas, que o *self* determina por intermédio da função ego. Um fator preponderante como influência no processo de integralidade dos colaboradores, acha-se na fala do Sujeito 1: “Tudo”. E complementando, o Sujeito 3: “Liberdade de poder fazer coisas que só sua mente limita”. Entende-se integração como a capacidade do ser humano de autorregulação, harmonizar-se em si, com todas as partes de sua existência. O que evidencia a compreensão da representação de si, na possibilidade de reparar as próprias sensações e comportamentos



nesse exercício de subjetivação em direção ao ajustamento criativo, que proporciona o desenvolvimento humano de forma mais saudável. Perls, Hefferline & Goodman (1997) vão dizer que em toda a natureza existem as totalidades significativas, tanto nas ações físicas, como nas ações conscientes. Elas são significativas no sentido que o todo explica as partes, possibilitando uma compreensão do ser no mundo.

Sobre as respostas da questão nº 8, os colaboradores expressam suas intenções para com os personagens e história no jogo. A intencionalidade da consciência é entendida em dois pólos: o pólo da subjetividade pura e o pólo da objetividade pura, noese e noema. A noese diz respeito às vivências intencionais e os noemas são os correlatos intencionais. As noeses são os atos que expressam expectativa futura, como perceber, fantasiar, memorar, esperar, etc. Os noemas são os correlatos intencionais desses atos noéticos, o que é percebido, o que é fantasiado, o que é memorado, o que é esperado, etc. Esses atos e correlatos estabelecem a vida da consciência transcendental, que indica uma ruptura com a forma de subjetividade voltada para o exterior. O *Eu puro* dissolve a separação entre interior e exterior, portanto toda existência sempre ocorre neste campo relacional da consciência pura (Fontana, 2013).

A complicação da relação entre mundo e consciência é solucionada com o estabelecimento transcendental do mundo na consciência pura. “O *Eu puro* é transcendência para si mesma, ela se volta às objetividades imersas em seu próprio campo transcendental” (p. 57), campo ilimitado de possibilidade, campo fundacional da doação de sentido. A fantasia é uma “vivência intencional”, cujo termo vem de um substituto de ato. (Ibidem, 2013) Assim observa-se na fala do Sujeito 1 (mestre): “Os personagens fazem a crônica acontecer de Augustus Giovanni”, uma intencionalidade de consciência, a priori, no polo de subjetividade pura, onde se tem uma expectativa futura para com os demais colaboradores, a saber, desenvolver a história de Augustus Giovanni, personagem existente no sistema Mundo das Trevas.

O ato intencional e o não ato intencional estão relacionados na vivência intencional. Isso significa que as experiências são baseadas em sensações e emoções, que não são uma consciência completa, mas formam uma base empírica para os atos. Na própria experiência, o conteúdo intencional é dividido em qualidade e matéria. A qualidade determina a forma como algo é intencionalmente percebido e a matéria define a objetividade do dado intencionado. Embora as manifestações ilusórias da fantasia possam ser significativas, o próprio objeto pode aparecer continuamente como o mesmo objeto puro e determinado diante da nossa consciência (identidade da matéria). No entanto, nós atribuímos as modificações à manifestação e percebemos o objeto como continuamente permanente (identidade de qualidade). Isso resulta na relação entre percepção e fantasia na matéria do ato, pois essas podem compartilhar a mesma matéria, mas cada uma tem seu próprio modo de intencionalizar (Fontana, 2013). Aqui vemos a correlação com o Sujeito 2: “Estou com um personagem temporário que é na verdade um *NPC* na campanha. Meu objetivo com ele é tentar conduzi-lo da maneira mais coerente possível considerando sua natureza”, ao jogar com um personagem *NPC* (*non-player character*), ou seja, um personagem criado pelo mestre, a relação entre o ato e o não ato intencional aqui se manifestam de forma mais clara, uma vez que o ele precisa interpretar de forma a coincidir com a intenção de outro de “maneira mais coerente possível”.

Acerca da intuição direta da percepção, consta a ideia da fantasia comparada com o modo originário da consciência. Husserl (1901) como citado em Fontana (2013, p. 60) diz:

A comparação com uma simples representação correspondente, digamos, uma simples fantasia, mostra como o mesmo objeto pode ser presentificado como o mesmo (no mesmo sentido de apreensão) e, contudo, de um ‘modo’ completamente diverso. Na percepção, o objeto parece estar presente ‘em carne e osso’, em pessoa, por assim dizer. Na representação da fantasia, ele ‘paira diante de nós’, ele é presentificado, mas não está presente ‘em carne e osso’.

A fantasia pode ser vista por meio de dois conceitos principais, o conceito de intencionalidade e o conceito de intuição, bem como no RPG. A intencionalidade específica sempre está relacionada com a intencionalidade perceptiva, pois a percepção é parte fundamental da estrutura da consciência. A intencionalidade é caracterizada como uma experiência intencional, ou seja, como uma consciência vivendo muitos tipos diferentes de intenções em relação ao mundo. Além disso, o intencionalizar é marcado por uma abordagem semântica da consciência e pelo entendimento da intencionalidade como reflexão, ou seja, como um olhar para dentro de si mesmo e para a relação entre subjetividade e objetividade. É neste olhar para dentro que nasce o sentido semântico da unidade intencional fenomenológica. (Fontana, 2013).

Entender a fantasia como “consciência de possibilidade” é entendê-la como uma experiência no modo do “como se” ou “quase”. A presença atual da experiência pode ser alterada pelo surgimento da possibilidade de viver a experiência como uma imagem quase-presente. O objeto percebido está realmente presente, enquanto o objeto imaginado está quase-presente. A distinção entre uma experiência que é de fato presente e uma experiência imaginária é que a última, apesar de ter o mesmo conteúdo, define um ser quase-presente, ou seja, um ser como uma imagem pura. As reflexões inerentes ou percepções inerentes alcançam o ser atual dos seus objetos e essa reflexão dispõe o ser. A percepção se refere à coisa aparecendo como presente e viva, mas também indica que o eu se apercebe e alcança a coisa que aparece como sendo verdadeira (Fontana, 2013).



O “como se” também pode ser observado na neutralização de recordações. Neste caso, as recordações doam seu objeto como posicional. Isso significa que, mesmo que haja consciência do fantasiado, ele não é percebido como realmente presente, passado ou futuro, mas apenas “se vislumbra” como tal, sem uma posição atual. A neutralidade é sinônima de forma de aparecimento no “como se”. Além disso, o “como se” é o modo de operação da fantasia em seu próprio mundo. Pode-se afirmar que um mundo imaginário corresponde à unidade do tempo de uma experiência possível. Na consciência modificada pela fantasia, os objetos de fantasia não são considerados reais e os mundos de fantasia também não são considerados reais. Em vez disso, eles são considerados apenas como possíveis. Para entender a intencionalidade da fantasia e suas ramificações, como a reprodução da fantasia e a fantasia de percepção, são usados conceitos como fantasma, irrealidade, quase, como se e possibilidade. Esses conceitos definem a fantasia e estão relacionados entre si, o que nos ajuda a entender melhor o processo de compreensão da própria consciência pura em sua totalidade (Fontana, 2013).

A fantasia é usada para compreender de forma evidente a caracterização das essências ou do sentido das relações entre noese e noema. A “intuição de essência” é a intuição do próprio ser de um indivíduo, de seu sentido e unidade ideal de significação. Essa intuição é realizada através da fantasia (Ibidem, 2013). Assim compreende-se as falas dos sujeitos, 3: “Se tornar o maior feiticeiro”; Sujeito 4: “Uma nova forma de interpretar, e uma motivação para estudar história”; Sujeito 5: “Ser uma pessoa esperta, capaz de sair de qualquer situação com sua lábia”; Sujeito 6: “Desenvolver os poderes do meu personagem”; Sujeito 7: “Constituir uma grande história com personagens únicos”. Em suas intuições frente ao jogo possível, na qualidade de neutralidade e atemporal da fantasia ali criada a cada instante, tem-se perpetuamente em si um campo transcendental relacional à consciência pura. À vista que, o fantasmado, que tem como qualidade ser a priori da sensação (percepção), em jogo torna-se o quase da reprodução de fantasia, obtendo assim a qualidade de, num mesmo sentido aplicado, consciência de imagem. À exemplo disso, em uma narrativa possível: “...ao avistarem Augustus Giovanni, vocês se deparam com uma sala repleta de seres sombrios pelos cantos. Ao lado de Augustus vocês avistam um lupino preso por uma corrente, bem no momento em que um Tzimisce estende seus ossos para além de seu braço perfurando o coração do lobisomem.” Tudo isso acontece sobre o modo *como se*, e este modo impregnado com todos os modos temporais. “Na simples fantasia todas as vivências são orientadas no modo do como se” (Fontana, 2013, p. 172).

No que concerne a percepção das sensações experimentadas em um jogo de RPG, referente à questão nº 9, constata-se o predomínio de sensações positivas como, felicidade, alegria, prazer, descontração, nos sujeitos 1, 2, 3, 4, 5 e 7. Não diferente do Sujeito 6, onde respondeu que a sensação sentida durante os jogos é “empolgação”, pode ser compreendida pelo viés gestáltico que diz: “*awareness* caracteriza-se pelo contato, pelo *sentir* (sensação/percepção)” (Perls, Hefferline & Goodman, 1997, p. 33), e este *sentir* define a natureza da *awareness*, podendo ela ser distante (ex., sonora), perto (p. ex., palpável) ou dentro da pele (proprioceptiva). Esta última expressão sendo a mais apropriada, pois é nela que está inserida a percepção, por exemplo, dos sonhos e pensamentos, e nesse caso, a fantasia.

“O *contato*, como tal, é possível sem *awareness*, mas para a *awareness* o contato é indispensável” (Perls, Hefferline & Goodman, 1997, p. 33). A interrogação essencial é com o que se está em contato? Pois, diferente de uma pessoa que assiste a um filme, são os sujeitos que se imbricam num só fantasmado e nele se percebem. E aqui podemos apreender que os seus contatos estão produzindo *awareness*, pois em suas falas se apresentam sentimentos como o “prazer”, indicando um envolvimento orgânico que se modifica na situação real, tal como na fala do Sujeito 2 que diz: “Alegria, descontração, raiva, pena, companheirismo”, o contato “é um excitação crescente, sensitivo e interessado” (Perls, Hefferline & Goodman, 1997, p. 47). É com o Sujeito 5 que podemos apreender melhor tal questão do que se está contatando mediante o jogo, quando ele diz: “São várias. Vai conforme o jogo evolui e as coisas acontecem, entre elas: alegria”. As emoções são consubstanciações, ou orientações consubstanciadoras, de certas apreensões fisiológicas com condições ambientais favoráveis ou desfavoráveis, e, como tal, concedem o conhecimento último imprescindível dos objetos apropriados às necessidades, assim como o sentimento estético nos concede o conhecimento último (adequado) de nossas sensibilidades e seus objetos (Perls, Hefferline & Goodman, 1997).

Na questão nº 10, nota-se como anteriormente a representação do sentir, mas agora pós-jogo. Na fala do Sujeito 7: “A emoção de compartilhar uma aventura com pessoas que me façam feliz”, vemos uma definição ampla que acrescenta para o entendimento de que as emoções são unificações que se moldam frente ao meio compartilhado. Configura-se a *awareness* sensorial como a assimilação e retenção do que aparece no presente como passado, com uma dinâmica de conservação (Perls, 1942). Importante lembrar que a noção fenomenológica de retenção não tem similitude com a noção psicológica de memória. A retenção não ocorre *em um lugar* ou, ela não tem lugar em nosso agora. Desse entendimento resulta a de que, ao “não ser uma entidade no tempo e no espaço físico, o retido é um hábito impessoal, a co-presença de um aprendizado que dividido com meus semelhantes” (Müller-Granzotto, 2012, p. 31) e, além disso, não se permite assimilar por ele mesmo, somente por seus efeitos junto aos nossos atos, o que significa dizer que se deixa assimilar sempre *após*, o que faz dele uma sorte de antecipação espontânea sobre nossas compreensões. “A esse processo espontâneo de retenção daquilo que se tornou impessoal e indefinido, Perls, Hefferline & Goodman vão denominar de ‘assimilação do contato anterior’” (Ibidem, 2012, p.32). Observa-se nas falas do Sujeito 1, 4, 5 e 6 a caracterização dessa noção apreendida da retenção quando apresentam a “satisfação”, e o Sujeito 3: “Quase uma euforia”. Pois o sentir tem



relação com o fato de sermos atravessados por uma história impessoal, essa sendo demandada a partir da realidade objetiva, que a faz vislumbrar possibilidades de retomada. Por outro lado, o afeto apresentado pela fala do Sujeito 2 e 4: “Cansaço”, referindo-se às reações do organismo diante as sensações. Entre o excitamento e o sentir, está a configuração do contínuo exercício de subjetivação dentro do jogo, indicando esse envolvimento do organismo no meio, causando um impacto no desenvolvimento e crescimento do sujeito.

A última questão se refere às experiências dentro do RPG e como cada um aprendeu e cresceu com ela, apresentam resultados positivos onde podem ser destacadas duas observações, a *awareness* deliberada e a *awareness* reflexiva, já explicitadas anteriormente. Na *awareness* deliberada é condizente com a fala do Sujeito 6: “Me ensinou a ser mais maleável quanto as minhas convicções e impulsos”, aqui fica claro a presença de uma consciência deliberada, que por meio da manifestação da fantasia no RPG, determina o controle sobre si, revendo suas convicções e delimitando suas ações. Quanto a *awareness* reflexiva, observa-se a partir de todo o processo, a viabilização do sujeito fazer suas significações, como nas falas dos sujeitos 2 e 5, respectivamente: “O principal aperfeiçoamento diz respeito às relações interpessoais, depois, acho que tem alguma coisa com a relação a percepção que temos de nós mesmos. Em um jogo de RPG nós nos deparamos com nossas decisões em situações diversas. Como jogadores, temos o privilégio de nos observar enquanto personagens. Isso provoca transformações naquilo que entendemos sobre nós mesmos”; “Ajudou com minha timidez e com a minha oratória. Diria até que ajuda a pensar mais antes de agir”.

Segundo Perls, Hefferline & Goodman (1997), o crescimento está imbricado com a concepção de atingir o equilíbrio, e que por sempre as circunstâncias estarem mudando o equilíbrio é parcial e inusitado. A autopreservação e o crescimento são pólos, pois apenas o que se preserva é capaz de crescer pela assimilação, e é apenas o que constantemente assimila a novidade que pode preservar. Logo, o que é preciso para o crescimento é: “o esforço conservativo do organismo de permanecer como é; o ambiente novo; a destruição de equilíbrios parciais anteriores e a assimilação de algo novo” (p. 179). O que por meio do fantasiar no RPG proporciona de forma contínua, “Ensinou desenvoltura, raciocínio lógico, criatividade, improvisação, etc.” (Sujeito 3); “Reflexão filosófica, crítica social, evolução na atuação e memória, alto nível de imaginação e criação” (Sujeito 1).

O Contatar, nada mais é que o crescimento do organismo, “toda função que tenha de ser considerada primordialmente como acontecendo na fronteira, num campo organismo/ambiente” (p. 179), como por exemplo, o ingerir alimento, amar e fazer amor, perceber, comunicar, deslocar-se, entrar em conflito, e por que não aqui dizer, fantasiar. Percebe-se que a compreensão aqui do autor a respeito do crescimento está estreitamente relacionada com a forma de expandir as possibilidades, e a habilidade de se ajustar de forma positiva e criativa nas mudanças do campo, como uma existência mutável e dinâmica.

## Concluindo esta Aventura

Aqui, retoma-se os questionamentos que orientaram a formulação desse estudo. A saber, quais são os fenômenos manifestos no RPG? Como se dão tais fenômenos? Foi possível, por meio deles, obter crescimento?

Entende-se que esse tema é de uma complexidade ímpar quando se trata de construir uma explicação, pois é um assunto, ou melhor, prática, que nem todos estão familiarizados, graças ao seu caráter não convencional. O que deixa claro que a forma mais fácil e simples de se entender exatamente do que se trata o RPG é tendo uma experiência, jogando. Então, foi a partir da pesquisa exploratória e do estudo dos referenciais teóricos que consistiu o presente artigo, que possibilitou buscar uma expansão da compreensão de como se dá as manifestações em um jogo de RPG e suas relações com a Psicologia, mais especificamente a Gestalt-terapia, utilizando como método a investigação fenomenológica.

Inicialmente, foi possível constatar que os fenômenos no jogo de RPG são facilmente descritos pelos participantes e que eles os reconhecem pelas sensações que experimentam. A leitura dessas sensações revela muito mais do que um conjunto de emoções, pois reflete a posição existencial do sujeito no mundo. Nas falas dos participantes, ficou evidente o sentimento de amizade que o jogo proporciona, servindo como meio de socialização e interação, não só entre eles, mas também no mundo imaginário em que estão jogando, através de seus personagens. Esta característica é concedida pela fantasia, que pertence ao campo transcendental, inatural e irreal, mas que se torna presente, possibilitando a construção de sentidos e significados, ou seja, a tomada de consciência

O contato com os jogadores participantes deste estudo permitiu o entendimento de como cada um deles sente e percebe o jogo de RPG em suas vidas. Através de suas narrativas, pode-se perceber que, apesar de diferentes, eles encontraram no jogo possibilidades e modos de ser que antes não eram possíveis para eles, através deste exercício de subjetivação a cada nova experiência, a cada novo personagem, a cada nova história criada e vivida conjuntamente. E foi no momento em que os colaboradores começaram a refletir sobre essas infintas possibilidades de ser na fantasia que permitiu o desvelamento dos fenômenos. Expondo que, para além de uma atividade lúdica, o RPG também provoca emoções como frustração e raiva, permitindo assim uma integração de si e para si nesse movimento contínuo presentificado na fantasia. Também é importante lembrar que, para esses jogadores em particular, os fenômenos revelaram-se como significações, no entanto, isso nem sempre é possível, de forma explícita ou reflexiva. Muitos jogadores podem apenas mergulhar no universo do jogo e passar pela experiência de forma operativa, porém sem que isso diminua o impacto na possibilidade de expansão do *Self*.



Durante o processo deste estudo, tentou-se aproximar o leitor tanto quanto possível do fenômeno do jogo de RPG e foi feito um esforço para compreender os fenômenos revelados na experiência dos participantes, tentando não se deixar confundir com as experiências pessoais dos pesquisadores como jogadores. A jornada até aqui não foi fácil. Considera-se que o crescimento do indivíduo com a prática do RPG é possível e está estreitamente ligado à forma como o processo de autoconhecimento e consciência ocorre no fantasiado. Este sempre está no campo transcendental, permitindo novas formas de ser e constantemente obtendo novas significações e ressignificações, parafraseando em uma das falas: “Como jogadores, temos o privilégio de nos observarmos enquanto personagens. Isso provoca mudanças em como nos entendemos a nós mesmos”. Já que o RPG é um jogo de liberdade que permite aos jogadores vivenciar situações, através de seus personagens, com possibilidades infinitas. Vale mencionar que esta pesquisa guarda limitações do ponto de vista amostral, mas permite um vislumbre do potencial do tema para o trabalho em diversas áreas da psicologia, o que, em si já indica a necessidade de pesquisas posteriores e continuidade da reflexão em torno do crescimento promovido pela interação mediada pelo RPG.

## Referências

- Andrade, C. C., & Holanda, A. F. (2010). Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 27(2), 259-268.
- Araújo, A. (2012). *Roleplaying Game: uma aventura, um aprendizado*. (Projeto de pesquisa, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza). Recuperado a partir de <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/nordeste2012/resumos/R32-1410-1.pdf>.
- Aquino, C. A. B., & de Oliveira Martins, J. C. (2007). Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho. *Revista Subjetividades*, 7(2), 479-500.
- Campos, E. D. O. (2010). *Do mundo do jogo ao jogo da vida: mitologia e experiência do sagrado no imaginário dos jogadores de RPG*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, João Pessoa). Recuperado a partir de <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/4257>.
- Coelho Júnior, N. E. (2002). Consciência, intencionalidade e intercorporeidade. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 12(22), 97-101.
- Cabeza, M. C. (2009). Perspectivas actuales de la pedagogía del ocio y el tiempo libre. *La pedagogía del ocio: nuevos desafíos*, 9.
- Cupertino, E. R. (2008). *Vamos jogar RPG? Diálogos com a literatura, o leitor e a autoria*. biblioteca24horas.
- Datner, Y. (2006). *jogos para educacao empresarial jogos, jogos dramaticos, role-playing, jogos de empresa*. Editora Agora.
- de Castro, T. G., & Gomes, W. B. (2015). Da intencionalidade da consciência ao método progressivo regressivo em Husserl. *Psicologia USP*, 26(1), 90-99.
- Feijoo, A. M. L. C., & Mattar, C. M. (2014). A Fenomenologia como Método de Investigação nas Filosofias da Existência e na Psicologia. *Psicologia: teoria e pesquisa*, 30(4), 441-447.
- Fontana, V. F. (2013). *Presentificação de fantasia na fenomenologia de Husserl*. (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis) Recuperado a partir de <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/122678>.
- Gallagher, S. (2012). What Is Phenomenology?. In *Phenomenology* (pp. 7-18). Palgrave Macmillan, London.
- Galhardo, D. P., & Pereira, O. P. (2016). The identity book club: a phenomenological and gestaltical analysis. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 22(1), 89-96.
- Jackson, S. (1994). GURPS: módulo básico. *São Paulo: Devir*.
- Achill, J., et. al. (1999). *Vampiro: a máscara: um Jogo de Narrativa de horror pessoal*. Ed. São Paulo: Devir.
- Lima, A. B. M. (2014). *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty*. Editus.
- Mackay, D. (2017). *The fantasy role-playing game: A new performing art*. McFarland.



- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes.*
- Miranda, E. S. (2005). *Libertando o sonho da criação: um olhar psicológico sobre os jogos de interpretação de papéis (RPG)*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Vitória). Recuperado a partir de <http://repositorio.ufes.br/handle/10/6658>.
- Müller-Granzotto, M. J., & Müller-Granzotto, R. L. (2012). *Clínicas Gestálticas: Sentido ético, político e antropológico da teoria do self*. Summus Editorial.
- Muller-Granzotto, M. J. (2007). *Fenomenologia e Gestalt-terapia*. Grupo Editorial Summus.
- Oliveira, F. A. & Dantas, R. C. (2008). *A (Re)Significação do Jogo: O jogo RPG como recurso pedagógico*. (Monografia de Especialização, Instituto Superior de Educação das Faculdades Oswaldo Cruz, Programa de Graduação em Matemática, São Paulo). Recuperado a partir de [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/MATEMATICA/Monografia\\_Dantas.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/MATEMATICA/Monografia_Dantas.pdf).
- Perls, F. S. (1969). *Gestalt-terapia explicada*. Summus Editorial.
- Perls, F., Hefferline R., & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia. São Paulo: Summus.*
- Pinheiro, K. F., Rhoden, I., & de Oliveira Martins, J. C. (2016). A experiência do ócio na sociedade hipermoderna. *Revista Subjetividades, 10*(4), 1131-1146.
- Rein HaGen, M. (1994). *Vampiro, a Máscara*. São Paulo: Devir.
- Retondar, J. J. M. (2007). Teoria do jogo: a dimensão lúdica da existência humana. *Petrópolis: Vozes.*
- Rodrigues, S. (2004). *Roleplaying Game e a pedagogia da imaginação no Brasil: primeira tese de doutorado no Brasil sobre o roleplaying game*. Bertrand Brasil.
- Sadala, M. L. A. (2004). A fenomenologia como método para investigar a experiência vivida: uma perspectiva do pensamento de Husserl e de Merleau-Ponty. *Seminário internacional de pesquisa e estudos qualitativos, 2*.
- Saldanha, A. A. W., & Batista, J. R. M. (2009). A concepção do role-playing game (RPG) em jogadores sistemáticos. *Psicologia: ciência e profissão, 29*(4), 700-717.
- Santos, Í. P. D. A. (2004). Fenomenologia do onírico: a gestalt-terapia e a daseinsanálise. *Psicologia: ciência e profissão, 24*(1), 36-43.
- Silva, J. M. D. O., Lopes, R. L. M., & Diniz, N. M. F. (2008). Fenomenology. *Revista Brasileira de enfermagem, 61*(2), 254-257.
- Silva, M. M. M. *Fantasia e consciência de imagem, lições apresentadas por Husserl no semestre de inverno de 1904-1905: tradução, introdução e notas*. (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Paulo). Recuperado a partir de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-06112012-104628/en.php>.
- Zilles, U. (2007). Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. *Revista da Abordagem Gestáltica, 13*(2), 216-221.

Recebido em 31.12.2022 – Primeira Decisão Editorial em 02.02.2023 – Aceito em 13.04.2023



## A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS: CONTORNOS E PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS

The Philosophy of Symbolic Forms: Outlines and Epistemological Perspectives

ALEX ANDER DE SOUZA ORENGO \*  
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO \*\*

La Filosofía de las Formas Simbólicas: Esquemas y Perspectivas Epistemológicas

**Resumo:** Ernst Cassirer ao procurar ampliar a crítica da razão kantiana, estabeleceu uma crítica da cultura. Ao questionar as condições da objetivação, vislumbrou a ciência como uma das formas de acesso e captação da realidade. Mais que isso, vislumbrou-a como uma das formas de representação do real, juntamente com o mito, com a religião, com as artes e com a linguagem. Desenvolvimento que encontramos em sua obra capital *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Neste trabalho procuramos apresentar o caminho percorrido pelo filósofo, bem como algumas de suas influências. Abordando os contornos desta Filosofia e a caracterização de cada uma das Formas Simbólicas, explorando a sua ação na constituição simbólica, na sua constituição cultural, do mundo em que vivemos. Nesta linha, nos propomos a explorar em Cassirer rapidamente, a arqueologia epistemológica sobre a qual ele se apoia, onde o espaço apresenta destaque. A partir deste ponto, nos direcionamos para o entendimento da visão cassireriana de espaço, suas implicações e suas dinâmicas, para então podermos discutir finalmente, o binômio Espaço de Ação e Espacialidades. Nesta perspectiva, nos parece haver a partir das Formas Simbólicas novas possibilidades epistemológicas.

**Palavras-chave:** Formas Simbólicas; Cassirer; Espaço; Espacialidades.

**Abstract:** Ernst Cassirer, when seeking to expand the critique of Kantian reason, established a critique of culture. By questioning the conditions of objectification, he envisioned science as one of the ways of accessing and capturing reality. More than that, he envisioned it as one of the forms of representation of reality, along with myth, religion, arts and language. A development that we find in his capital work *The Philosophy of Symbolic Forms*. In this work we try to present the path taken by the philosopher, as well as some of his influences. Approaching the contours of this Philosophy and the characterization of each of the Symbolic Forms, exploring its action in the symbolic constitution, in its cultural constitution, of the world in which we live. In this line, we propose to quickly explore Cassirer's epistemological archeology on which he relies, where space is highlighted. From this point on, we move on to understanding the Cassirerian view of space, its implications and dynamics, so that we can finally discuss the binomial Space of Action and Spatialities. From this perspective, it seems to us that there are new epistemological possibilities based on Symbolic Forms.

**Keywords:** Symbolic Forms; Cassirer; Space; Spatialities.

**Resumen:** Ernst Cassirer, al buscar ampliar la crítica de la razón kantiana, instauró una crítica de la cultura. Al cuestionar las condiciones de objetivación, imaginó la ciencia como una de las formas de acceder y captar la realidad. Más que eso, lo imaginó como una de las formas de representación de la realidad, junto con el mito, la religión, las artes y el lenguaje. Un desarrollo que encontramos en su obra capital *La filosofía de las formas simbólicas*. En este trabajo tratamos de presentar el camino recorrido por el filósofo, así como algunas de sus influencias. Abordar los contornos de esta Filosofía y la caracterización de cada una de las Formas Simbólicas, explorando su acción en la constitución simbólica, en su constitución cultural, del mundo en que vivimos. En esta línea, proponemos explorar rápidamente la arqueología epistemológica de Cassirer en la que se apoya, donde se destaca el espacio. A partir de aquí, avanzamos hacia la comprensión de la visión casiriana del espacio, sus implicaciones y dinámicas, para finalmente discutir el binomio *Espacio de Acción y Espacialidades*. Desde esta perspectiva, nos parece que existen nuevas posibilidades epistemológicas basadas en las Formas Simbólicas.

**Palabras-Clave:** Formas Simbólicas; Cassirer; Espacio; Espacialidades.

\* Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: alex.orengo@yahoo.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5584-9675>

\*\* Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: faustogilfilho@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1606-9988>



## Introdução – Sobre Ernst Cassirer

Ao nos referirmos à Filosofia das Formas Simbólicas, tratamos da grande obra homônima do filósofo Ernst Cassirer e de alguns escritos correlatos, bem como das contribuições trazidas por ele, particularmente aos campos da Filosofia e da Epistemologia, e, ao arcabouço científico de forma geral.

Ernst Cassirer nasceu em 28 de julho de 1874, na atual cidade polonesa de Wroclaw, antiga cidade alemã de Breslau. Seu pai, Eduard Cassirer, era um comerciante muito bem estabelecido, o que possibilitou que Cassirer nascesse em uma rica e cosmopolita família judia da época (Friedman, 2022; Jensen, 2022). Ainda muito jovem, vai morar em Berlim, onde em 1892 ingressou na Universidade local. Lá iniciou estudando direito, não seguindo o curso, devido ao seu interesse por literatura e filosofia. Também passou pelas universidades de Leipzig, Heidelberg e Munique, tendo estudado línguas, ciências biológicas e história (Friedman, 2022; Jensen, 2022; Zen, 2011). Em 1894, ainda em Berlim, matriculou-se em um curso sobre Kant, com Georg Simmel, que lhe recomendou os textos de Hermann Cohen, fundador da escola neokantista de Marburg. Cassirer ficou extremamente envolvido pelos escritos de Cohen, e em 1896 se transfere para Marburg para estudar com ele, concluindo seu doutorado em 1899 (Friedman, 2022; Jensen, 2022).

Em 1902, Cassirer se casou com Toni Blöndi, sua prima, com quem ficou até o fim da vida. Em 1903, retornou para Berlim, mas só foi tornar-se docente instrutor – *Privatdozent* – em 1906, por intervenção de Wilhelm Dilthey, cargo que ocupou até 1919. Neste ano, Cassirer é então convidado para ocupar uma cadeira na Universidade de Hamburgo. É neste período que tem contato com Erwin Panofsky e com a Biblioteca de Ciências Culturais de Warburg, que acabou se tornando um grande recurso ao desenvolvimento das suas ideias (Zen, 2011; Friedman, 2022; Jensen, 2022), pois Aby Warburg, fundador da biblioteca, era um historiador de arte interessado nos cultos antigos, rituais e magia (Friedman, 2022).

Como assinala Jensen (2022), imediatamente Cassirer ficou absorvido por toda uma gama de informações antropológicas e culturais contidas na Biblioteca.

(...) Cassirer encontrou nela um verdadeiro tesouro para o desenvolvimento de sua teoria do símbolo. Os mais de sessenta mil livros expostos nas estantes da biblioteca estavam ordenados de acordo com as temáticas do mito, da linguagem e da arte. Quer isso dizer que, em parte, a disposição física das obras era uma fabulosa extensão empírica da estrutura interna que Cassirer tinha ambicionado para os três volumes da “Filosofia das Formas Simbólicas” (Braga, 2019, p. 22).

No período de 1929 a 1930, Cassirer ocupou o cargo de reitor da Universidade de Hamburgo e em 1933 migra para a Inglaterra devido à escalada nazista, passando a dar aulas em Oxford por dois anos (1933-1935). Depois se transfere para a Universidade de Göteborg, na Suécia, onde fica por seis anos (1935-1941) (Friedman, 2022; Zen, 2011). Finalmente, em 1941, Cassirer migra para os Estados Unidos, vindo a lecionar na Universidade de Yale de 1941 a 1944 e posteriormente na Universidade de Columbia (1944-1945), como professor visitante (Mora, 2005). Falece em 1945, deixando uma obra contundente e influente, que transcendeu o campo da filosofia (Friedman, 2022; Jensen, 2022).

## Prolegômenos à Filosofia das Formas Simbólicas

De uma forma muito simples, poderíamos dizer que a Filosofia das Formas Simbólicas se caracteriza por ser um alargamento das ponderações da Filosofia Transcendental kantiana, estendendo-a do âmbito da física ao campo da cultura; levando conseqüentemente, a ser concebida como uma filosofia da cultura (Porta, 2021). Em certa medida, esta perspectiva levou Cassirer a ser identificado como neokantiano; e até determinado momento isso é verdade, em função do início de seus estudos com Simmel e posteriormente com Cohen e Natorp, na escola de Marburg. Essa visão, no todo, todavia, não é equivocada, mas pode ser mais bem explorada; pois Cassirer se afasta do neokantismo muito em função de concepções de objetivação, ou seja, por questões epistemológicas. Apesar, pois, de suas ligações com Cohen e Natorp, “Cassirer nunca aceitou, por completo essa filiação [ao neokantismo], mormente porque a análise das formas culturais é irreduzível à natureza simbólica e aos métodos do conhecimento científico” (Braga, 2019, p. 25).

Kant e Cassirer obviamente, são homens de seus tempos. Assim, na base de suas obras o que iremos encontrar, é uma diferença quanto à concepção de ciência, fruto do momento histórico em que viveram. Mas, mais relevante que tal diferença, é a constatação de que, *a priori*, ela traduz uma distinta concepção sobre a problemática da objetivação. Daí a reserva de Cassirer em ser classificado como neokantiano.

Uma das grandes contribuições de Kant para a epistemologia foi a sua chamada “revolução copernicana” pois, por analogia, Kant revolucionou a filosofia do conhecimento ao posicionar a razão como o ponto de partida das reflexões sobre o conhecimento:



Kant autodenominou o que realizou um tipo de “revolução copernicana” no campo epistemológico. O problema sobre a origem do conhecimento era respondido até o século XVIII por duas principais teorias: a do racionalismo e a do empirismo. Os racionalistas, de um modo geral, priorizam a razão no processo do conhecimento e aceitam a existência de idéias inatas, independentes da experiência. Já os empiristas, de um modo geral, enfatizam o papel da experiência sensível para aquisição do conhecimento. O conhecimento depende e resulta da soma e associação das sensações exteriores na percepção, ou seja, o sujeito na aquisição do conhecimento tem uma relação passiva com o mundo. Porém, segundo Kant, as investigações sobre o conhecimento não devem partir dos objetos do conhecimento, mas sim da própria razão que produz o conhecimento. Assim como Copérnico colocou o Sol no centro do sistema, Kant coloca a razão no centro das investigações, para que primeiramente fosse examinado como se processa e se fundamenta o conhecimento e o que é possível conhecer (Fernandes & Porta, 2000, p. 1).

Para Kant, a razão é uma estrutura já existente no ser humano e independente das experiências; embora os seus conteúdos sejam dependentes destas, portanto, empíricos. Destarte, percebemos a realidade que se mostra para nós, a despeito de não termos acesso à coisa em si; em outras palavras, não acessamos os *númenos*, mas os fenômenos. Consequentemente, o conhecimento dos fenômenos é o que se caracteriza como conhecimento kantiano; sendo que este, enquanto universal, só é possível dentro da ciência, que na época se encontrava sob a hegemonia da mecânica newtoniana. Desta forma, a objetividade para Kant, está na perspectiva do estabelecimento de leis; e em função das relações causais entre os muitos fenômenos é que o estabelecimento de leis científicas se torna possível (Fernandes & Porta, 2000).

Ao final do século XIX e início do século XX, se desenrolam as grandes transformações e mudanças científicas, como a geometria euclidiana, o relativismo, a mecânica quântica e o eletromagnetismo (Porta, 2021). E é justamente na segunda metade do século XIX que, diante da impossibilidade de “dar interpretação mecânica às teorias de Maxwell”, a ciência se vê frente ao término de sua teoria dominante: a mecânica.

Com a superação do mecanicismo supera-se a condição de intuitividade das teorias científicas, ou seja, as teorias científicas não têm mais correspondência imediata com a realidade sensível. Por exemplo, conceitos como átomo, massa, força etc., não existem de fato na realidade, mas são construções conceituais que visam interpretar o real (Fernandes & Machado, 2006, p. 19).

O neokantismo vem acompanhando essas mudanças e, assim, reformulando a visão kantiana – embasada na física newtoniana – à luz dessas revoluções. Se antes delas se aventava a possibilidade do estabelecimento de uma ontologia na ciência (ou a partir dela, por ela estar muito próxima do mundo cotidiano), agora não mais; a ciência não pode mais fornecer um mundo imaginável, reduzido à mecânica. Há, assim, um afastamento do “mundo dos fatos”. A ciência se afasta cada vez mais do cotidiano, de poder ser intuída. Percebemos então, que a partir das mudanças acontecidas no seio da ciência, os *a priori* científicos de Kant e de Cassirer são distintos e, como citamos, suas concepções de objetividade, de mesma forma (Porta, 2021).

Diante dessas novas perspectivas científicas, Cassirer questiona a objetividade da ciência, “uma vez que dialogava (...) com seu presente, buscando compreender o seu momento histórico a partir da compreensão de suas condições de possibilidade” (Garcia, 2019, p.168). Diante deste cenário, é importante ressaltar que toda a reflexão de Cassirer ocorre durante o período em que se desenvolve o embate entre as ciências naturais e as ciências humanas, entre o positivismo e o humanismo. Período em que tanto Dilthey quanto Husserl questionam o uso de métodos positivistas nas ciências humanas, bem como a perda de protagonismo da filosofia. Cassirer aborda as mesmas questões (Feron, 2019):

Se a definição, a determinação de um objeto do conhecimento somente pode realizar-se por intermédio de uma estrutura conceitual lógica peculiar, faz-se necessário concluir que à diversidade desses meios deve corresponder uma diversidade de estrutura do objeto como no significado das relações objetivas (Cassirer, 2001, p. 16)

Portanto, na condição da realidade se apresentar segundo muitas nuances e não ser possível apreendê-la somente com a ciência (dita mecanicista) até aquele momento, há que se admitir outras formas de objetividade, pois esta ciência não tem mais condições de reproduzir e apreender a realidade de forma imediata (Cassirer, 2001). Da mesma forma, e o provaram as revoluções científicas da época, não é mais possível a identificação de objetividade com o conceito de substância, com um objeto empírico (Fernandes & Machado, 2006). Diante deste afastamento, Cassirer (2001) percebe que a totalidade das objetividades da ciência não são mais que meras mediações. São *representações da realidade*; são maneiras de expressar, a partir daquilo que foi experienciado sobre o real um determinado entendimento, uma determinada compreensão sobre a realidade e de certa forma, estabelecer a realidade, estabelecer uma outra realidade, portanto. E esta, de tal forma expressa, que se caracteriza como um simulacro da verdadeira, mas tomada assim, como sendo; por isso, representações, por isso, simbólicas: “Os conceitos fundamentais de toda e qualquer ciência, os meios pelos quais propõe as suas questões, e formula as suas soluções não mais se apresentam como reproduções de um dado ser, e sim como



símbolos intelectuais por ela mesma criados” (Cassirer, 2001, p. 14).

Cassirer antagoniza o entendimento de simbólico ao entendimento de real e intuitivo. Pois ao dizer que os conceitos científicos são símbolos, está afirmando que tais conceitos não aludem a objetos que podem ser considerados existentes, objetos que não possuem realização imediata. Desta forma, tanto a ciência quanto o cotidiano, são pontos de vista a respeito dos mesmos fenômenos. Assim, a ciência passa a ser somente mais um ponto de vista sobre a realidade e não a verdade sobre o chamado “mundo real” à frente da realidade. A ciência, não é, portanto, o conhecimento último sobre a realidade, ela não trata do real em sua última essência (Porta, 2021).

Assim, Cassirer percebe que além da ciência, existem outras formas de objetivação, que auxiliam o homem em sua relação com a realidade, não só naquilo que tange ao viver cotidiano, mas também, e de forma mais ampla, lhe possibilitando estabelecer as condições de sua própria existência, as muitas formas de ser e estar no mundo e com ele interagir.

“Na sua concepção e interpretação idealistas, o ser da matemática e das ciências naturais não esgota toda a realidade, uma vez que ele está longe de abarcar toda a atividade e espontaneidade do espírito humano” (Cassirer, 2001, p. 20). Nesta direção, o conhecimento, “(...) por mais universal e extenso que seja o seu conceito, representa apenas um tipo particular de configuração na totalidade das apreensões e interpretações espirituais do ser” (Cassirer, 2001, p. 18). Em outras palavras, ser humano não se limita a uma única forma de abordar a realidade (Cassirer, 2012); e, “(...) ao lado desta forma de síntese intelectual, que se representa (...) no sistema dos conceitos científicos, existem outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual” (Cassirer, 2001, p. 19).

O filósofo reconhece assim, a existência de outros tipos de configuração com respeito à concepção e interpretação da realidade. Cassirer admite que estas outras formas de objetivação, juntamente como a ciência, se encontram em um mesmo nível de atuação, logo, destronando a ciência de sua pretensão à *episteme* universal. Cassirer deixa claro que o espírito humano, em função das suas muitas atividades espontâneas, produz estas outras formas de abordagem da realidade. Pois tais formas não “(...) se limitam a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado ‘significado’, um conteúdo ideal peculiar” (Cassirer, 2001, p. 19).

Há, portanto, nesse conjunto de formas de acesso à realidade, uma autonomia, um agir sem que conscientemente o homem decida fazê-lo. São interpretações, configurações do real, que se estabelecem então, de forma espontânea e autônoma. Cassirer usa para expressar essa condição, a expressão: “energia autônoma”, dando uma ideia clara de ação e de agir do espírito, uma ideia de movimento; transparecendo ser um trabalho inerente ao espírito humano, demonstrativo de seu vigor e firmeza.

Por outro lado, uma vez que estas formas, assim como a ciência, estão todas em um mesmo nível de atuação, são todas igualmente válidas quanto à configuração que estabelecem sobre o real. Configurações várias que são resultado da espontaneidade das atividades do espírito; transparecendo que lhe são naturais e, portanto, inatas ao homem. Desta maneira, desde sempre, o homem vem interagindo com a realidade e com o meio no qual nasce e vive, estabelecendo configurações mediadas com ambos, de modo natural e espontâneo. Cassirer (2001) vê assim, que as muitas formas de agir e de produção do homem são formas de objetivação da realidade, abrindo inevitavelmente o caminho para uma visão cultural.

Além de interpretar as outras formas de configuração como uma condição humana involuntária, autônoma, Cassirer lança uma visão sobre como o estabelecimento da mediação acontece. Um processo que irá explorar ao longo de sua obra *Filosofia das Formas Simbólicas*. Cassirer (2001) cita que as atividades do espírito diante das experiências do sujeito, não ficam passivas, mas só por estarem na presença do fenômeno se põem em ação. Isto faz com que as muitas formas de objetivação, cada uma na sua especificidade, atribua ao fenômeno um conteúdo específico peculiar, que é inerente da sua condição particular e singular, enquanto forma de acesso ao mundo. Um conteúdo que é significado. O que, por sua vez, passa a mediar a objetivação da realidade, enquanto estabelecimento de uma outra realidade que passa ser a verdadeira para o homem; uma atribuição de significado que é simbólica, em suma.

Essa condição, que Cassirer (2011) irá chamar posteriormente de “Pregnância Simbólica”, lhe permite assim, dizer que o homem é um animal simbólico. Tal função simbólica “é um princípio de aplicabilidade universal” (Cassirer, 2012, p.62), ou seja, abarca todos os indivíduos em todas as suas experiências.

Isto é válido [a determinação de significado à um fenômeno] tanto para a arte como para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas estas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens, (...), nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com princípios autônomos. E é por esse motivo que cada uma destas manifestações produz as suas próprias configurações simbólicas (...) (Cassirer, 2001, p. 19).

Cassirer entende, portanto, que ao lado da ciência, agindo simbolicamente na formatação do mundo, estão os vários tipos de linguagem (a poética, a linguagem emocional e a linguagem imagética, entre outras), as imagens conceituais, o mito, a religião e a linguagem verbal enquanto sistema de signos. Todas estabelecendo



as suas mediações peculiares, estabelecendo seus próprios significados quanto aos fenômenos que percebem. E que se não produzem símbolos iguais aos intelectuais, se equivalem ao menos, quanto à sua proveniência espiritual.

De forma mais ampla, ao tratar do símbolo e de outras formas de apreensão da realidade, Cassirer está tratando também, da identidade do homem (Garcia, 2019). Assim, partindo da linguagem para demonstrar o símbolo como elemento humano característico (Urbano & Gentil, 2015), percebemos que Cassirer (2001, 2012) identifica no símbolo o elemento para estabelecer esta identidade, para conduzir seu entendimento sobre o homem e sobre o relacionamento do homem com a realidade. E o que levou Cassirer para essa linha de reflexão, foi a sua preocupação de que o estudo filosófico das formas de objetivação não caísse num historicismo ou na abordagem das peculiaridades de cada uma das formas, mas que se pudesse ter apoio de um recurso que possibilitasse identificar o universal em cada uma delas, as suas leis de funcionamento. Cassirer identifica essa possibilidade no símbolo; um elemento, sobre o qual o homem edifica o seu próprio mundo.

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento é refinado por essa rede, e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem (Cassirer, 2012, p.48).

O símbolo é um componente “do mundo humano do significado (...) símbolos são designadores” (Cassirer, 2012, p.58) tendo somente valor funcional. O “símbolo não tem existência real (...) tem um “sentido” (Cassirer, 2012, p.97). Um símbolo além de ter a característica de ser universal, é também variável, permitindo expressar a partir dele, em uma mesma cultura, muitos sentidos, ou em culturas distintas, o mesmo significado. Assim, o símbolo é caracterizado por sua versatilidade e não por sua uniformidade. Já os sinais ou signos, são parte do mundo concreto, físico. São elementos operadores, tendo um ser físico substancial, estando relacionados àquilo ao que se referem de maneira fixa e singular. Ambos os conceitos são importantes para o entendimento das Formas Simbólicas.

De qualquer forma, o símbolo é o que permite a construção dessa tecitura de relações explicitada por Cassirer, e como comenta Ferreira (2019): “(...) são estas dimensões da razão, da emoção e da imaginação, mas também as da memória, da vontade ou da ação, que, cruzando-se e entrelaçando-se de diversos modos, vão dar origem às diversas produções do homem, inscritas nos múltiplos âmbitos da cultura” (p. 111).

Temos assim, na vida, o império das coisas imediatas, da intuição pura, mas é no espírito que encontramos o afastamento desse império, pois ele se caracteriza numa formatação (Garcia, 2019), uma formatação efetivada pelas diferentes formas simbólicas. E esse processo de afastamento, mediado pelas formas, é aquilo que consiste a cultura: “Com efeito, o conteúdo do conceito de cultura é inseparável das formas e orientações fundamentais da atividade espiritual: aqui o ‘ser’ somente pode ser apreendido no ‘fazer’, ou seja, na ‘ação’” (Cassirer, 2001, p. 22).

Assim, Cassirer, que havia se proposto a ampliar a crítica kantiana, transforma a “crítica da razão” em “crítica da cultura”: “A crítica da razão (...) procura compreender e provar como todo conteúdo cultural, na medida em que seja algo mais que simples conteúdo isolado, e conquanto esteja baseado em um princípio formal universal, pressupõe um ato primordial do espírito” (Cassirer, 2001, p.22).

Esses atos do espírito estabelecem as suas constituições de realidade, os seus próprios mundos simbólicos; e, para Cassirer, esses pontos de vista, estes mundos, são ordenados através da linguagem, que por sua vez, estrutura o cotidiano em coisas e propriedades e não mais através de leis. Esta nova concepção de relacionamento com o mundo se funda em uma relação simbólica, onde a relação do ser humano com o mundo se dá via mediação, como vimos. Esta condição exige que “a epistemologia transcendental kantiana vire”, de fato, “uma Filosofia das Formas simbólicas” (Porta, 2021), porque a questão da objetividade não pode restringir-se à legitimação do conhecimento simbólico a partir de um conhecimento puramente intuitivo ou não simbólico. Sendo assim, uma vez que não há acesso direto à realidade em si, mas somente uma relação mediada, há que se justificar o modo de proceder da ciência estudando comparativamente as diferentes formas de relação simbólica com o mundo. Por isso que “a epistemologia da ciência aparece agora como uma Filosofia das Formas Simbólicas” (Porta, 2021).

Só é possível entender a forma peculiar da ciência simbolizar o mundo, se se consegue entender a diferença que há entre essa forma de simbolizar o mundo e a forma de simbolização de mundo da linguagem, da religião, da arte... Uma comparação entre index simbólicos, entre as formas de expressão cultural (Porta, 2021, 1:01:29).



## A Filosofia das Formas Simbólicas

Todas as manifestações do espírito abordadas por Cassirer e nominadas de “produtos da cultura espiritual” (Cassirer, 2001, p.23), a saber: a linguagem, o mito, a religião, a arte e o conhecimento, e posteriormente a história, são chamadas por ele de *Formas Simbólicas* (Cassirer, 2001).

Pensando a filosofia como a reflexão a respeito do conhecimento (Porta, 2021) e sendo as Formas Simbólicas canais de acesso, apreensão e formatação da realidade, ao tratar da Filosofia das Formas Simbólicas, Cassirer (2001, 2004, 2011, 2012) está tratando da reflexão sobre como o homem gera conhecimento, ou seja, como o homem objetiva a realidade, através destas Formas. Para ele, essa filosofia deve indagar sobre a forma da cultura, e não sobre o seu conteúdo. Cassirer (1975) deseja que a Filosofia das Formas Simbólicas seja uma “fenomenologia do conhecimento”; e conhecimento, para Cassirer, não é somente a ação de compreensão científica, mas também qualquer atividade espiritual através da qual o homem cria seu mundo.

Quando falo de uma “fenomenologia do conhecimento”, não me refiro ao sentido moderno de “fenomenologia”, mas resgato aquele seu sentido básico, na forma como Hegel estabeleceu e assim como ele o fundamentou e justificou de maneira sistemática. Para Hegel, a fenomenologia se torna um pressuposto básico do conhecimento filosófico, porque ele exige que esse conhecimento abranja a totalidade das formas intelectuais (...) (Cassirer, 2011, p. 3).

Mas embora Cassirer tenha se apoiado na fenomenologia hegeliana, não a toma por completo, criticando a supressão da autonomia das Formas Simbólicas e divergindo de Hegel quanto ao seu absoluto, o que lhe possibilitou estabelecer uma dialética mais ampla para a dinâmica das Formas além de redirecionar a metafísica hegeliana à um sentido epistemológico (Gil Filho, 2020; Vandenberghe, 2018).

Explorando mais essa expressão cassireriana – “Formas Simbólicas” – podemos perceber as características desta fenomenologia. Assim, as “Formas” são formas, no sentido de meio, no sentido de movimento. No sentido estético, são um sentido que diferencia, que se manifesta não só no seu modo de captação e plasmação de mundo, mas também na lógica e acepção do ponto de vista de cada uma, sobre o mesmo fenômeno. E por fim, as Formas são simbólicas, por conta de sua ação de atribuir um conteúdo de significado, portanto atribuição simbólica, ao fenômeno presenciado.

Para Cassirer, nem tudo é passível de ser denominada como Forma Simbólica. A condição para esta classificação é que haja uma atribuição de sentido que seja universal e que a partir daí ocorra a constituição de um mundo (Amaral, 2021). Assim, Cassirer trabalhou inicialmente com o mito, a religião, a arte e o conhecimento dentro desta especificação, e depois com a história; deixando em seus escritos, algumas referências a outras possibilidades que, na sua visão, poderiam ser chamadas de “Formas Simbólicas”, mas sem conclusão devido ao seu falecimento.

Cassirer apresenta o conceito de Formas Simbólicas em seu texto *Essência e Efeito do conceito de Símbolo* (Cassirer, 1975, p.163):

(...) por “forma simbólica” há de entenderse aqui toda energia del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a um signo sensible concreto y le es atribuido interiormente. En este sentido, el lenguaje, el mundo mítico-religioso y el arte se nos presentan como otras tantas formas simbólicas peculiares. Porque se manifiesta em todas ellas el fenómeno fundamental de que nuestra conciencia no se contenta con recibir la impresión del exterior, sino que enlaza y penetra toda impresión com una actividad libre de la expresión. Em efecto, enfréntase a aquello que llamamos la realidad objetiva de las cosa, y se mantiene contra ella em plenitud independiente y com fuerza original, um mundo de signos e imágenes de creación propia.

Assim, Cassirer dá às Formas Simbólicas uma constituição fundamentalmente funcional, ligada ao movimento da energia do espírito, do interior do homem, nas suas mais variadas dimensões, seja intelectual, emocional, espiritual, mítica, representativa, significativa ou expressiva. Um movimento que se caracteriza nesta ação funcional, de vincular um conteúdo de significado a um signo concreto; estabelecendo assim, para o homem, um alfabeto simbólico, que media a sua relação com a realidade.

As Formas Simbólicas, nesse sentido, agem como um sistema, em conjunto. Acessam juntas os fenômenos e simultaneamente agem nesta função vinculatória de significado à signos, cada uma na sua peculiaridade.

(...) surge uma nova exigência, segundo a qual as diversas orientações metodológicas do saber, em que pesem as suas reconhecidas especificidades e sua independência, devem ser reunidas em um *sistema*, cujas partes, precisamente na sua diversidade necessária, se condicionem e interpelem umas às outras (Cassirer, 2001, p. 17).

Estando as Formas agindo em conjunto mediante sua característica funcional, o que se estabelece é uma unidade funcional do homem. Mas uma unidade que não é homogênea, e sim, multifacetada e dialética (Cassirer, 2012), uma vez que as Formas Simbólicas, embora funcionem como sistema, mantêm cada uma sua



identidade de função, fazendo assim, uma objetivação particular e própria da realidade. Uma atuação, que por conta de tais predicados, possibilita inclusive o estabelecimento de conteúdos de significados antagônicos e não coerentes entre si.

Assim, as Formas Simbólicas vão tecendo essa trama apontada por Cassirer (2001) que plasma uma nova realidade, construindo esse emaranhado da existência e de relações entrecruzadas da humanidade; funções que estabelecem esse mundo simbólico onde efetivamente o ser humano vive, um mundo de signos e imagens próprio do humano. Essa tessitura da vida, formada pela Formas Simbólicas caracteriza-se por uma totalidade, uma totalidade que não é metafísica, mas de estrutura de conhecimento, conhecimento amplo, no sentido de Cassirer; uma totalidade de formas, enquanto estética e de sentidos (Gil Filho, 2021).

Cassirer (2012) postula que é através desta rede que a experiência e o progresso humanos se dão e evoluem, em um movimento que vai fortalecendo assim a própria rede, através de um processo circular de aplicação e crescimento. Um processo que é sustentado em função do sistema simbólico, dado que é esta rede, formada a partir dele, e tão somente através dela, que é conferido ao homem o acesso à realidade; seja no campo teórico ou no campo prático. Para Cassirer (2012) esta relação com o mundo, influenciado pelo sistema simbólico, se dá no íntimo do sujeito, consigo mesmo, e não com o exterior, pois este mundo, a realidade, enquanto produto do relacionamento entre o sujeito e os fenômenos, mediado por esta rede simbólica, está criada no homem. Daí que, como o homem possui uma vida cultural, constituída pelas Formas Simbólicas, Cassirer (2012) o considera um animal simbólico. Há ainda, um ponto ressaltado por Cassirer que nos parece importante:

Ao lado da função cognoscitiva, é necessário compreender a função do pensamento linguístico, do pensamento mítico-religioso, e da intuição artística, de tal modo que se torne claro como em todas elas se realiza não exatamente uma configuração *do* mundo, mas uma configuração voltada *para* o mundo, visando a um nexu objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção (Cassirer, 2001, p. 22).

Assim, se as Formas estabelecessem uma configuração do mundo *stricto sensu*, teríamos a leitura direta da realidade enquanto *númenos*. Já em uma proposta de estabelecimento de configurações voltadas para o mundo, admite-se necessariamente a existência de representações, ou seja, uma leitura indireta ou representativa da realidade; para Cassirer, uma mediação simbólica, portanto. Vistas estas condições de funcionamento sistemático das Formas, mas uma vez que cada uma delas estabelece a sua própria mediação simbólica com o real, nos parece oportuno tratar de alguns traços mais salientes de cada uma delas.

O *mito* tem a característica de manter-se e necessitar do “aqui e do agora”. Há um vínculo com a situação imediatamente dada, um vínculo imediato com o fenômeno presente. Nele, tanto o espaço quanto o tempo são fragmentados; uma vez que tanto objetos, quanto a vida ou o meio, são marcados por forças benignas ou malignas. Posição e conteúdo estão ligados; cada posição é singular e traduz uma sensação; há portanto, tanto no tempo quanto no espaço, uma atribuição de valor; e assim, conseqüentemente, a possibilidade de alguns fragmentos serem chamados de sagrados e outros de profanos (Cassirer, 2012).

No mito, o homem se encontra na expressividade pura, imerso em uma realidade dramática, de emoções constantes e de pura experiência instantânea, momentânea. Se fossemos expressar de outra forma, a partir da funcionalidade da Forma Simbólica “mito”, podemos dizer que a consciência, ao configurar a realidade através desta energia do espírito, faz com que o conteúdo de significado coincida com o signo que a identifica (Cassirer, 2001), ou seja, signo e símbolo são a mesma coisa, coincidem, se justapõem. Ocorrendo aqui uma significação expressiva. Nas palavras de Cassirer: “(...) tudo o que é unicamente significação e signo; (...) porque nele (...) o momento-coisa e o momento-significação, se dissolvem sem distinção, porque aqui eles cresceram juntos, “concreceram” em uma unidade imediata” (Cassirer, 2012, p.53).

Como exemplo, podemos dizer que o nome de um deus não é algo que o representa, mas é o próprio deus. Isso faz com que a relação do homem com o meio, com o seu mundo, seja *simpatética*, onde o homem não ocupa lugar de destaque nem na natureza nem na sociedade, havendo além de uma igualdade, uma simbiose. Elementos que conduzem o indivíduo para uma vivência mágica do mundo, pois os fenômenos experienciados têm em si mesmos o próprio sentido; experiências estas, onde sempre se encontra um ato de crença, uma crença na realidade, no fenômeno (Cassirer, 2012).

Embora tenhamos a tendência de naturalizar o mito, lhe conferindo um lugar na antiguidade da humanidade ou o associando com culturas ditas primitivas, erroneamente, Cassirer (2012) alerta para a realidade de que todo fenômeno, natural ou da experiência humana, é suscetível de ser examinado miticamente. Demonstra, assim, que essa Forma Simbólica habita a consciência do homem e o ajuda a configurar o seu mundo. E, dentro deste espectro, o homem não expressará simbolicamente seus sentimentos e emoções, mas o fará imediata e concretamente.

Ainda nesse cenário expressivo puro, onde símbolo e signo estão justapostos, encontramos, com as mesmas características do mito, a *arte*. Ela nos revela o mundo em sua imediatez através de seu conteúdo. Num movimento tal, que há, “em sua existência e em seu modo de ser, algo de sua vida interior que é refletido para fora” (Cassirer, 2011, p. 767). Acrescente-se que, tanto a arte, como o mito, permanece constantemente arraigada às vivências expressivas primárias. Embora, mesmo com este enraizamento, a arte se apresenta como



uma descoberta da realidade e não como sua imitação, possibilitando nesse processo:

(...) classificar nossas percepções sensoriais e agrupá-las em noções e regras gerais para podermos dar-lhes sentido. Tal classificação resulta de um esforço persistente no sentido da simplificação. A obra de arte (...) implica esse ato de condensação e concentração (Cassirer, 2012, p. 234).

Esse processo se desenvolve por conta de que a experiência estética própria da arte contempla, em contraste com a experiência sensorial comum, uma maior, mais rica e mais complexa variedade de percepções. Pois se desenvolve nas esferas do domínio das formas musicais, plásticas e poéticas, que por sua vez conduzem a uma leitura da realidade via suas formas sensuais, criando assim, um mundo essencialmente sensual em seus delineamentos. Um mundo que se exterioriza e corporifica em feições sensuais, em padrões de cores e ritmos, bem como através da plasticidade das formas, caracterizando um simbolismo imanente que nos possibilita uma certa ordem, como vimos, na assimilação das aparências tangíveis, audíveis e visíveis, onde a imaginação e a paixão ganham espaço (Cassirer, 2012).

A religião surge como uma irmã do mito, uma vez que este é aquela em potencial (Cassirer, 2012). O que se percebe é uma modificação quanto a valor e significado, pois de certa forma, o homem passa a perceber que a magia não dá conta de todas as situações, necessitando de outras formas de resolver suas demandas. Ocorre paulatinamente uma passagem de mitos naturais para mitos culturais (Cassirer, 2004); a divisão do trabalho permite a criação de deuses funcionais e posteriormente o estabelecimento de deuses pessoais (Cassirer, 2004, 2012). Com isso, há um afastamento da relação simpática emocional com o mundo para uma relação simpática racional, de deveres e obrigações, fazendo esta relação passar a ter ideais éticos, nesse momento: “O Divino não é mais (...) abordado por poderes mágicos, mas pelo poder da virtude” (Cassirer, 2012, p.166). Assim homem e natureza se distanciam, passando a ter sentido, tanto questões cosmológicas, quanto antropológicas, ou seja, a origem do mundo e a origem da sociedade.

Por outro lado, agora o homem não está mais à mercê dos caprichos da natureza, conseqüentemente, passa a se livrar da compulsão e da ditadura das forças mágicas, estabelecendo-se assim, um espaço de liberdade. O homem, portanto, deixa de ser escravo da natureza e de suas forças ocultas, para ser parceiro do divino (Cassirer, 2012). Outra consequência é que o ser da natureza começa a receber seu estatuto próprio, uma configuração fixa (Cassirer, 2004), apontando para o início da separação entre símbolo e signo e o aparecimento de representações. Da fluidez do mito, há a fixação do nome do deus, estabelecendo uma personalidade, apartada e protegida das necessidades fenomênicas míticas, e que caminhará para a possibilidade do estabelecimento de significados igualmente livres do real, pois “quanto mais amplo o círculo de representações singulares que o conceito abrange, tanto mais (...) perderá em determinidade concreta (Cassirer, 2004, p. 347).

Desta forma, percebemos na religião aquelas características pensadas por Cassirer para que seja considerada Forma Simbólica. Mas por outro lado, nos parece que em confronto ao mito e à linguagem, mirando a relação significado-signo, ela apresente um deslocamento daquele para esta, trazendo também elementos de ambos, tanto expressivos, quanto representativos.

Avançando com nossa inferência, nos debruçemos sobre a linguagem. Se no mito há sempre a necessidade da presença do fenômeno para que o significado seja trazido à consciência, uma vez que esse conteúdo não sofreu fixação, é na linguagem que o homem encontra a possibilidade de prescindir desta imediatez. Ela não necessita mais da presença do objeto. O que traduz que, ao fazer essa passagem, a linguagem superou a necessidade daquele espaço específico e do tempo eterno e do devir, próprios do mito. Encontramos nela a captação da distância temporal e espacial, uma apropriação que vem a se tornar o princípio de todo o pensamento conceitual geral (Cassirer, 2011). Pois a língua possibilitou que fenômenos separados no tempo e no espaço pudessem ser associados e até reconhecidos como semelhantes.

Na linguagem temos o estabelecimento de representações, quando a razão passa a agir, possibilitando uma visão subjetiva do mundo através das especificidades da língua, através dos significados contidos nas palavras, traduzindo uma diferenciação entre o sentido e o fenômeno. Temos assim, uma separação entre signo e significado; uma vez que o fenômeno é substituído pela palavra que o representa, possibilitando a função geral e universal de significação. Esta capacidade representacional, faz com que a linguagem se pronuncie sobre e em todas as demais Formas Simbólicas (Cassirer, 2001).

Chegamos assim à ciência, que na visão cassireriana é a maior das façanhas humanas, não havendo poder comparável ao conhecimento científico (Cassirer, 2012). Ela nos permitiu desvencilhar do espaço e do tempo. Uma superação que em certa medida foi produzida, exatamente pela possibilidade de transposição dos limites da representação intuitiva e da representatividade geral; indo além da intuição da língua. Das palavras, se passa aos caracteres da ciência pura, sobretudo os símbolos da lógica e da matemática, que tanto suporte dão ao pensamento científico (Cassirer, 2011).

O domínio da ciência é o domínio do significado, que aqui aparece independente dos signos. E mesmo os signos utilizados na ciência, apresentam efetivamente uma independência em relação ao mundo sensível, tornando-se ficções (Fernandes & Machado, 2006) e exprimindo seu caráter funcional, baseados na significação pura (Mergulhão, 2019).

Dadas as relações de significado e signo nas várias Formas Simbólicas, podemos avançar no entendi-



mento de sua ação simultânea e conjunta na captação da realidade e estabelecimento do mundo simbólico do homem. Cassirer (2011) apresenta a dinâmica de ação das Formas mítica, linguística e científica a partir dessas relações, em um movimento contínuo e dialético, devido as características complementares, mas também conflitantes das Formas, que chamamos de Trinômio Pregnante. Uma cinesia onde as Formas expressiva do mito, representativa da linguagem e significativa da ciência, estabelecem os respectivos conteúdos de significado, ou seja, relacionam símbolos e signos, na presença dos fenômenos. Assim, designado Trinômio por envolver estas três energias e chamado de Pregnante por demonstrar, como vimos anteriormente, uma ação da consciência que é autônoma, imediata e involuntária, quanto ao ato de *simbolificar*.

Desta forma, ao tomar contato com o fenômeno, há a sua captação e significação imediata através do Trinômio Pregnante, num movimento repetitivo de estabelecimento de sentido constante, uma vez que o ser humano constantemente está objetivando fenômenos. Este movimento, mais que um ciclo dialético, é melhor entendido como uma Espiral Pregnante. Expressando esse movimento constante e a sobreposição ininterrupta dos estabelecimentos simbólicos que alimentam uns aos outros, na dinâmica da formação das representações.

Em síntese, diante do mundo, o mito faz a sua captação na sua expressividade pura, sem separar fenômeno e realidade “pois todo o poder que um conteúdo exerce sobre a consciência mítica se funda e está contido justamente no modo como o fenômeno se manifesta” (Cassirer, 2011, p.119).

Não havendo nessa apreensão, nenhum sentido lógico, seja ele significativo ou representativo. Já por seu lado, são a linguagem e a ciência, em suas funções simbólicas representativa e significativa, respectivamente, que irão dar acesso à realidade objetiva, onde diferentemente da função simbólica mítica, as relações causais de forma e entre coisas, passam a ter lugar. E assim, “a tríade espiritual composta pela função da expressão pura, pela função representativa e pela função significativa torna possível para nós, em primeiro plano, intuir uma realidade articulada” (Cassirer, 2011, p. 173).

Essa apreensão da realidade e plasmação de um mundo simbólico através do Trinômio Pregnante, é extremamente dinâmica. Uma vez que, embora cada Forma - expressiva, representativa e significativa - capte a realidade mediante suas peculiaridades, mesmo assim ocorre entre elas um processo de entrega de conformação simbólica de uma à outra, numa continuidade de designação de conteúdo. Um encadeamento que inicia na passagem da esfera da expressão para a representação e desta para a significação. Permitindo que o sentido geral da realidade esteja em mudança frequente (Cassirer, 2011).

## Pregnância Simbólica

A visão de Cassirer a respeito do ser humano é que este é um animal simbólico. Sua consciência está em contato com o mundo, através das Formas Simbólicas e assim, constitui para si, um mundo simbólico, que para o homem, passa a ser a realidade por excelência, que em suma, é o mundo da cultura (Cassirer, 2001, 2011, 2012). Neste processo há, no entanto, uma condição *sine qua non*, uma característica humana, que na concepção cassireriana é a sua essência: a Pregnância Simbólica: “(...) os objetos não são ‘dados’ à consciência prontos e fixos, na nudez de seu ‘em-si’, mas que a referência da representação ao objeto pressupõe um ato espontâneo e autônomo da consciência” (Cassirer, 2004, p. 61).

Assim, a “pregnância simbólica” é o modo pelo qual se deve entender a experiência perceptiva, sensível, que contém em si um sentido não intuitivo (Cassirer, 2011). A Pregnância Simbólica, mais que uma atitude, é uma condição, é uma característica constituinte do sujeito; uma condição que possui como um dos seus traços mais específicos de comportamento, “uma determinação independente e autônoma” (Cassirer, 2011, p. 400). Ela é, por assim dizer, a mola propulsora de todo o processo de estabelecimento de conteúdos de significado e constituição de representações; enfim, de conformação simbólica.

A condição da Pregnância Simbólica é fundante no pensamento de Cassirer, percolando sua obra, sendo um dos grandes pilares sobre os quais a apoia. Neste contexto, ao abordar a ação das Formas Simbólicas, Cassirer cita que elas não aceitam o dado natural, “um dado material de impressões, que já possui em si um caráter fixo, uma dada qualidade e estrutura” (Cassirer, 2004, p. 169), simplesmente lhe atribuindo de fora, uma forma vinda da consciência, pois para o autor, essa operação “característica do espírito se inicia antes” (p. 169).

O aparentemente “dado”, em uma análise mais apurada, também se mostra já atravessado por determinados atos, sejam eles da “apercepção” linguística, mítica ou lógico-teórica. Ele “é” somente aquilo para que é feito nesses atos; já em seu estado aparentemente simples e imediato, ele se mostra condicionado e determinado por alguma função primária que lhe confere significação. E nessa formação primária, não na secundária, que repousa aquilo que constitui o verdadeiro segredo de toda forma simbólica (...) (Cassirer, 2004, p. 169).

Para Cassirer, já há uma significação prévia, primária, e que irá agir quando o indivíduo entrar em contato com o mundo, com os fenômenos, com uma ação da consciência, trazendo ao processo secundário de estabelecimento da “forma”, como ele coloca, esta condição apriorística. Na mesma direção, o autor comenta sobre o relacionamento do homem com o mundo dos fenômenos; uma relação sempre mediada por concepções prévias, ponderando sobre a influência das formas simbólicas e a ação da percepção, bem como da intuição, que ao invés de serem simplesmente receptivas, são atuantes em dar forma à experiência através de “leis específicas de formação” (Cassirer, 2011, p. 84).



Desta forma, para Cassirer: “O conteúdo, agora, não está simplesmente ‘na’ consciência (...)” (Cassirer, 2011, p. 324), mas está ali enquanto conteúdo de significado, numa consciência simbólica. Os fenômenos em Cassirer são manifestações simbólicas; por conta, por atuação e por uma profunda relação com a *Pregnância Simbólica*, pois em seu apresentar-se, serão *simbólico-pregnantemente* captados, na dinâmica expressiva-representativa-significativa do sistema simbólico do sujeito. Partindo daí, portanto, a base de toda a plasmação cultural humana.

## O Espaço em Cassirer

Ao longo do desenvolvimento da “Filosofia das Formas Simbólicas”, Cassirer (2001, 2004, 2011) procura apresentar cada uma delas em seu funcionamento, dialogando constantemente com muitas áreas do saber. Mas, no transcorrer dos textos, também se nota uma preocupação do autor em discutir igualmente o estabelecimento, a trajetória de aparecimento no ser humano, de cada uma delas. Assim, através de seu método coloquial, trazendo vozes das mais diversas áreas, Cassirer em certa medida empreende uma arqueologia do processo de constituição das Formas Simbólicas no homem.

Nesse sentido, é possível observar, que ora de forma mais marcada e estruturada, ora de forma mais dispersa e menos sistematizada, Cassirer (2001, 2004, 2011) segue uma mesma sequência de temas para elucidar essa arqueologia. Ele trata assim, de como ocorreu a formação de nossa noção de espaço, de tempo e de número e como os elementos e características de cada uma delas não só auxiliou no estabelecimento das Formas Simbólicas, como determinou seu funcionamento, além de passar a integrá-las, por consequência.

Diante desta arquitetura textual e de raciocínio, o ponto que nos interessa ressaltar é que Cassirer toma como fator originário das noções temporal e numérica, e posteriormente das Formas Simbólicas, a noção do *espaço*. O filósofo explicita esta origem, ao mesmo tempo em que enaltece a importância primaz do espaço na sistemática das Formas Simbólicas e na constituição de todo o complexo sistema humano de significação ao dizer que: “(...) não há, entretanto, nenhum âmbito da filosofia, ou melhor, do conhecimento teórico em geral, em que o problema do espaço de alguma forma não esteja inserido, e com o qual não esteja entrelaçado de um ou de outro modo (Cassirer, 2011, p. 243).

Assim, resumidamente, Cassirer (2001, 2004, 2011) demonstra como, da interação espacial na sua expressividade pura (mito e arte) e, a partir das condições de simultaneidade, justaposição e separação, estas originárias e sendo em suas características, essencialmente espaciais, desenvolveram-se as noções de espaço, de tempo e de número; possibilitando posteriormente a chegada na representatividade (linguagem) e finalmente na significação (ciência), consolidando assim, o sistema simbólico do homem (Cassirer, 2012).

Neste cenário de protagonismo espacial, onde os processos de conformação simbólica do homem se desenvolveram, Cassirer (2001), avança no entendimento das mudanças de concepção do próprio espaço, mais especificamente, da concepção simbólica do espaço em si. Pois, segundo ele, à medida em que o homem passou a representar, “tanto mais deverá a unidade puramente objetiva, substancial do espaço transformar-se em uma unidade dinâmico-funcional” (Cassirer, 2001, p. 233). Desta forma, o espaço que era constituído e relacionado a lugares e posições, mais que dinamismo e transformação, ganha conteúdos de significado, passando assim a ser representacional, “estruturado como um todo das direções da ação” (Cassirer, 2001, p. 233). O espaço passa a ser então, um espaço de ação. Estabelecendo, conforme aponta, uma nova relação:

(...) segundo a qual o seu conteúdo e sua *performance (Leistung)* não consiste na simples cópia de algo objetivamente existente, e sim na criação de uma nova relação específica entre o “eu” e a “realidade”, entre a esfera “subjetiva” e a “objetiva”. (...) o “caminho para o exterior” torna-se, ao mesmo tempo, o “caminho para o interior” (Cassirer, 2001, p. 233).

De certa forma, Cassirer demonstra aqui, a ação da *Pregnância Simbólica* na objetivação da realidade e consequentemente como essa dimensão espacial, passa a ser representacional, uma vez que adquire conteúdo simbólico. Tudo isto traduz uma relação do homem com o espaço, que possibilita o vínculo objetivo-subjetivo e, portanto, uma projeção simbólica do indivíduo ao exterior, do homem ao espaço, estabelecendo essa relação de espacialidades, ou seja, “uma “reprodução” (...) no espaço do que em si é não-espacial” (Cassirer, 2004, p. 155).

A concepção do espaço transcende as visões sensível e geométricas, talvez mais corriqueiras e naturais ao homem. O espaço passa a ser um universo simbólico, um universo de ação simbólica, se constituindo como um elemento de mediação e, portanto, funcional (Silva & Gil Filho, 2019), pois é nele que o homem significa as experiências, atribuindo a elas, através das Formas Simbólicas, conteúdos de significado, ou seja, estabelecendo construtos simbólicos. Esse movimento, como exploramos anteriormente, de feitura da tessitura simbólica da vida através da qual o homem interage com o mundo é que determina ser o espaço, um espaço de ação, palco do desenrolar e apresentação das espacialidades.

O que chamamos de “espaço” não é propriamente um objeto, representado para nós de forma mediata, um objeto que se nos dá a conhecer por meio de algum tipo de “símbolo”, mas é muito mais um modo próprio, um esquema especial da própria representação. (...) está relacionada à gênese da consciência do



espaço (...) uma mudança de sentido, experimentada pela própria consciência de espaço e em virtude da qual a totalidade de sentido contido e implícito nela é trazido à luz (Cassirer, 2011, p. 254).

E é nesse espaço, espaço de ação, através da dinâmica de movimentos, onde a ação encontra a intencionalidade (Silva, 2019), no qual ainda, o homem “por meio de suas ideias e ações, ancoradas em suas experiências, percepções e representações” (Torres, 2019, p. 316) forja espacialidades e se espacializa.

## Espacialidade

Uma vez estando os contornos desta concepção de espaço estabelecidos, nos é possível passar a olhar com mais detalhe para as dinâmicas que se desenvolvem em qualquer espaço, redefinindo-as a partir da visão do Espaço de Ação. Pois sendo sua característica, a condição dinâmico-funcional constituída pela relação com e do sujeito, via ação das Formas Simbólicas, tais movimentações se reconfiguram em não só como atos, não só como movimentos, não só como olhares e não só como inclusive, pensamentos. Mas como espacialidades, uma vez que as relações dinâmicas estabelecidas no Espaço de Ação, são simbólicas, mediando o estar e transitar do sujeito nessa tecitura de conteúdos de significados e signos, caracterizados na mediação estabelecida entre o sujeito e esta realidade simbólica.

Assim, a espacialidade é este conjunto de significados, da estruturação do espaço como consequência da significação, com a posterior ação e interação com este espaço a partir da significação e estruturação. Ou seja, uma maneira de interpretar e agir no espaço físico, tendo como referência imediata um espaço simbólico, via mediação das formas simbólicas (Orengo, 2021).

Portanto, entendemos como espacialidade, toda ação, todo comportamento, qualquer pensamento lançado, toda obra estabelecida ou fala proferida, frutos que são de significações feitas nas múltiplas relações do sujeito com o mundo, com o espaço percebido e devolvido a ele. Movimentos que como vimos, marcam o espaço, como um espaço de ação, onde estas entidades relacionais, espacialidades, se estabelecem e se apresentam; um espaço não mais somente geométrico e cartesiano, mas simbólico (Fernandes & Gil Filho, 2011; Gil Filho, 2012).

## Considerações Finais

Assim como Cassirer (2011) pontua, o espaço é uma parte especial das representações humanas e como tal é também uma construção simbólica. Deste entendimento, retiramos a visão, portanto, de uma nova concepção de espaço; um espaço considerado enquanto Espaço de Ação. Constituído agora não mais por dimensões, mas por conteúdos de significado que o marcam, por direções de ação que em si encerram significados a cada sujeito; dando ao indivíduo um tecido simbólico, de expressão cultural, por onde transita. Em uma dinâmica, que estabelece espacialidades, não só pela movimentação física, o que configura o senso comum das relações fenomênicas, mas por que toda articulação de juízo, como diz Cassirer (2004), pressupõe articulações espaciais, levando a tecitura do espaço para além do geométrico; ao imaterial, às dinâmicas do espírito.

Destarte, estas duas figuras, Espaço de Ação e Espacialidades, abrem novas perspectivas de estudo e entendimento em áreas variadas. Pelo lado da primeira, temos um grande cenário cultural não mais estático e inerte, mas agente, enquanto estímulo, na construção da rede simbólica onde nos deslocamos, ao mesmo tempo em que igualmente é articulado também nas muitas possibilidades pareadas de signos e conteúdos de significado. Já a outra figura, as Espacialidades, surgem como o resultado, não só deste, mas de vários outros estímulos que se apresentam e atingem o sujeito em seu ser e estar no Espaço de Ação, na medida em que se vai tomando contato com a diversidade fenomênica que é o próprio devir.

Acreditamos que essas dinâmicas e perspectivas de olhar sobre o Espaço a partir da Filosofia das Formas Simbólicas, abrem possibilidades de perquirições sobre o indivíduo particularmente e sobre toda a nossa produção cultural, enquanto produção de conhecimento e a própria plasmação deste mundo simbólico onde vivemos, intermediado pelas Formas Simbólicas. Talvez não como uma fronteira a ser cruzada, mas como um novo campo de perspectivas epistemológicas.

## Referências

Amaral, L.A.D. (2021). O “faktum” da cultura: raízes histórico-filosóficas do pensamento de Ernst Cassirer. *Estudos Cassirerianos*, Vídeo (1h e 55 min). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=f6wIOUTWc\\_A&list=PLRFNLQdcjODMw-HvJW3UBav4QdZgkTz1&index=11&ab\\_channel=EstudosCassirerianos](https://www.youtube.com/watch?v=f6wIOUTWc_A&list=PLRFNLQdcjODMw-HvJW3UBav4QdZgkTz1&index=11&ab_channel=EstudosCassirerianos). Acesso em: 14 dez. 2022.

Braga, J. (2019). Passos e espaços: apontamentos biográficos sobre Ernst Cassirer. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p 17-33). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.

Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de simbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.



- Cassirer, E. (2001). *A Filosofia das Formas Simbólicas – I – A Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Cassirer, E. (2004). *A Filosofia das Formas Simbólicas – II – O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes.
- Cassirer, E. (2011). *A Filosofia das Formas Simbólicas – III – Fenomenologia do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Cassirer, E. (2012). *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Fernandes, V. & Porta, M. A. G. (2000). *Ernst Cassirer: o mito político como técnica de poder no nazismo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PUC SP, São Paulo.
- Fernandes, V. & Machado, N. J. (2006). *Filosofia, ética e educação na perspectiva de Ernst Cassirer*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo/USP, Faculdade de Educação, São Paulo.
- Fernandes, V. & Gil Filho, S. F. (2011). Geografia em Cassirer: Perspectivas para a Geografia da Religião. *GeoTextos*, vol. 7, n. 2, p. 211-228.
- Feron, O. (2019). A hibridez simbólica do espaço: Cassirer e uma Geografia possível. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p. 6-9). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.
- Ferreira, M. (2019). A matriz do humano a partir do pensamento de Ernst Cassirer. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p. 105-128). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.
- Friedman, M. (2022). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/cassirer/>>. Acesso em: 16 dez. 2022.
- Garcia, R. (2019). Formas Simbólicas e Humanismo: Contextos, fortuna crítica e atualidade do projeto antropológico-filosófico de Ernst Cassirer. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p. 162-189). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.
- Gil Filho, S. F. (2012). Geografia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer. In: F. Barthe-Deloizy & A. Serpa (Orgs.). *Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia* [on-line] (p. 47-66). Salvador: EDUFBA; Edições L’Harmatann.
- Gil Filho, S. F. (2020). Reflexões sobre religião e mito na fenomenologia de Ernst Cassirer. *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, volume VIII, nº 1-2, p. 7-23.
- Gil Filho, S.F. (2021). 17ª WebConferência Debate Geográfico. Fenomenologia em Cassirer. *Estudos Cassirerianos*, Vídeo (2h e 44 min). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=OGVn5ii4A-y0&list=PLRFNLQdcjODMw-HvJW3UBav4QdzgkTzg1&index=6&t=9191s&ab\\_channel=LEMCAE](https://www.youtube.com/watch?v=OGVn5ii4A-y0&list=PLRFNLQdcjODMw-HvJW3UBav4QdzgkTzg1&index=6&t=9191s&ab_channel=LEMCAE). Acesso em: 14 dez. 2022.
- Jensen, A. K. (2022). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://iep.utm.edu/ernst-cassirer/>. Acesso em: 16 dez. 2022.
- Mergulhão, A. R. (2019). O poder da imaginação: Cassirer e a ampliação da teoria do conhecimento rumo às ciências do espírito. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p. 216-245). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.
- Mora, F. J. (2005). *Hermeneutica. Dicionário de Filosofia*. Tomo II. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola.
- Orengo, A.A.S. (2021). Fenomenologia e Religião: Aproximações e reflexões sobre este espaço através do espaço. *Revista Relegens Thréskeia*, 10(1), 01-14. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/rt.v10i1.81637>
- Porta, M.A.G. (2021). O lugar da “Filosofia das Formas simbólicas” na evolução do neokantismo. *Estudos Cassirerianos*, Vídeo (1h e 44 min). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=3R5r-Llxli1k&list=PLRFNLQdcjODMw-HvJW3UBav4QdzgkTzg1&index=10&ab\\_channel=Estudoscassirerianos](https://www.youtube.com/watch?v=3R5r-Llxli1k&list=PLRFNLQdcjODMw-HvJW3UBav4QdzgkTzg1&index=10&ab_channel=Estudoscassirerianos). Acesso em: 14 dez. 2022.



- Silva, M.A.S. (2019). O fenômeno expressivo na filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945): aportes do mito e da linguagem para uma Geografia das Emoções. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p. 246-278). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.
- Silva, M.A.S. & Gil Filho, S. F. (2019). Espacialidades de conformação simbólica. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p. 78-104). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.
- Torres, M. A. (2019). As formas simbólicas e a paisagem. In: S. F. Gil Filho; M. A. S. da Silva & R. R. Garcia (Orgs.). *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (p. 308-334). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPR.
- Urbano, F. & Gentil, H.S. (2015). A Aventura de Helen Keller em Ernst Cassirer: rede simbólica e sentido da vida. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade São Judas Tadeu, São Paulo.
- Vandenberghe, F. (2018). Do estruturalismo ao culturalismo: a filosofia das formas simbólicas de Ernest Cassirer. *Sociedade e Estado*, 33(3), 653–674. <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-201833030001>
- Zen, B. D. (2011). Cassirer e o potencial simbólico do homem. Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/cassirer-e-o-potencial-simbolico-do-homem/71791> Acesso em: 16 dez. 2022.

Submetido em 20.11.2022 – Aceito em 23.01.2023

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**TRADUÇÃO – TEXTOS CLÁSSICOS**



## APARIÇÃO DE ESPÍRITOS, INTROPATIA, EXPERIÊNCIA DO OUTRO\*<sup>1</sup>

Edmund Husserl (1924)

(A CORPOREIDADE E O PROBLEMA DE EXPRESSÃO.  
INSTINTO E REPRESENTAÇÃO VAZIA)

Um espírito “aparece” “desprovido de um corpo de carne”<sup>2</sup> (*leiblos*) – ele se exprime, se faz compreender por nós que somos normais, por exemplo, somente na locução, nos eventos exteriores que, pelo fato de serem verdadeiros, pressupõe um sujeito corporalmente ativo, do qual nós temos assim uma aprecepção<sup>3</sup>.

(Um espírito aparece indiretamente por meio do *medium* que escreve e fala).

Um espírito aparece - na visibilidade, mas faz desaparecer o corpo que o recebe, o corpo encarnado não pode ser apreensível<sup>4</sup> nem por mim e nem pelos outros.

Um espírito aparece – na apreensão, mas nem eu, nenhum outro homem (nenhum [homem] normalmente corpóreo que esteja presente como tal<sup>5</sup>) não podemos vê-lo.

Um espírito aparece – de forma audível (talvez também no cheiro), ele fala, mas seu corpo visualmente carnal e tátil não está visível para nenhum de nós.

O espírito, ele mesmo, vê tudo, pode pegar tudo, pode agir no espaço como homem normal dotado de um corpo de carne. Parece então que ele tenha ele mesmo e *para ele mesmo* um corpo normal. Não poderia eu, nesse caso, percebê-lo assim simplesmente?

Um espírito pode apoderar-se de um corpo de carne estranho: o médium é possuído pelo espírito. Possessão em geral<sup>6</sup>.

### As Questões do Aparecimento Eventual<sup>7</sup>

Existe um espírito invisível no meu quarto, igualmente intocável etc. Cada vez que eu o chamo, ele está “lá”. Eu não posso levantar um armário<sup>8</sup> pesado: mas ele me ajuda e nós o fazemos deslizar, nós o levantamos; etc. E outros homens, em relação aqueles que eu não sou cego, no que concerne a sua corporeidade fenomenal, são também cegos em relação a eles mesmos. Até mesmo todos os homens? (É aqui que se coloca o problema da cegueira advinda da hipnose). Como o espírito vê a si mesmo e como ele vê o seu meio<sup>9</sup> onde ele penetra<sup>10</sup> ativamente? Eu já fiz a pergunta: não tem necessariamente um corpo encarnado por ele mesmo, constituído por ele mesmo como o meu é fenomenalmente constituído para mim mesmo? Por outro lado: como se pode ser um cego em relação a existência<sup>11 12</sup> fenomenal efetivamente constituída para um eu, e como então pode entrar este sujeito em comunicação conosco?

Agora se quer saber finalmente qual sentido tem essas aparições e a fé<sup>13</sup> que se confirma.

1 Avaliação editorial e revisão do texto original alemão: Prof. Drnd. Yuri Alexandre Ferrete (Universidade de Lisboa/Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Orcid: 0000-0001-6141-2437) e Leonardo Uderman (Universidade de Lisboa – Orcid: 0000-0002-3641-338X).

2 Os tradutores mantiveram a expressão literal, que pode ser entendida como corpo físico ou corpo encarnado (Nota da Tradução).

3 Nota do Editor: em eventos exteriores, que, enquanto teleológicos, pressupõem um sujeito corporalmente ativo, e dos quais nós temos assim uma aprecepção (*in äusseren Ereignissen, die als zweckvolle sonst ein leiblich handelndes Subjekt voraussetzen und so von uns apperzipiert werden.*)

4 Nota do Editor: não é apreensível (*sein Leib ist weder für mich noch sonst für Andere greifbar*)

5 Outro possível sentido para esta frase: “nem o próprio homem que o recebe pode vê-lo” (N.T.)

6 Ou a possessão propriamente dita (N.T.).

7 Nota do Editor: Outra tradução possível é: “As questões da designação possível”. No alemão, original: “Die Fragen der möglichen Ausweisung”.

8 Nota do Editor: Caixa/Baú (*Kiste*)

9 Nota do Editor: *Umwelt*

10 Nota do Editor: ou “intervém” (*eingreifen*)

11 Relativo à palavra “coisa” (N.T.).

12 Nota do Editor: coisidade (*Dinglichkeit*)

13 Nota do Editor: crença (*Glaube*)

\*Tradução da versão francesa publicada em 1992. “Apparitions d'esprits, intropathie, expérience de l'autre” (1924). Études Phénoménologiques, 8(15), 5-23. Tradução francesa realizada por Olivier Depré, do original em alemão, referente ao texto Nr.16 e do Apêndice XLII, extraídos do volume XIV da Husserliana, pp. 324-340 (Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Band XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil). Tradução para o português a cargo de Nilda Selma Aguiar Carvalho (Universidade Federal do Maranhão, Orcid 0000-0002-1779-8157) e do Prof. Dr. Jean Marlos Pinheiro Borba (Universidade Federal do Maranhão, Orcid 0000-0001-6145-934X).



## Qual pode ser o conteúdo original dessas aparições<sup>14</sup> e seu sentido legítimo?

*Pesquisa sistemática sobre os casos normais e os de graus de anormalidade.* A existência de outrem [está] na sombra. O ambiente (*Umwelt*)<sup>15</sup> [é/está] noturno e a camada de aparição visual é suprimida. A vida comunitária, a compreensão mútua e a ação comum [são/estão] na noite idealmente perfeita. Mas é o dia para o mundo de aparições tocáveis, assim como para o mundo de aparições audíveis, todas as camadas de aparição constitutivas mediatas e inclusas. Pergunta-se: seria possível que isto seja visualmente o dia e tatilmente a noite tratar-se de uma “noite” intersubjetiva?

Quais formas fundamentais de uma constituição intersubjetiva possível são *a priori* pensáveis, quais camadas uma coisa fenomenal constituída deve ter como objeto de experiência possível? Em que consiste a anomalia da noite na sua relação com o “possível” nascimento do dia (anomalia no quadro de uma normalidade concreta)? O sujeito singular anômalo, o grupo anômalo de sujeitos singulares. O cego “singular”, isso não é mais que uma noite para ele<sup>16</sup>, uma noite visual. O indivíduo que sofre de cegueira mesmo<sup>17</sup> (a “doença”). Doença de um só órgão do tato, mal de todo seu “senso de tocar”. O surdo singular (eventualmente e unicamente surdo às qualidades singulares, surdo aos sons, eventualmente totalmente surdo). Eis aqui o discurso exterior do homem e do sábio normais e naturais<sup>18</sup>. Mas que tudo isso não seja considerado de exterior<sup>19</sup>, para os homens de uma comunidade humana que está em si-mesmo norma, mas que seja considerado de maneira fenomenológica e puramente imanente, entre parênteses, como se estivesse constituindo<sup>20</sup> um outro eu. E é preciso proceder assim para estabelecer o legítimo sentido dessas aparições espirituais<sup>21</sup>.

Os “espíritos” são aqui sujeitos dos quais se faz uma experiência anômala, isto é, verdadeira qual uma comunidade humana faz experiência. O “espírito” é um conceito correlativo do homem normal<sup>22a</sup> dentro de uma intersubjetividade normal.

Como o que eu represento o espírito? Como “alguém” que se anuncia e age<sup>23</sup> no nosso mundo de aparição intersubjetiva normal. O que isso poderia significar para mim e para “todos nós” se nós não fizemos previamente a experiência de uma expressão normal no campo de corporeidades de carnes normais? E o que isso pode significar após esta doação originária de significação para expressão de uma personalidade? Mais uma vez, eu só posso naturalmente representá-lo como um homem<sup>24</sup>, simplesmente como um homem que eu não vejo e que nenhum de nós vê, sobre o qual nós não fazemos eventualmente experiência em nenhum dos modos de aparição normais.

Isso pode querer dizer que existe tais [homens] normais (ou seja, experimento visual, tátil, etc.), somente que nós não os poderíamos ter dado a eles<sup>25</sup> – e então nós os suporemos, tal como este ou esse que nos chega por outro lado em razão de referências psico-físicas anormais (um aparecer normal depende de razões normais de como são suas condições). Então, as produções correspondentes de condições normais seriam possibilidades abertas, e o trabalho<sup>26</sup> consistiria somente em seus espíritos – estes homens totalmente habituais<sup>27</sup> – se referem a nós em/dentro de uma relação de experiência anômala, que nós somos totalmente anormais<sup>28</sup> em face deles todos; um homem verdadeiramente normal que entraria, pegaria o que é chamado de espírito por um homem habitual, o vendo, o tocando, etc.

Quais são então as outras possibilidades? É preciso ainda se dar conta que os espíritos são, mesmo se a gente pensa neles sob o modo humano, os sujeitos para os quais as paredes não são paredes, sujeitos que violam as leis da natureza, pelo agir corporal da sua carne<sup>29</sup>, que penetra no meio dos corpos materiais (*Körper*) com seu corpo de carne espiritual, etc.

Mas não devemos nós dizer que o espírito que fala e que intervém de uma maneira ou de outra no nosso mundo de aparições é apresentado, experimentado, co-percebido pela indicação que se realiza nessas “exteriorizações”? E tal é o seu<sup>30</sup> modo possível de experiência original.

Nós que somos *normais*, não temos para nós um primeiro campo de expressão original dentro da nossa corporeidade de carne fenomenal constituída de matéria intersubjetiva. Fundado [nesta corporeidade] se constitui (nos nossos campos de ação externos pela primeira ação constituídos pela primeira ação puramen-

14 Nota do Editor: “designação” (*Ausweisungen*)

15 *Umwelt* pode ser traduzido por “mundo circundante” (N.T.).

16 Nota do Editor: É noite só para ele (*nur für ihn ist es Nacht*)

17 Nota do Editor: Atualmente cego (*der einzelne taktuell Blinde*)

18 Nota do Editor: Este é o discurso dos homens naturalmente normais e cientistas (Das ist die Aussenrede des natürlichen normalen Menschen und Wissenschaftlers)

19 Nota do Editor: De fora

20 Nota do Editor: como se fosse constituído (*als ob ein anderes Ich konstituiert wäre*)

21 Nota do Editor: designações dos espíritos (*Geisterausweisungen*)

22 <sup>a</sup> Nós lemos *zu normalem Mensch* antes de *zu normaler Mensch* (Nota da Tradução francesa).

23 Nota do Editor: *bekundet und in ihr wirkt*.

24 Nota do Editor: Naturalmente, posso somente representá-lo mais uma vez como homem (*Natürlich kann ich ihn nur vorstellen wieder als Menschen*)

25 Nota do Editor: *nur dass wir sie nicht gegeben haben können*

26 Nota do Editor: Coisa/objeto (*Sache*)

27 Nota do Editor: convencional/ordinário/rotineiro (*gewöhnlichen*)

28 Nota do Editor: anômalos (*anomal*)

29 Nota do Editor: com as atividades corporais (*mit ihrem leiblichen Tun*)

30 Nota do Editor: o único modo possível (*die einzig mögliche Weise*)



te corporal – ou seja como atividade dirigida sobre a corporeidade fenomenal<sup>31</sup>) dos campos de expressão secundários<sup>32</sup>.

Precisemos<sup>33</sup>, no entanto: meu corpo de carne ele mesmo (em si), como corpos carnis é constituído de formas e de seqüências fenomenais de uma exterioridade existente<sup>34</sup> na qual se indica a interioridade própria das formas de seqüência correspondentes; o corpo de carne externo traz uma interioridade apercebida e embaixo ou por trás disso uma corporeidade de carne interna, um campo originário do “eu me movo<sup>35</sup>” (ele é/está), o portador original dos campos de sensações etc., de sensações localizadas<sup>36b</sup>.

As exteriorizações fonéticas, além do discurso pronunciado deliberadamente, “pertencem” à corporeidade de carne externa, assim como o som pertence às coisas sonoras. Entretanto, isso pode também já ser percebido como um efeito externo. Mas, como exteriorizações eles exprimem a interioridade e pertencem à corporeidade de carne interna; ou ainda, à região do “eu crio<sup>37</sup>” “eu me movo<sup>38</sup>” “eu efetuo”. Minha escrita, se a considerarmos como pertencente à corporeidade da carne externa<sup>39</sup>, é um efeito exterior, como um efeito que reenvia à causa, parecida com a locomoção de um carro que deixa um traço na areia após sua passagem. Todavia, é minha escrita um feito alcançado/realizado na corporeidade de carne interna e dentro da alma interior. (Observemos a extensão da corporeidade de carne por uma ligação física e eventualmente arbitrária de certas coisas com minha corporal de carne; eu toco, eu bato com um bastão que eu segurei, como eu toco e bato com o meu punho, etc.)

Cada um dos efeitos segundo a casualidade de meu corpo e carne não são simplesmente físicos, mas cada evento subjetivo-corpóreo de carne (como ele é especificamente corporal e egóico no meio) remete a/e exprime eu, minha ação e meus motivos dentro da conexão de vida subjetiva<sup>40c</sup>. Um campo de expressão mediato formado em si é o da *linguagem*, da linguagem acústica e da linguagem ótico-tátil, de uma maneira sistemática. E, produzido a um grau superior e formado sistematicamente pelo significado e pela designação, a linguagem exprime tudo sem exceção, ou se fixa a tarefa possível de fazê-lo. Na sua função de expressão compreensível intersubjetiva, torna até certo grau, supérfluas, todas as indicações naturais e outras de ordem do animado (*seelisch*), na corporeidade de carne.

De onde a questão de saber qual a parte do seu enraizamento corporal carnal é, a priori, necessário para que a linguagem possa ser função de expressão intersubjetiva; ou ainda, de qual parte da corporeidade de carne normalmente constituída pode ser feito abstração para queum meio comum e uma compreensão natural comum para a linguagem, em consideração ao meio, sejam ainda possíveis.

O primeiro sinal, o sinal originário: o “eu me movo<sup>41</sup>” bilateral (uma face interna e uma face externa) indica a interioridade através da exterioridade. Se por um lado, o “outro” é originalmente provado<sup>42</sup> e a comunicação produzida, então uma criação deliberada de movimentos subjetivos do corpo de carne próprio pode servir de sinal deliberadamente do interior. Como assim? Um movimento dos corpos de carne próprio é imediatamente “compreendido” pelo outro, originalmente provado<sup>43</sup>, sentido. Como eu chego a comunicar isso em relação a um ato próprio de representar, de pensar, de querer, etc. e a propósito de estado de feito exterior como uma exigência explícita [formulada] em relação aos outros, etc.?

*Inicialmente existe a constituição da corporeidade de carne em si.* A constituição da unidade da corporeidade de carne externa e da corporeidade de carne interna: a “localização” dos campos de sensação ou de seus *data*<sup>44</sup> de sensação da esfera do tocar e de seus *data* de calor e de frio, etc. que lhe pertencem, sobre a corporeidade material do corpo de carne (*Leibkörperlichkeit*) que aparece exteriormente. A constituição das partes materiais do corpo de carne como órgãos do tocamos quais são “transferidas” do cinestésico e que se movem exteriormente no “eu me movo”, ou que possuem modos de movimentos por vezes do lado externo e do lado interno, que são às vezes mecânicos e subjetivos. Simultaneamente, cada “órgão do tocar” é órgão do *tocar* na medida onde cada “eu toco” subjetivo é um tocar mecânico e onde cada movimento bilateral “eu coloco meu dedo em contato com esta mesa” não é somente uma sucessão de dados de sensação “à” superfície de contato “bilateral” do dedo; mas uma sucessão de *aparções* tácteis da mesa como propriedades e lados tácteis da mesa que se apresenta de forma perceptível dentro da cadeia/ *data* de sensação (então sucessão subjetiva

31 Nota do Editor: nos nossos campos de ação externa constituídos pela ação primeira, puramente corpórea – nomeadamente, como ação sobre a corporeidade fenomênica (*in unseren, durch das erste, rein leibliche Wirken – nämlich als Wirken an der phänomenalen Leiblichkeit – konstituierten äusseren Wirkungsfeldern*)

32 Nota do Editor: constituem-se [...] campos de expressão secundários (*Darin fundiert konstituieren sich sekundäre Ausdrucksfelder/ se constituent [...] des champs d'expression secondaires*)

33 Nota do Editor: Porém, precisamente (*doch genauer*)

34 Nota do Editor: coual (*dinglichen*)

35 Nota do Editor: eu me movo (*ich bewege*)

36 <sup>b</sup> Mediamente a sensação exterior pelos bastões, etc., o “eu morto” das coisas exteriores, mediato (Nota da Tradução francesa).

37 Nota do Editor: eu crio (*ich erzeuge*)

38 Nota do Editor: eu me movo (*ich bewege*)

39 Nota do Editor: Vista de fora (*ausenleiblich betrachtet*)

40 <sup>c</sup> O fato de exprimir significa inicialmente uma indicação (*indikation*) constituída passivamente e uma unidade constituída indicativamente, é nisso que se ampara o eu ativo: a expressão é algo a se acreditar e utilizar ativamente, passa-se indicação (*anzeige*) e aos discursos deliberados (Nota da Tradução francesa).

41 Nota do Editor: Eu me movo (*ich bewege*)

42 Nota do Editor: experienciado (*Erfahren*)

43 Nota do Editor: originalmente experienciado (*ursprünglich erfahren*)

44 Nota do Editor: “data”, em latim, no sentido de “dados”.



com intencionalidade objetiva).

A constituição do olho como um órgão corporal móvel e como “órgão da visão”. As sensações visuais e o campo das sensações não são “localizadas” nele como parte do corpo de carne, o campo não é “posto sobre” esta parte corporal carnal, mas o movimento ocular subjetivo está/ é religado à série/sequência subjetiva de sucessões de “imagens de percepção” visual, de aparições subjetivas de coisas que possuem do seu lado uma ligação perceptiva com possíveis movimentos da mão tocantes que eu posso eventualmente colocar em jogo e de séries/sequências de aparições tácteis das mãos e mesmo de outros órgãos.

É assim que as multiplicidades de aparições de cada coisa é, de início, duplamente constituída (ou ainda, nela a coisa é como uma unidade), e para dizer a verdade, as [aparições]visuais de remetem à visão binocular (*Doppelaugē*) e de início, as [aparições] tácteis de cada órgão do tocar se reportam a esse órgão aqui do tocar. Em seguida, [se fazem] as ligações de cadeias de aparições desses órgãos uns com os outros (nesse caso, não são dois órgãos que se ligam como se ligam os dois olhos binoculares).

O corpo de carne como órgão de efeito, segundo a causalidade no ambiente, órgão de impulsão, etc. das minhas ações no ambiente, da produção de resultados finalizados<sup>45</sup>.

O corpo de carne como órgão dos órgãos de segundo grau, de coisas/ materiais<sup>46</sup> como extensões do corpo de carne; órgãos tácteis mediatos, órgãos mediatos de impulsão da quebrade elevação.

O eu como eu de “faculdades” corporais carnis, de capacidades corporais, o eu como esse do qual sou capaz por meu corpo de carne; meu corpo de carne na particularidade de propriedades de faculdades corporais carnis. “Está-se” aqui na direção de uma atividade em vista de um fim no ambiente.

O ambiente não é constituído somente como natureza física, como unidade de aparições,mas como um ambiente moldado por mim (e por outro) de forma apropriada. Transformação de coisas segundo o objetivo desses acontecimentos teleológicos [presos] na sua bilateralidade.A forma advinda, em repouso ou em movimento, reenviando a essas ações teleológicas , auma criação deliberada, traz em si um sentido teleológico, uma propriedade permanente a ser disponível pelas atividades teleológicas como ferramenta e também como meio de formação. Aqui também, tem-se uma dupla camada. Um sentido teleológico remetendo a um eu com umcorpo de carne egóico, com faculdades corporais carnis, mas também com desejos, valorizações, fixação de objetivos, etc.

O corpo de carne dentro de suas outras formas ou camadas de aparição como corpo de carne. As sensações comuns, os sentimentos sensíveis. Os sentimentos de dor ou de prazer estritamente “limitados” em relação à localização determinada e a extensão do campo do tocar ou da superfície exterior do corpo de carne, etc. Os sentimentos comuns limitados, eventualmente localizados de maneira indeterminada atravessando<sup>47</sup> o corpo de carne inteiramente, irradiando o “coração” localizados dentro da cabeça ( não sobre o couro cabeludo). Etc.

As ações do eu, a afeição do eu, a atenção<sup>48</sup>, etc. na sua relação com o corpo de carne.

Tudo isso é finalmente<sup>49</sup> unificado e não se tem, no entanto a um único nível<sup>50</sup>. Ele se reagrupa em uma camada central, que eu procuro designar com o termo de “corporeidade de carne interna”, tal como o ambiente a sua camada central na natureza sensivelmente intuitiva, que do seu lado tem uma relação particular com a camada central do corpo carnal.

São igualmente importantes as afecções tais como a cólera, a vergonha, a angústia etc. noseu tipo de sucessão múltipla, dentro da sua estrutura de aparição interna, pertencentes, para a parte fundamental a mais essencial, à corporeidade de carne interna, mas tem, por outro lado, partes exteriores; [não existem] simplesmente na cólera as formas de sucessão exteriores de movimentos violentos<sup>51</sup> e aferentes dos membros do corpo material e de todo o corpo de carne dentro do “eu me movo<sup>52</sup>” (inicialmente isto que é egologicamente característico, visível e indiretamente apresentado), mas também o que, na afecção específica da cólera, reenvia à corporeidade de carne como exterioridade por suas sensações comuns, seus sentimentos comuns, etc. Na vergonha “pungente”<sup>53</sup> eu testo também o fogo nas bochechas. Eu não vejo o avermelhamento, mas se eu já tenho uma percepção do outro como outro [se eu me encontro] em uma situação indicadora, por outro lado, eu “vejo” igualmente nele a vergonha “pungente” e indiretamente se associam em mim o rubor e o “fogo”.

Este exemplo mostra que a formação de associações mediatas, que não podem ser originalmente formadas egologicamente podem ainda se formar exatamente pelo desvio da intropatia.

É uma questão<sup>54</sup> de grande importância: saber como eu aceito<sup>55</sup> para mim as camadas nãoopercebidas que só podem aparecer<sup>56</sup> para mim por via da intropatia. Então, trata-se, aqui háum problema específico importante no que concerne à formação de associações e aparições.

45 Nota do Editor: com uma finalidade (*zweckmässiger Erzeugnisse*)

46 Nota do Editor: ferramentas (*Werkzeuge*)

47 Nota do Editor: fluindo através (*durchströmend*)

48 Nota do Editor: *Aufmerken*

49 Nota do Editor: no final (*schliesslich*)

50 Nota do Editor: não se localiza, no entanto, em um único nível (*liegt doch nicht in einer Ebene*)

51 Nota do Editor: veemente (*heftigen*)

52 Nota do Editor: *ich bewege*

53 Nota do Editor: queimante (*brennenden*)

54 Nota do Editor: tema (*Thema*)

55 Nota do Editor: recebo (*bekomme*)

56 Nota do Editor: *zuwachsen*



É preciso, agora, proceder com um cuidado para esclarecer e resolver o problema da expressão no seu sentido distinto.

Experiência de si, percepção de si<sup>57</sup>: é inicialmente (para mim) um eu corporal carnal, é um eu inteiro que é uniformemente testado e percebido ao redor desse núcleo e naturalmente em relação com um meio de sua estratificação.

Do ponto de vista ideativo: eu em relação com um ambiente. Se este deve ser um mundo de experiência exterior, um modo<sup>58</sup> de percepção, então ele deve ser um mundo em relação a uma camada nuclear (*kernsicht*) central, [com um] corpo de carne interno que se exterioriza por mim mesmo. Este exteriorizar é um conceito de expressão, e ver *outro* carnalmente, ver como ele é traço por traço<sup>59</sup>, é compreender esta “expressão”, é “atingir”<sup>60</sup> a apresentação motivada aqui: isto que é uma apercepção, mas não um atingimento de ato<sup>61</sup> de julgar objetivamente o que isso indica e concluindo a partir daí o que é indicado. A “indicação” no sentido de indicar objetivo (qualquer coisa de objetivo indica qualquer outra coisa do objetivo<sup>62</sup>) não está presente aqui, pois eu não começo por segurar<sup>63</sup> e colocar para si a coisa “corpo de carne” para em seguida, em segundo lugar, segurar e colocar o outro homem. O homem estrangeiro não é de fato uma “alma” separada de um corpo de carne, mas ele é homem e ele está lá para mim, de forma perceptiva dentro da sua existência corporal carnal efetiva; eu apenas o tenho sobre o mundo de doação<sup>64</sup> original na qual não me é dado “propriamente” de forma perceptiva nada além de sua corporeidade de carne externa, enquanto sua interioridade [me é dada] por apresentações. Tal como este de uma coisa física é percebido propriamente e impropriamente não são objetos separados e postos em relação uns com os outros por uma inferência ou uma “indicação”, do mesmo modo ele vai aqui.

Ora, como chegamos à expressão em outro sentido<sup>65</sup>, em um sentido que designa um ato em vista de um fim (*zweckvolles*) e uma atividade, uma efetuação em vista de um fim? A exteriorização original de um interior, que pertence à constituição de um sujeito egóico animal e humano, é um evento subjetivo que, como todo evento parecido, é submetida à livre-escolha<sup>66</sup> eventual e pode então ser imbricado nas ações em vista de um fim. Quais são esses motivos? Uma repetição ou um reforçamento de exteriorização podem induzir a uma descarga de alívio dos afetos<sup>67</sup> subjetivos e serem produtos de certo modo de livre-escolha<sup>68</sup>. O grito involuntário do animal ou do homem doente torna-se um grito voluntário. Não é uma comunicação natural, mas é uma exteriorização visando um fim.

Uma certa forma de comunicação, uma comunicação propriamente dita, como é o caso de todo traço distintivo. O que originalmente evocava um subjetivo como originário dele é deliberadamente produzido (como um analogon) para evocar. Esses são os casos de indicação na esfera egológica (indicação em um sentido ampliado).

Comunicação a outrem. Eu percebo que eu reconheço em um todo exterior um interior de outrem. Eu produzo algo parecido comigo mesmo com o objetivo de fazê-lo perceber e em seguida impressioná-lo. Aqui surge a linguagem. A expressão voluntária<sup>69</sup> não é ainda linguagem, ainda que a linguagem seja expressão. Aqui entra em questão a intencionalidade diversamente articulada na qual se constituem etapas de coisa, de estados de desejos, de estados do querer (referências práticas, ações dentro de suas articulações intencionais), e é dolado das doações noéticas e ônticas e em relação ao meio comum a todos. Unidades bilaterais da indicação e do que é indicado.

Não se perguntará mais aqui sobre a questão de saber o que pressupõe, pelo que compreende como para o seu parceiro, a possibilidade de uma expressão linguageira que pode efetivamente passar por uma expressão linguageira e ser lida como tal, e que traz efetivamente consigo alguém que se exprime; [não se perguntará mais] de saber o que é aqui a condição de possibilidade de uma apresentação do que se exprime. Mas, está claro que como eu me exprimo, não posso abrir mão do meu corpo de carne, e também não posso apresentar outro igualmente senão como sujeito corporal de carne.

É os instintos? A possibilidade de colocar a nu os instintos, como eles se referem às coisas ou aos seres viventes, pressupõe a origem da percepção e da perceptividade. Nenhum animal pode fazer a experiência original do mundo exterior pelo instinto alimentador. É se as crianças têm instintos inatos que as trazem às vezes ao mundo exterior, à coisidade<sup>70</sup>, tem certamente uma grande importância. Mas é uma representação vaga, uma intenção vaga? Eis a grande diferença entre o preenchimento de representações vazias e a revelação<sup>71</sup>

57 Nota do Editor: Autoexperiência, autopercepção (*Selbsterfahrung, Selbstwahrnehmung*)

58 Nota do Editor: mundo de percepção (*Wahrnehmungswelt*)

59 Nota do Editor: *wie er lebt und lebt*

60 Nota do Editor: realizar (*vollziehen*)

61 Nota do Editor: realização do ato (*Aktivvollzug*)

62 Nota do Editor: um objetivo indica um outro (*ein Objektives zeigt ein anderes an/quelque chose d'objectif indique quelque chose d'autre d'objectif*)

63 Nota do Editor: capto (*erfasse*)

64 Nota do Editor: no modo doação (*Gegebenheitsweise*)

65 Nota do Editor: como se chega a expressão em outro sentido (*Wie kommt es nun zum Ausdruck in einem anderen Sinn*)

66 Nota do Editor: a uma possível arbitrariedade (*der möglichen Willkür unterhegt*). Na tradução francesa, está como “libre-choix”.

67 Nota do Editor: afetos subjetivos (*subjektiven Affekte*)

68 Nota do Editor: arbitrariamente produzido (*willkürlich erzeugt*)

69 No francês: “L’expression volontaire...”. No original em alemão: *willkürlich ausdrück* (“A expressão arbitrária..”). Nota do Editor.

70 Nota do Editor: *dinglichkeit*

71 Nota do Editor: desvelamento (*Enthüllung*)



de apresentações instintivas vagas.

Para uma criança “recém-nascida” os dados tácteis e visuais teriam inicialmente então os horizontes. Antes de “toda experiência”. Mas, de fato, não há, propriamente, o que se falar de “antes de toda experiência”. De qualquer forma, os processos de formação de unidades constitutivas estão continuamente em curso. Mas com isso, ainda não se faz a experiência de um *ambiente*<sup>72</sup> como um mundo coisal<sup>73</sup>, como mundo no verdadeiro sentido do termo ([um mundo] a casualidade espaço-temporal, [um mundo] espiritual). Pode-se pretender que os dados sensíveis tenham já de antemão uma função de perfil, de horizontes do sentido coisal<sup>74</sup>, breve que se venha a *coisas*, mesmo que imperfeitamente? A isso se opõe naturalmente o comportamento dos cegos de nascença que, após uma operação, devem penosamente/insuportavelmente aprender a ver.

Como se deve “pensar” os instintos originais na sua interioridade e sua especificidade fenomenológica? Qual é o nosso material próprio de compreensão original? Fenomenologia em nossas próprias tendências desde sempre instintivas, mesmo após sua revelação<sup>75</sup>. Podemos nós recuperar inteiramente a revelação<sup>76</sup> e enunciar algo da intenção vazia precedente?

Podemos nós classificar as representações vazias? Não subsiste no que concerne aos horizontes, a diferença de uma “prefiguração” mutante? Uma prefiguração não tem uma “origem” em intuições anteriores ao menos análogas, dentro das constituições originais mergulhadas na vacuidade e nos hábitos?

A fome “chama a saciedade”, os “comichões” chamam para se coçar, a dor tem por conteúdo uma tendência a se livrar dela, um desagrado que deve ser afrouxado, e, para dizer verdadeiramente, devemos distinguir entre o “eu quero escapar disso” ativo e a passividade da tensão, do “avançar para”. Mas as representações vazias já estão lá subjacentes? Há uma orientação vazias, e dentro da revelação, a descontração/gatilho coincide entretanto com a representação, e a tendência a sair disso inerente a série de representações é a via de sua realização. A possibilidade de uma lembrança ou de uma presentificação aparentada a isso, o livre “eu posso” ou “eu quero” orientados em direção a uma certa presentificação e em direção à posição de um objetivo de efetuação prática, governada/dirigida por esta presentificação, não pertence ainda à intenção desvelada de uma tendência. Falta ainda o caráter do conhecimento e seu contrário, o caráter do não conhecimento; no lugar disso, nós temos uma privação do caráter do conhecimento.

Nós devemos então proceder fenomenologicamente a uma distinção mais clara entre horizontes vazios e horizontes de representação vazios<sup>77</sup>. A consciência vazia como [consciência] instintiva não desvelada, ainda não é [uma consciência] *representando* ao vazio<sup>78</sup>. Eu poderia igualmente dizer que ainda não existe a tese doxa ativa e uma tese doxa não é uma tese ainda possível.

A criança que acaba de ter acesso à consciência *não tem o mundo de representação*, ela tem apenas as representações que ela mesma adquiriu e que ela continuou a adquirir. O começo é a consciência originária do tempo, o reino da associação e das mais originárias constituições<sup>79</sup>. E vai assim do mesmo modo a edificação constitutiva da “representação” da corporeidade própria e do meio. Sem dúvida, os instintos originários ajudam aqui como forças de impulsão (*Triebkräfte*), mas nenhum mundo de representação é ainda constituído por eles-mesmos dentro de um começo tão reduzido.

Quais problemas constitutivos são necessários esboçar aqui para a formação da representação do próprio eu animal-humano (da pessoa no sentido mais amplo), do ambiente existencial<sup>80</sup>, do ambiente mínimo<sup>81</sup>, inclusive do ambiente pessoal (e outras pessoas) com predicados e significações interpessoais e egótica?

O princípio direcionador deve manifestamente ser o de que nossas sujeições nós sujeitamos as “percepções”, todos os tipos de autonominação<sup>82</sup> originária na hierarquia de sua originalidade, tal como há muito tempo não se trata precisamente de uma autodomação<sup>83</sup>, a uma elucidação compreensiva<sup>84</sup> uma elucidação<sup>85</sup> de sua intencionalidade, *et*, para dizer a verdade, como [intencionalidade] de representação.

Nós temos então também a tarefa<sup>86</sup> de exercer sobre elas uma modificação eidética e de investigar *a priori* as possibilidades e as necessidades.

Assim, ser-nos-á preciso estabelecer a título de exemplificação como subjacente o que nós temos, nós-mesmos, como experiência efetivamente autodoadora, e não atribuir falsamente, em virtude de considerações exteriores, as autodoações por substrução que nós não podemos precisamente ter nós-mesmos como experiência ou *quase-experiência* da objetividade concernente. Segue-se então um falso método quando, em virtude da observação exterior do comportamento de pequenas crianças, chega-se à conclusão das autodoa-

72 Nota do Editor: *Umwelt*

73 Nota do Editor: *Dingwelt*

74 Nota do Editor: coisal (*Dinglichen*)

75 Nota do Editor: desvelamento (*Enthüllung*)

76 Nota do Editor: desvelamento (*Enthüllung*)

77 Nota do Editor: horizontes vazios e horizontes de representações vazias (*Leerhorizonte und Leervorstellungshorizonte*)

78 Nota do Editor: representando ao vazio (*Leervorstellend*)

79 Nota do Editor: das mais originárias associação e constituição (*der ursprünglichsten Assoziation und Konstitution*)

80 Nota do Editor: coisal (*dinglich*)

81 Nota do Editor: em geral (*überhaupt*)

82 Nota do Editor: autodoação (*Selbstgebung*)

83 Nota do Editor: contanto que seja apenas autodoação (*solange sie nur eben Selbstgebung ist*)

84 Nota do Editor: *einer verstehenden Aufklärung*

85 Nota do Editor: *Aufklärung*

86 Nota do Editor: *Wir haben dann auch die Aufgabe*



ções<sup>87</sup>, cujo equivalente nós mesmos não poderíamos vivenciar<sup>88</sup>. Todaintepretação fenomenológica verdadeira deve encontrar seu modelo dentro do autodiscernimento originário. Em consideração a isso, a teoria da entropatia que se encontra em *Scheler* é um contra pé de uma teoria verdadeiramente fenomenológica. O erro fundamental do mau nativismo é que, independentemente de sua incapacidade sensualista para compreender o método da análise imanente das estruturas intencionais, ele pressupõe “representações” inatas, mesmo representações universais muito indeterminadas, e não atribui a todo desenvolvimento, que a função de determinar mais precisamente, essa universalidade indeterminada. Não se tem ainda fenomenologia<sup>89</sup> quando se fala de “representações vazias” e quando se recorre à intencionalidade em suas explicações. É preciso entender o que é a atuação da intencionalidade e trazê-la para a compreensão de sua atuação plena, isto é, tornar compreensível para todo tipo de objetos, de qual material estrutural e por quais sínteses intencionais eles aparecem: eis o papel da fenomenologia<sup>90</sup>. A fenomenologia é a ciência e, para ser honesto, é a ciência última que provê a elucidação<sup>91</sup> compreensiva. Mas, assim fazendo, ela quer produzir uma elucidação<sup>92</sup> racional, ou seja, a compreensão da necessidade vista na qual a figura se constitui sobre as leis da essência (leis das estruturas essenciais e das prestações possíveis de cada intencionalidade).

Eis aqui para a “intropatia”. Inicialmente, é uma percepção normal de outros homens e depois dos animais, como tais. Nós devemos elucidá-lo de maneira intencional, nós devemos esclarecer as intencionalidades implicadas, e o que já necessita<sup>93</sup> de fato de um abc de intencionalidade e, por assim dizer, de uma gramática de intencionalidade. Em seguida, nós devemos considerar as anomalias, assim como as pretendidas aparições de espíritos, o comércio com os defuntos, etc., a possibilidade da pretendida apresentação de espíritos sem presença corporal de carne, corporalmente perceptíveis por nós, as apresentações que não seriam ditas em si percepções mediatas, mais percepções imediatas.

Se eu tenho uma teoria fenomenológica da intersubjetividade, uma extensão da redução fenomenológica à comunidade de questões [Subjekten] pessoais, então será necessário metodicamente que eu persiga<sup>94</sup> inicialmente esta extensão trazendo-a para a intersubjetividade humana experimentada normalmente. Somente a teoria não será completa, se eu não trago minhas investigações sobre os outros pretensos modos de autoação pessoas estrangeiras.

## APÊNDICE XLII APARIÇÃO DO ESPÍRITO (O EXTERIOR COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DO ALTEREGO) (provavelmente 1924)

A *intropatia* pressupõe um *corpo de carne*. Opõe-se, a isto, a objeção a que Becker<sup>95d</sup> devolveu a honra: há doentes mentais que dizem trazer em si, um outro eu. Eles escutam vozes, discursos neles, e não no exterior/fora deles.

Eu respondi a esta objeção com minha antiga distinção entre corpo de carne externo e corpo de carne interno. Minha opinião, há muito tempo<sup>96</sup>, era que apenas por meio de um entrelaçamento com o exterior que pode ser objetivamente colocado um interior e que um *alter-ego* pode então “existir” para mim.

A *intropatia* se realiza por indicação análoga. Por “corpo de carne interna”, eu gero originalmente os “discursos”, sequenciais de sons que induzem originalmente e de maneira associativa (e eles são ligados como “coexistentes”) certas vivências psíquicas próprias. Estes aqui são, enquanto tais, vivências originárias (*originäre*). Mas as sequências de sons parecidos não poderiam vir sem esse acompanhamento original, indicar como co-existentes os mesmos vividos que não seriam os meus? Dir-se-á talvez: sim, é precisamente porque eles “lembram” um “discurso” próprio; mas esses aqui não são exata e efetivamente os meus e seus traços<sup>97</sup>. Mas um discurso, que está em dois sentidos<sup>98</sup>, é primeiramente uma sequência sonora “estranha a mim”, e em seguida [algo que] escoo de maneira “interna”, cinestésica, por corporeidade de carne interna, e neste contexto alguma coisa que é ou está motivada interiormente. Este duplo sentido concreto do “discurso”, do que escoo “de forma subjetiva” e do que escoo eventualmente dentro no traço de linha/tendência e engendramento, eis aqui o que é essencial. Mais ainda: não somente o curso como o curso no agir subjetivo (a palavra/a fala, o canto), mas [o curso] da expressão de um movimento afetivo (*Gemütsbewegung*), de um pensamento subjacente, etc. Entrelaçamento da expressão e do exprimido segundo todas as aparências, todas as articulações, todas

87 Nota do editor: autoações (*Selbstgebungen*)

88 Nota do Editor: *deren Gleiches wir nicht selbst erleben können*

89 Nota do Editor: Não se é ainda fenomenólogo (*Man ist noch nicht Phänomenologe*)

90 Nota do Editor: a tarefa fenomenológica [*die phänomenologische Aufgabe*].

91 Nota do Editor: *Aufklärung*

92 Nota do Editor: *Aufklärung*

93 Nota do Editor: *para o que nós necessitamos [wozu wir ... brauchen]*

94 Nota do Editor: execute (*durchführe*)

95 <sup>d</sup> Provavelmente é Oskar Becker, que foi um discípulo de Husserl em Friburgo em Breisgau (Nota da Tradução francesa).

96 Nota do Editor: Minha velha opinião (*meine alte Meinung*)

97 Nota do Editor: são riscados (*sind durchstrichen*)

98 Nota do Editor: *Aber Reden, das ist zweiseitig*



elas formas (de expressão sensível e do exprimido).

Quais as condições de possibilidade para que a indicação seja aqui existencial e então concretamente possa simultaneamente<sup>99</sup> o expresso como pensamento (*Geimeintes*) e, além disso, de uma maneira que associativamente vai de si em um contexto subjetivo evidentemente mais amplo que a via egóica?

Em geral, o que torna isto possível para nossa intropatia normal é o entrelaçamentoda corporeidade de carne interna e da corporeidade de carne externa, graças a que o eu [se] exprimindo, constituiu na sua vida constituinte<sup>100</sup> um mundo espacial, e no interior deste, um corpode carne material espacial. *O corpo de carne física* está lá, objetivamente, experimentado<sup>101</sup>, e continuamente experienciável<sup>102</sup>, e em co-posição<sup>103</sup>, na constituição concomitante de uma coexistência recíproca, ele é uma corporeidade de carne interna. Um corpo de carne estranha está para mim como uma coisa física, e a co-posição<sup>104</sup> de um corpo de carne interna e de uma subjetividade tem seu apogeu/auge no “ser em si” desta coisa corporal carnal (*coisa do corpo*) (mesmo se ela não foi experienciada<sup>105</sup>) e nos desdobramentos de expressões estranhas,se preenche sobre a co-posição do psíquico<sup>106</sup>.estranho.

Uma tal prestação é possível sem objetivação transcendente?

Enquanto<sup>107</sup> eu não tenha constituído objetividade, eu tenho apenas a imanência,e na imanência, o estranho a mim como consecuições de dados das sensações na forma imanente do tempo, e fazendo eventualmente irrupção sem motivação. Toda motivação e indicação não é então mais que imanente e só se pode ter o “exprimido”, do indicado dentro do meu contexto; como atualmente coexistente, estaria o coexistente presente do vivido de si e se ele está indicado, ele deveria poder ser encontrado em um contexto próprio. Caso contrário nós teríamos um conflito e uma eliminação. Eu posso enriquecer o campo temporal completo transportando a mim mesmo pelo pensamento, mas o que resulta simplesmente desse transporte pelo pensamento é a luta com o vivido<sup>108e</sup>.

Em contrapartida se eu já constituo a objetividade, então a corporeidade de carne objetivaindica<sup>109</sup>, e o que é indicado, são as séries de eventos objetivos direcionadas à corporeidade de carne, as mímicas, os gestos, a palavra pronunciada e escrita, que não significa uma simples sucessão de sensações, mas que é um texto objetivo<sup>110</sup> objetiva, algo acústico do mesmo gênero que os sons de sinos etc., que são em si, mesmo que a gente não os entenda<sup>111</sup>.

E a indicação está ligada a um *analogon* do meu corpo de carne exterior, que abriga<sup>112</sup> para mim um corpo de carne interior, ou antes, este corpo de carne é para mim algo como que aparecendo<sup>113</sup>, e no contexto subjetivo, engajado nas motivações, à medida das quais eu posso movimentá-lo, engendro com ele alguma coisa de objetivo até ele mesmo (como que ele é exterior) e até em outras coisas subjetivas por meio de ações subjetivas, etc.

Se eu vejo um *analogon* do corpo de carne, eu, porém, não doei um corpo de carne nos modos de aparição interna do meu corpo de carne, nem nos contextos dentro dos quais a unidade “este corpo de carne” tem, ao lado do que é tornado análogo a ela uma outra coisa, uma multiplicidade de características objetivas que a determinam essencialmente, que não podem ser separadas delas. Cada um das outras coisas aparece também, mas sua aparição apenas funciona como “percepção de”; e o que é uma coisa, é ela independentemente de todosos modos de doação subjetivos, os quais não a determinam ela mesma. O corpo de carne estranho em comparação a um corpo de carne indica um sistema de aparição como sistema interno, que é um limite que eu não posso verdadeiramente alcançar o que impede<sup>114</sup> meu próprio corpo de carne. Aqui surge a tarefa difícil de esclarecer efetivamente as motivações e de penetrar o olhar dentro da sua necessidade, de forma que sejam evidentes a posição de umasegunda subjetividade e a impossibilidade da luta do psíquico assim motivado com o que é motivado como “psíquico em si próprio” (dentro de um contexto de tempo imanente).

99 Nota do Editor: coloque (*mitsetzt*)

100 Nota do Editor: constitui na sua vida constituinte (*konstituiert in seinem konstituierenden Leben*)

101 Nota do Editor: experimentado (*erfahren*)

102 Nota do Editor: experienciável (*erfahrbar*)

103 Nota do Editor: co-posição (*Mitsetzung*)

104 Nota do Editor: co-posição (*Mitsetzung*)

105 Nota do Editor: experienciada (*erfahren*)

106 Nota do Editor: psíquico (*Seelisch*)

107 Nota do Editor: Conquanto (*solange*)

108 e O interior tem sua motivação bem determinada. O que é co-indicado está lá vivo contra a motivação efetiva. O problema *desse* conflito! (Nota da Tradução francesa).

109 Nota do Editor: corpo de carne objetivo indica (*indiziert objektive Leiblichkeit*)

110 Nota do Editor: *Wortlaut* (texto, formulação).

111 Nota do Editor: escute (*hört*)

112 Nota do Editor: abriga (*birgt*)

113 Nota do Editor: aparente (*Erscheinendes*)

114 Nota do Editor: entrava (*hindert*)



**Editor – Adriano Furtado Holanda**

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