

EDITORIAL

Neste segundo número da *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies* apresentamos um conjunto diversificado de artigos, principiando com o texto intitulado *O Desejo de Ser Mãe e a Barreira da Infertilidade: Urna Compreensão Fenomenológica*, de autoria de Renata Ramalho Queiroz Leite & Ana María Monte Coelho Frota (*Universidade Federal do Ceará*) nos falam de projetos parentais e de como a infertilidade afeta a autoimagem feminina. Encerrando as pesquisas empíricas, temos o artigo *Paternidade Adotiva: Conjugando Afetos Consentidos*, de Ellen Fernanda Gomes da Silva & Suely Emilia de Barros Santos (*Universidade Católica de Pernambuco*), no qual se explicita o lado paterno da adogação.

Em seguida temos um conjunto de estudos teóricos e históricos, principiando pelo texto *A Fenomenología de Kohler e o Conceito de Experiencia Direta*, de autoria de Sávio Passafaro Peres (*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*), em que se detalha o método fenomenológico de Kohler no âmbito de sua teoria da percepção. No artigo *Arthur Tatossian: Um Estudo Biográfico*, de Lucas Bloc & Virginia Moreira (*Universidade de Fortaleza*), apresenta-se um traçado da vida e obra deste importante psiquiatra contemporâneo.

O texto *Diálogo entre Análise de Conteúdo e Método Fenomenológico Empírico: Percursos Históricos e Metodológicos*, de Paulo Coelho Castelo Branco (*Universidade Federal de Minas Gerais*) realiza um estudo comparativo dessas duas metodologias, discutindo suas interlocuções e diferenciagens. O artigo *Não-Directividade: Avaliação, Diagnóstico e Terapia Centrada no Cliente*, de Catarina Pinheiro Mota (*Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro/Portugal*), problematiza a avaliação e o diagnóstico à luz da Terapia Centrada no Cliente.

Na sequência, temos três trabalhos produzidos para o *I Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenología*, realizado em 2013, na cidade de Curitiba. Inicialmente, temos *Elementos para uma História da Psicoterapia de Grupo*, de Georges Daniel Janja Bloc Boris (*Universidade de Fortaleza*), no qual o autor discorre sobre a história dos modelos grupais até os grupos gestálticos; em *A Psicologia indicada por Kierkegaard em algumas de suas obras*, de Myriam Moreira Protasio (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*), a obra do pensador dinamarquês é retomada em seu projeto de psicologia; e, em *Confissão e Cura pela Revelação da Verdade Escondida: É o Objetivo da Clínica Psicológica?*, de autoria de Ana María López Calvo de Feijoo (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*), discute-se a prática da clínica psicológica em seus pressupostos de verdade.

Finalizamos este número com a tradução do primeiro artigo publicado em solo estadunidense acerca do pensamento fenomenológico, com o texto *A Nova Fenomenología*, publicado originalmente em 1924, e de autoria de Henry Lanz (*Stanford University, California*). Esperamos que o texto como um todo proporcione uma excelente leitura.

Boaleitura a todos.

Adriano Furtado Holanda
- Editor -

ARTIGOS

RELATOS DE PESQUISA



O Desejo de Ser Mãe e a Barreira da Infertilidade: Uma Compreensão Fenomenológica

The Desire to be Mother and the Barrier of Infertility: A Phenomenological Understanding

El Deseo de Ser Madre y la Barrera de la Infertilidad: Una Comprensión Fenomenológica

RENATA RAMALHO QUEIROZ LEITE

ANA MARÍA MONTE COELHO FROTA

resumo: Abalando o projeto parental de muitos casais, a infertilidade afeta distintas dimensões da vida do sujeito. Tal situação é mais peculiar à mulher, por não corresponder às expectativas de um mundo predominantemente fértil. O presente estudo buscou compreender de que forma a infertilidade afeta a vida e a autoimagem feminina de mulheres com problema de infertilidade que passaram por um tratamento de fertilização *in vitro*, procurando identificar os significados que elas atribuem à maternidade e à feminilidade. A fenomenologia heideggeriana foi adotada como suporte teórico e metodológico. Por meio de narrativas, foi realizada uma escuta fenomenológica de quatro mulheres em momentos existenciais distintos do tratamento de fertilização *in vitro*. Pode-se perceber que, ao mesmo tempo em que gera grandes esperanças, possibilitando a conquista da desejada gravidez, o tratamento mobiliza fortes reações emocionais.

Palavras-chave: Infertilidade; Maternidade; Fertilização *in vitro*; Método fenomenológico.

Abstract: Shaking the parental project of many couples, infertility affects several dimensions of the subject life. This situation is more peculiar to women, for not corresponds the expectations of a world predominantly fertile. This study sought to understand how infertility affects the life and female self-image of women with infertility problem which went through a treatment of *in vitro* fertilization, seeking to identify the meanings they attach to maternity and femininity. The heideggerian phenomenology was adopted as theoretical and methodological support for this study. Through semi-structured interview, was done a phenomenological listening of four women who were at different existential moments in relation to cycle of *in vitro* fertilization treatment. It's possible to realize that at the same time it creates great expectations, making possible the achievement of desired pregnancy, the treatment mobilizes strong emotional reactions.

Keywords: Infertility; Maternity; *In vitro* fertilization; Phenomenological method.

resumen: Dificultando el proyecto parental de muchas parejas, la infertilidad genera efectos en distintas dimensiones de la vida del sujeto. Tal situación es más ínsita a la mujer, por no corresponder a las expectativas de un mundo predominantemente fecundo. El presente estudio ha buscado comprender de qué forma la infertilidad afecta la vida y la imagen que las mujeres tienen de sí propias, cuando sufren problemas de infertilidad y deciden someterse a un procedimiento de fecundación *in vitro*. Particularmente, tratamos de identificar los significados que ellas atribuyen a la maternidad y a la feminidad. La fenomenología heideggeriana fue adoptada como soporte teórico y metodológico. Por medio de narraciones, fue realizada una "escucha" fenomenológica de cuatro mujeres en diferentes momentos existenciales del procedimiento de fecundación *in vitro*. Puede ser percibido que, al mismo tiempo en que son generadas grandes esperanzas, posibilitando la conquista del muy deseado embarazo, el tratamiento moviliza fuertes reacciones emocionales.

Palabras clave: Infertilidad; Maternidad; Fertilización *in vitro*; Método fenomenológico.

Introdução

Cada vez mais recorrente em nossa sociedade, a infertilidade é um problema que afeta o bem-estar psíquico e emocional do indivíduo. Gerar um filho traz um significado pessoal muito importante para a mulher, uma vez que a gravidez pode representar a confirmação de sua feminilidade. Assim sendo, a infertilidade pode ferir e desestruturar a representação da autoimagem feminina, uma vez que costuma afetar a maneira como as mulheres se sentem a respeito de si mesmas. Imersos em uma grande instabilidade emocional, os

casais inférteis procuram as clínicas de reprodução humana na esperança de terem um filho biológico. A fertilização *in vitro* é uma das técnicas de reprodução assistida e caracteriza-se por produzir embriões em contexto laboratorial.

O presente estudo buscou compreender como a infertilidade afeta a vida e a autoimagem feminina de mulheres que estão passando, ou que já passaram, por um tratamento de fertilização *in vitro*, procurando perceber, os significados que essas mulheres atribuem à maternidade e ao "ser mulher".

1. A barreira da infertilidade

A limitação imposta pela infertilidade aos casais que se deparam com o impedimento de dar continuidade à própria existência, através de um filho biológico, envolve elementos de ordem biológica e psíquica. Por mais que a infertilidade deva ser considerada como um problema do casal, a mulher parece ser vista como a principal responsável pelos problemas reprodutivos, não só culturalmente, como também dentro da comunidade médica. Borlot & Trindade (2004) constataram que, por mais que este não seja o procedimento padrão recomendado, os exames para investigar o motivo da infertilidade ainda são indicados primeiramente às mulheres. Do mesmo modo, pensam Modelli & Levy (2006):

Apesar de cada vez mais falarmos que o casal é a figura envolvida neste tratamento, é para a mulher que as atenções são dispensadas, com uma grande demanda de avaliações. Ao homem, cabe executar exames simples de espermograma para poder suspender a possibilidade de ozoospermia, ou baixa qualidade de esperma. Caso este exame resulte normal, fica o homem isento de qualquer 'responsabilidade' que justifique a dificuldade de engravidar. Cabe uma busca mais pormenorizada na mulher, mediante exames invasivos. (p. 52)

Além disso, a concepção de infertilidade, ainda hoje, coloca a mulher numa posição estigmatizante. Ao mesmo tempo em que gera grandes esperanças, por poder possibilitar a conquista da desejada gravidez, o tratamento de reprodução assistida mobiliza fortes reações emocionais, podendo ser sentida como uma "experiência devastadora" (Borlot & Trindade, 2004).

Na medida em que estão profundamente envolvidos com o desejo da maternidade e paternidade, os casais inférteis também entram em contato com questões relacionadas aos seus referenciais de masculinidade e feminilidade. Sentem-se feridos no seu orgulho de ser homem e de ser mulher quando amputados de sua função reprodutiva. De um modo geral, uma vez que o desejo de maternidade e paternidade se relaciona intimamente com as vivências particulares de cada sujeito, a experiência emocional da infertilidade possui, da mesma forma, um caráter eminentemente singular, uma vez que, segundo Trindade & Enumo (2002), a angústia decorrente do diagnóstico de infertilidade pode variar de acordo com a valorização atribuída à maternidade e à paternidade.

Tanto o diagnóstico de infertilidade quanto o tratamento de reprodução assistida geram muitos sentimentos conflitantes no casal e, em especial, na mulher. Diante da perda do controle sobre si, seu corpo e seu projeto de vida, a mulher infértil depara-se com uma sensação de tristeza, de incompletude, de solidão e de inferioridade.

Percebendo que a realização do seu desejo não está em seu poder, é comum se sentirem impotentes, fracassadas, deficientes, humilhadas, desamparadas e injustiçadas, apresentando sinais de depressão, inquietude e desânimo (Oliveira, 2006). Assim, capaz de ocasionar uma queda na autoestima feminina, a infertilidade é, muitas vezes, sentida como um defeito, provocando um sentimento de desvalorização e afetando outras esferas da vida. Devido a essa sensação de "anormalidade", as mulheres com problema de infertilidade costumam ficar com vergonha perante a sociedade, uma vez que, geralmente, são responsabilizadas pelo sucesso ou pelo fracasso da reprodução.

O processo de reprodução assistida é vivenciado em meio a uma grande instabilidade emocional, marcada por sentimentos extremos de esperança e desilusão, sendo comum aparecer um estado de disforia, que se caracteriza por um misto de ansiedade e depressão. Os sentimentos de tristeza e depressão são os mais comuns em pacientes inférteis, estando eles relacionados com perdas, desilusão, lamentações e desesperança. A raiva e a frustração vêm acompanhadas de irritabilidade, agressividade, ressentimento e mágoa. Além disso, há uma forte sensação de culpa, inclusive pelos erros do passado, havendo a impressão de estar decepcionando as pessoas e de estar sendo castigada ou punida através da infertilidade. O choque e a negação costumam ocorrer especialmente na fase do diagnóstico, tendendo a desaparecer no decorrer do tratamento. Já a ansiedade, a preocupação e o desespero aparecem como fenômenos cíclicos ao longo do tratamento, vindo acompanhados de choro fácil, distúrbios de sono, lapsos de memória, dificuldade de relaxar e oscilação de humor (Melamed, Ribeiro & Seger-Jacob, 2006).

Além de provocar efeitos devastadores no âmbito pessoal e conjugal, a condição de infértil pode também desestabilizar as relações do indivíduo com seu entorno social, uma vez que o casal infértil se percebe na impossibilidade de cumprir a função parental esperada pela sociedade. Essa cobrança gera dificuldades e incômodo nos casais para lidar com seu grupo social, sendo necessário enfrentar a influência da família, dos amigos e da religião, que estimulam o desejo de ter filho (Weiss, 2006).

Pensar a respeito da reprodução assistida nos remete, ainda, ao estudo das várias representações sociais de um filho biológico e de como essas diversas significações afetam o desejo dos casais em gerar um filho. Geralmente, o filho biológico é socialmente representado como uma extensão de seus pais, garantindo a manutenção da cadeia de gerações da família. Nesse sentido, é comum que o ser humano busque no filho biológico uma possibilidade de transcendência, uma vez que ele é percebido como uma maneira de perpetuação da própria existência.

2. Ser mãe e ser mulher

Através da maternidade, a mulher passou a ocupar um lugar fundamental na estrutura familiar burguesa, sendo considerada como um elemento agregador necessário para a sobrevivência da família. A maternidade e o cuidado com a administração do lar se configuraram, assim, como funções femininas valorizadas socialmente, permitindo que a mulher fosse reconhecida e ocupasse uma posição de aparente prestígio dentro da sociedade. De acordo com o pensamento moderno, a mulher era biologicamente pré-determinada a gestar e a cuidar dos filhos. Deste modo, era por meio da maternidade que ela realizava seu destino fisiológico e sua vocação "natural". Através da amamentação, da higiene, do cuidado e da presença materna constante, a mulher-mãe provava o seu amor e ganhava visibilidade como identidade característica do feminino.

Historicamente, a maternidade foi construída como o ideal máximo da mulher, representando um caminho para alcançar a plenitude e a realização da feminilidade, atrelado a um sentido de abnegação e sacrifícios prazerosos. Nas últimas décadas do século XVIII, e principalmente no século XIX, as mulheres assumiram o papel da boa mãe, com dedicação integral aos filhos e responsabilidade pelo espaço privado da família. Surge, assim, a representação social de devotamento e sacrifício inerente à maternidade, que passa a ser vista como um sofrimento voluntário e indispensável para a mulher (Badinter, 1985; Borsari & Feil, 2008; Trindade & Enumo, 2002). Contudo, o aparecimento dos métodos contraceptivos, a possibilidade de aborto, a entrada da mulher no mercado de trabalho com a consequente inserção social feminina, o divórcio e a chance de estabelecer novas relações amorosas contribuíram para o declínio do tradicional modelo familiar, com alterações significativas na vida pública e privada. Nesse contexto, aconteceu uma espécie de reinvenção do feminino, permitindo que a mulher assumisse novos papéis e novos desafios, uma vez que conquistou o espaço profissional, devendo conciliar, então, esta nova função com suas antigas atribuições. Desta maneira, podemos perceber que a estrutura familiar sofreu mudanças significativas com o passar dos tempos. Nos dias de hoje, muitas mulheres trabalham fora de casa, procuram a realização profissional e contribuem com a renda familiar.

Apesar dos novos papéis que vem ocupando na sociedade contemporânea, a imagem associada à mulher-mãe ainda é muito valorizada e a maternidade continua sendo idealizada e compreendida como um salto qualitativo para a vida da mulher, afirmam Barbosa & Rocha-Coutinho (2007). A gravidez não é, de fato, a única maneira de realização da feminilidade. Contudo, como apenas a mulher pode engravidar, a maternidade representa um traço absoluto que marca a diferença de gênero. Talvez essa diferença contribua para a ideia de que um

filho significa a confirmação da feminilidade, esperado pelas próprias mulheres, pelos parceiros e pelo entorno familiar e social. Comobem defendem Braga & Amazonas (2005, p. 18): "O feminino não se traduz na maternidade, o desejo pelo filho não é inelutável ou imprescindível. A maternidade se configura nessa fronteira complexa entre natureza e cultura, entre força impulsionadora e construção permanente". Porém, percebemos que nem sempre é o que acontece, como veremos na fala de nossas colaboradoras neste estudo.

Desde muito novas as mulheres são socialmente convencidas de que ser mãe é necessário para se sentirem completas e realizadas, cabendo a elas a responsabilidade pelo sucesso dessa função. Nesse contexto, a maternidade ainda é, culturalmente, naturalizada, tanto como destino biológico, quanto como valor social inerente à consolidação da identidade feminina. Pelo fato de assuntos relacionados às crianças e concepção fazerem parte do universo feminino, quando há problema de infertilidade, geralmente, a responsabilidade recai sobre as mulheres. Além disso, raramente os estudos históricos e antropológicos fazem referência à infertilidade masculina. Assim, em meio à naturalização do valor social da maternidade, muitas vezes essas mulheres se sentem culpadas e inferiores devido à impossibilidade de cumprir a função parental tão esperada e cobrada pela sociedade. Diante dessa imposição social da maternidade para a "mulher normal", a mulher com problema de infertilidade se sente menos feminina e, conseqüentemente, menos atraente. É nesse sentido que Seger-Jacob (2006) considera que a infertilidade é percebida pela mulher como uma ameaça à sua identidade feminina.

A reprodução assistida fornece, então, um campo privilegiado em possibilidades de articulação entre o feminino e o desejo de gerar um filho, uma vez que as mulheres com dificuldade para engravidar estão em constante contato com esse desejo.

3. Metodologia

Pretendendo compreender e refletir acerca do fenômeno da infertilidade e de como ele afeta a vida e a autoimagem feminina de mulheres que estão passando por um tratamento de fertilização *in vitro*, utilizamos a metodologia qualitativa para realização dessa pesquisa. Tal abordagem "pretende conhecer, esclarecer, entender e interpretar os processos que constituem os fenômenos objetos de investigação" (Ozella, 2003; p. 122). Além disso, fizemos uso do enfoque fenomenológico, por acreditar que este seria o método mais adequado para alcançar os objetivos desta pesquisa. A fenomenologia enfatiza a particularidade do ser e a dimensão existencial do viver, buscando compreender os sentidos e significados que o sujeito atribui à sua vivência no seu contato com o mundo (Frota, 2001; Dutra, 2002).

A fenomenologia nasceu no final do século XIX, negando a existência de uma verdade absoluta e acreditando que os fenômenos observados são uma representação do real. Deste modo, essa perspectiva metodológica surgiu rompendo com o modelo de ciência cartesiano e metafísico, que afirma a existência de uma verdade universal e imutável, de um conhecimento científico puro e absoluto, capaz de ser apreendido pelo uso da razão.

A Fenomenologia Transcendental de Husserl e a Hermenêutica Ontológica de Heidegger são consideradas os principais pilares do pensamento fenomenológico. Por não acreditar na possibilidade da redução fenomenológica como sugerida por Husserl, acabamos por adotar Heidegger e sua hermenêutica como instrumento metodológico desta pesquisa. Caracterizada por sua fidelidade radical à ontologia, a concepção heideggeriana defende que a realidade se desvela na própria existência. Heidegger "quer entender a vida e seus fenômenos desde si mesmo, quer participar e não suspender o próprio viver" (Frota, 2001; p. 12). Pretendemos, enfim, compreender a experiência de mulheres que vivem ou já viveram o tratamento de inseminação *in vitro*. Vale ressaltar que o termo experiência é aqui compreendido de acordo com o sentido dado por Rogers & Kinget (1975). De acordo com esta mesma compreensão, para Dutra (2002), a experiência é uma dimensão existencial do vivido, dado que ela nos remete a tudo o que foi aprendido, experimentado e vivido pelo sujeito. Deste modo, achamos que compreender a experiência das colaboradoras é acessar a dimensão existencial do vivido, dado que ela nos remete ao que foi vivido, experimentado e aprendido por elas. As narrativas foram, então, os instrumentos escolhidos para abordar, nos aproximar e compreender as experiências.

Na medida em que é narrada, a experiência é re-significada e re-vivida pelo sujeito no presente. Portanto, a narrativa não se restringe ao relato de uma experiência vivida e que já acabou. Ela se reconstrói e se re-configura no momento em que é relatada. Aquele que narra sua experiência, conta com a presença do ouvinte, o qual, por sua vez, ao contar aquilo que ouviu, torna-se também um narrador. A relação estabelecida na narrativa é uma relação de intersubjetividade. Como bem discute Frota (2001): "Toda narrativa traz consigo a comunicação de um sentido, mas na relação com o outro. O sentido de uma narrativa, portanto, se amalgama à própria existência de quem a escuta, se entrelaça com a história de quem a escuta e, posteriormente, a narra" (p. 17). Para Melo (2012), o psicólogo clínico pesquisador deve intervir na realidade pela via do sentido, "construindo a retomada da autonomia subjetiva dos participantes e cumprindo seu papel de agente de transformação de realidades sociais" (p. 90). Também Holanda (2001) salienta que nas pesquisas de cunho fenomenológico, os pesquisadores não prescindem da sua participação no ato de pesquisa sendo, mesmo, um co-pesquisador.

O contato com as nossas colaboradoras aconteceu por meio de uma clínica de reprodução assistida localizada em Fortaleza (Ceará), que selecionou e indicou pacientes para participarem desta pesquisa. Na tentativa de identificar possíveis variações e singularidades no relato de mulheres que se encontram em diferentes momentos do tratamento, as quatro colaboradoras foram selecionadas de acordo com os seguintes critérios: (1) uma mulher que está começando o tratamento de fertilização pela primeira vez - Carla; (2) uma mulher que já fez fertilização *in vitro*, não engravidou e pretende tentar o tratamento novamente - Rebeca; (3) uma mulher que já fez fertilização *in vitro*, não engravidou e desistiu de tentar o tratamento mais uma vez - Amanda; (4) uma mulher que fez fertilização e está grávida - Joana. Vale ressaltar que a identidade das colaboradoras, bem como de todos os sujeitos citados por elas, foi mantida em sigilo através da atribuição de nomes fictícios.

Selecionada a amostra, realizamos uma entrevista semi-estruturada, visto que essa modalidade deixa o sujeito mais livre para narrar sua experiência vivida. Para tanto, utilizamos três perguntas disparadoras: Como você está vivenciando (vivenciou) o tratamento de fertilização *in vitro*? Para você, o que significa ser mulher? Como você compreende a maternidade? Além disso, durante a entrevista, nos momentos em que sentimos necessidade, levantamos outras questões que nos instigaram e que consideramos importantes para um melhor esclarecimento e compreensão da experiência relatada.

Não fizemos uso de categorias *a priori* para interpretação e análise dos dados. Ao contrário, os dados foram interpretados e compreendidos a partir dos conteúdos das narrativas (Frota, 2001, Melo, 2012). Desta forma, não analisamos as narrativas guiadas somente por possíveis categorias presentes nas perguntas geradoras. Nosso olhar transpôs este tipo de análise classificatória, uma vez que todo o material foi analisado a partir do conteúdo emergido nas narrativas.

As entrevistas foram gravadas, transcritas e textualizadas. Pinheiro (2007) descreve o procedimento de textualização das narrativas, ressaltando que esta técnica tem como objetivo aproximar o leitor do mundo experiencial do narrador. Após a textualização das narrativas, as colaboradoras puderam ter acesso ao seu material, podendo complementar, corrigir, modificar, o que julgassem pertinentes. Ao ler as narrativas transcritas e corrigidas pelas colaboradoras, procuramos analisá-las percebendo os conteúdos relevantes a serem discutidos. A partir daí, fizemos as interlocuções necessárias entre o que os autores teorizam e o relato das experiências, procurando promover o encontro entre teoria e vivência. Optamos por analisar cada narrativa individualmente, como forma de preservar um espaço para considerações singulares decorrentes do relato de cada sujeito.

Buscamos compreender como a infertilidade afeta a autoimagem feminina a partir das narrativas, nos apro-

ximando do fenômeno investigado com todos nossos preconceitos, compreendendo-o a partir de nossas próprias reflexões. A intenção, aqui, foi a de permitir que as narrativas nos atravessassem e nos afetassem, além de garantir um espaço parano colocarmos enquanto pesquisadoras.

4. Compreendendo histórias

4.1 A história de Carla: uma ansiosa espera

Carla, 35 anos, há mais de três vem procurando uma solução para o seu problema de infertilidade. Após a realização de uma investigação médica descobriu que, também seu marido, tem um problema de infertilidade, ainda mais grave do que o dela. Contudo, para ela, isso tornou a situação mais difícil, devido ao forte pensamento machista da nossa sociedade, ao relacionar masculinidade e paternidade. Em relação a essa questão, Melamed, Ribeiro & Seger-Jacob (2006) ressaltam que a infertilidade de causa masculina é, socialmente, vista como baixa virilidade e masculinidade, uma vez que o homem está incapacitado de engravidar uma mulher.

Receber o diagnóstico de infertilidade foi, para Carla, uma experiência bastante difícil, especialmente porque a incapacidade de conceber naturalmente estava no seu esposo. Diante da dor e da fragilidade do marido, sofreu duplamente, chegando a desejar que a dificuldade estivesse somente nela. Tal comportamento assumido por Carla corrobora com os estudos referidos acima, nos quais se afirma que muitas mulheres se sentem responsáveis pelo sofrimento dos maridos, quando existe uma infertilidade no casal. Em sua pesquisa, Borlot & Trindade (2004) haviam constatado que a infertilidade era vivenciada como "experiência devastadora", especialmente para as mulheres. Podemos observar isso, claramente, no caso de Carla: "[...] despenhou um muro por cima de você. Porque eu me vi logo numa situação: "Eu não vou ser mãe!"

Legitimando a afirmação de Carvalho, Santos, Cressoni-Gomes & Mazzotti (2006) de que a infertilidade pode prejudicar setores da vida do sujeito, inclusive a relação conjugal, Carla ressalta que a infertilidade atrapalha até mesmo o relacionamento, enfatizando que o casamento precisa ter uma base muito sólida para que o processo seja enfrentado sem desestruturar a relação. Entretanto, a vivência do problema da infertilidade possibilitou que Carla e seu marido ficassem mais unidos e mais cúmplices. Na verdade, Borlot & Trindade (2004) já haviam observado que muitos casais inférteis acabam se aproximando diante da experiência da infertilidade, confirmando a experiência de Carla.

Carla representa a gestação de um filho biológico como um milagre divino. A sacralização da maternidade pode ser observada nos estudos de Rocha-Coutinho (1994). A autora destaca que é a maternidade que transforma Eva em Maria. Em outras palavras, é a maternidade que transforma a mulher em um ser generoso, subli-

me e divino. A respeito dessa questão, Badinter (1985) enfatiza, ainda, que, historicamente, a representação da maternidade foi sendo construída como a atividade mais invejável e mais doce que uma mulher pode vivenciar. Ressaltamos aqui, que para Rocha-Coutinho (1994), é a maternagem de um filho biológico que mais oferece à mulher o *status* de sacralização.

Diante da infertilidade, Carla, muitas vezes, se sentiu incapaz, especialmente diante de alguma circunstância que revelasse sua falta, sua incompletude. A infertilidade gera, portanto, um sentimento de inutilidade feminina, como se a mulher não fosse mulher suficiente para ser mãe. Podemos perceber isso, claramente, na seguinte fala: "[...] a gente se sente como se fosse uma coisa até inútil, sei lá, não tão mulher. Porque a maternidade é você se sentir mais mulher". Nesse sentido, um filho significa a confirmação de ser mulher e feminina, fato que é ressaltado nos estudos de Carvalho, Seibel, Makuch & Maluf (2006a). Além disso, podemos compreender que a falta de um filho faz desabrochar a sensação de incompletude em Carla, quando ela afirma: "A mulher só se completa quando ela é mãe". A sensação de Carla é afirmada pelo estudo de Trindade & Enumo (2002), por exemplo, que constataram que mulheres com problemas de infertilidade costumam se sentir tristes e incompletas, considerando que a realização feminina passaria pela glória de ser mãe.

Carla considera que se a mulher desiste de todas as possibilidades de ter um filho, desconsiderando, inclusive, a fertilização *in vitro* e a adoção, ela nunca irá se aceitar e poderá passar por uma grande depressão. É como se a maternidade fosse, para ela, uma condição *sine qua non* para a felicidade feminina. Tal pensamento corrobora com a fala de Makuch (2006), de que, diante de uma sociedade predominantemente fértil, a mulher com problema de infertilidade sente-se inadequada, pois não vivencia os privilégios que a maioria das outras mulheres da sua idade vivencia. Diante da impossibilidade de uma gravidez natural, Carla chegou a pensar em adotar. Entretanto, ela e seu marido decidiram não investir na adoção, pois não saberiam a origem daquela criança, já que ela não seria um "filho de sangue". Parece-nos que a adoção se apresenta como uma possibilidade de viver a maternidade. Porém, esta escolha é, ainda, uma possibilidade remota, para ser pensada somente quando se esgotarem as tentativas da fertilização *in vitro*.

4.2 A história de Rebeca: quando o desejo foge do controle

Rebeca tem quarenta anos e já passou por duas fertilizações *in vitro*, sem sucesso. Já é mãe de três filhos. Aos dezenove anos, após o nascimento do seu terceiro filho, decidiu ligar as trompas. Diferente do que imaginava, acabou se separando e casando novamente. Deseja

ter um filho com o novo marido, mas não pode engravidar naturalmente. Mesmo já sendo mãe, Rebeca relatou que receber o resultado negativo das duas fertilizações *in vitro* sem sucesso, foi uma experiência horrível e muito dolorosa. Tal situação fez com que se deparasse com um forte sentimento de impotência, percebendo que não pode fazer nada para mudar sua condição: "*Pormais que eu tente, eu posso tentar uma vez, duas, três, quatro, dez, mas não é uma coisa que eu possa dizer: 'Ah... Agora vai dar certo!'. Não. Então, a gente se sente impotente e ao mesmo tempo super arrependida, porque a laqueadura fui eu que decidi*".

Em decorrência de sua escolha, Rebeca assume, em forma de culpa, a responsabilidade por não estar conseguindo engravidar. Cunha, Wanderley e Garrafa (2007) observaram que, quanto mais jovem a mulher se submete a ligadura tubária, maiores são as possibilidades de arrependimento, o que contribui para o aumento da demanda em serviços de reprodução assistida. Apesar de não ter obtido sucesso no resultado final, Rebeca respondeu muito bem ao tratamento nas duas vezes em que o fez. Tal fato intensificou a frustração e decepção diante do resultado negativo: "*O processo não é ruim. [...] O processo foi maravilhoso. O ruim mesmo foi só a notícia*".

Apesar dos dois resultados negativos terem sido vivenciados como uma experiência devastadora, a maneira como Rebeca recebeu o resultado da segunda fertilização diferiu um pouco de como ela recebeu o da primeira. Melamed (2006) verificou que a vivência de pelo menos um procedimento de reprodução assistida sem sucesso contribui para o receio do fracasso na próxima tentativa. Parece-nos que o primeiro resultado negativo contribuiu para que, da segunda vez, Rebeca fosse mais consciente da possibilidade de insucesso.

Além de Rebeca, seu marido também não estava preparado para um resultado negativo. Interessante perceber que, assim como na história de Carla, apesar da grande dor que estava sentindo, Rebeca precisou se fortalecer, deixando sua própria dor em segundo plano, para dar forças a seu esposo. Diante do insucesso, Rebeca e o marido encontram conforto na possibilidade de continuar tentando o tratamento, acreditando que, assim, ainda vão conseguir realizar o sonho da gravidez.

Chamou-nos atenção o fato de que, assim como Carla, Rebeca também fez o tratamento de fertilização em sigilo como forma de se proteger da cobrança familiar e social. Isso parece nos revelar a grande dificuldade de se ver como infértil. Vivenciar a impossibilidade de engravidar no momento em que deseja, fez com que Rebeca se sentisse diferente: "*(...) Porque é como se a minha feminilidade, naquele momento, fosse extremamente questionada. Porque ofeminino, o ser mulher deveria ser uma coisa que estivesse bem relacionada com o ser mãe*". Tubert (1996) ressalta que a herança cultural continua transmitindo o dogma de que a maternidade é indispensável para a realização da feminilidade. Nesse sentido, continua o

autor, somos levados a acreditar que "*Uma mulher não é verdadeiramente uma mulher se não tiver filhos*" (p. 122). Interessante ressaltar que Rebeca já é mãe de três filhos, mas mesmo assim questiona sua feminilidade.

Rebeca acredita ter nascido com o dom da maternidade, uma vez que sua qualidade maternal está acima da qualidade enquanto profissional e esposa. Nas suas palavras: "*Eu acho que é um dom. [...] Eu sei que eu sou uma boa profissional, eu sou uma boa esposa, mas eu sou muito mãe. [...] eu tenho um instinto materno muito aflorado*". Tal fato parece corroborar com a fala de Makuch (2006), ao afirmar que, apesar do crescimento profissional, muitas mulheres continuam tendo na maternidade seu maior determinante de função social. Barbosa & Rocha-Coutinho (2007) destacam que apesar de, atualmente, a mulher ser estimulada a ocupar o espaço público e valorizar a sua carreira profissional, o lugar da maternidade na nossa sociedade ainda é bastante valorizado.

Rebeca considera que a maternidade não é uma condição inerente a toda mulher: "*O fato de ser mulher não quer dizer que seja mãe. [...] Elas são mulheres, mas não tem o menor instinto maternal*". Mais uma vez é interessante perceber que nossa narradora havia feito uma relação direta entre a maternidade e a feminilidade, contradizendo-se, a seguir. Naverdade, para Rebeca, parece haver uma certa confusão entre esta relação. Badinter (1985) também considera que o amor maternal não é instintivo ou biológico, mas sim construído socialmente, na relação diária da mãe com o filho. Possuindo a mesma linha de pensamento da autora, Rebeca considera que a maternidade está além do parto e do laço sanguíneo, pois a mulher pode ser mãe mesmo sem ter gerado o filho: "*Então, eu acho que não dá para a gente associar: 'Eu sou mulher e sou mãe', porque, às vezes, você é mulher e você não é mãe. [...] Independe de você ter tido, de você ter parido, de você ter um laço sanguíneo. Você pode ser mãe mesmo sem você ter tido o filho.. Então, eu acho que a feminilidade é relacionada à maternidade. Porque você vai ter, vai gerar, tudo o que o homem não pode fazer. Mas, às vezes, a mulher não tem aquele instinto maternal*". Desta forma, apesar de acreditar que a maternidade está ligada à feminilidade, uma vez que a experiência de gerar e parir um filho pertence única e exclusivamente ao universo feminino, Rebeca não considera que o instinto materno seja natural e inerente a todas as mulheres.

4.3 A história de Amanda: ressignificando a maternidade

Após ter feito duas inseminações artificiais sem sucesso, Amanda, 42 anos, decidiu tentar o tratamento de fertilização *in vitro*. Teve muita dificuldade em decidir fazer o tratamento, pois além de não querer tomar hormônios, acreditava que a gravidez deveria ser uma benção divina. Entretanto, como o passar do tempo, foi per-

cebendo que, no futuro, poderia se arrepender de não ter buscado ao máximo os recursos que a medicina oferecia. Decidiu parar com o tratamento, no entanto, após ter tido uma complicação de saúde na sua segunda fertilização. Atualmente, encontra-se num momento de indefinição, conforme nos fala a seguir: *"Eu estou, no momento, sem tomar uma decisão definitiva porque, depois disso, pensei em adotar. Só que ainda não me veio aquela coragem, aquela força, aquele élan de tomar essa decisão"*.

Depois de ter vivenciado duas fertilizações sem sucesso, Amanda ficou sentindo a dor da frustração. Porém, apesar do sofrimento vivido, procura re-significar sua história para não ficar fixada na frustração e na dor da derrota: *"Eu estou tentando não congelar aí nessa etapa, tentando vislumbrar uma alternativa como uma adoção, que é para não morrer aí essa história, numa frustração"*. Tal comportamento é muito comum em mulheres que se frustram com tentativas infrutíferas de engravidar. Oliveira (2006) defende que, diante do fim das tentativas de engravidar pela reprodução assistida, o casal infértil precisa se adaptar à frustração e criar novos objetivos e propostas de vida. A adoção é uma das opções mais buscadas.

Acreditando que a mulher precisa estar tranquila, decidida e determinada para ter sucesso no tratamento de fertilização, Amanda, finalmente, decidiu por não tentar a terceira vez. Podemos observar que, assim como na história de Carla e de Rebeca, Amanda incomoda-se com o sentimento de pena que as pessoas costumam sentir por mulheres e casais que não conseguem gerar um filho. De acordo com Barbosa & Rocha-Coutinho (2007, p. 184), "[...] a mulher que não tem filhos ainda é vista como uma "coitada", uma "pessoa inferior", alguém que não conseguiu cumprir o seu principal papel". Esse sentimento é muito semelhante ao que nossa colaboradora descreve: *"O sentimento da infertilidade, em si, já é muito ruim, porque você, sem dúvida, acaba questionando o porquê da infertilidade. Você olha em volta e vê todas as suas amigas, as pessoas do seu convívio, todas essas pessoas com filhos e você sem filhos. Então, só daí, já dá uma inquietação. Então, por conta da infertilidade, já há um sentimento ruim, de ser diferente, de ser 'a' que não conseguiu ter filhos"*.

Durante o tratamento, Amanda entrou em contato com a questão da sua feminilidade, conforme ressalta: *"Quando a gente começou a fazer os tratamentos veio à tona toda essa questão, também, da feminilidade, no sentido de que, para haver uma gravidez, a mulher precisa, realmente, estar com o seu feminino muito bem trabalhado. (...) Não tem como você querer ser mãe, sem estar muito bem consigo mesma no seu feminino"*.

Amanda ressalta que um ganho do tratamento foi a aproximação do casal, que acabou ficando mais cúmplice e companheiro. Já o lado doloroso foi vivenciado como uma sensação de mal-estar, angústia e autocompaixão. Contudo, apesar das dúvidas e do mal-estar, prevalecia

a esperança de que a fertilização desse certo - sentimento que a motivava a continuar lutando. Oliveira (2006, p. 214) observou que "Ao longo do processo de fertilização assistida ocorrem perdas recorrentes e frustrações variadas, mas o otimismo e as esperanças sustentam o desejo pelo filho e os esforços necessários". Desta maneira, parece que é justamente essa esperança no resultado positivo que mantém os casais na desgastante e angustiante luta do processo de fertilização *in vitro*.

Para Amanda, ser mulher é algo que traz o embelezamento da vida. Relata: *"Ser mulher é uma dádiva, é uma bênção, é algo do ponto do embelezamento da vida"*. Entretanto, em alguns momentos durante o tratamento, o problema da infertilidade fez com que Amanda se questionasse a respeito de sua feminilidade. Por considerar que a gravidez acontece naturalmente no ciclo de vida feminino, ela significa a infertilidade como algo estranho e inesperado, que desconfirma a condição feminina da mulher, conforme podemos observar no seguinte trecho: *"Eu acho que teve momentos que esse sentimento de ser infértil me fez questionar o quanto eu era feminina (...) Esse fato de não gerar filhos vai de encontro ao que é natural. Porque, naturalmente, a mulher que tem relações sexuais, engravida. [...] O que acontece? Eu não sou mulher? Então, eu não sou mulher? Cadê o meu feminino? O meu homem, o meu marido espera de mim um filho. E cadê? Como é que fica isso (...) Nossa! Nasci como mulher e não consigo uma coisa que é mais inerente da mulher, que é gerar filhos, amamentar, parir, ser mãe e maternas!" [...]* *Eu não passei por isso, eu não tive êxito em ser mulher!"*.

Amanda não quer que a ideia de adoção seja apenas uma solução para preencher o vazio que ficou depois da sua frustração com a fertilização *in vitro*. Tem razão no seu cuidado. Zibini & Vasconcellos (2006), por exemplo, ressaltam que a adoção não pode ser pautada na busca de resolução para uma história de insucessos, pois ela não apaga a marca da infertilidade. Ao contrário, muitas vezes, pode ser sua prova viva. Desta forma, os lutos não elaborados podem interferir negativamente na relação com o filho adotado.

Amanda acredita que o amor materno vem do coração, e não da barriga, sendo construído no convívio diário a partir do contato. Amplia sua representação da maternidade, defendendo que ela não começa, necessariamente, com uma gravidez, pois acredita que a mulher começa a ser mãe a partir do ponto em que opta por isso, em qualquer momento da sua vida. Em seus estudos a respeito do vínculo afetivo entre mãe e filho, Badinter (1985) chegou à conclusão que o amor materno é resultado de uma construção sociocultural, não tendo relação com instinto, fator sanguíneo ou determinismo da natureza.

Contudo, apesar de Amanda ser simpatizante da adoção, ela ainda não pode se decidir por adotar uma criança, acreditando que: *"(...) esse amor que se tem aos filhos é muito construído no dia-a-dia, no convívio, no olhar, no sentir mesmo. Eu acho que não vem da barriga"*.

4.4 A história de Joana: a concretização do sonho

Após ter sofrido dois abortos, Joana tentou mais de um tipo de tratamento para conseguir engravidar naturalmente e sustentar o bebê. Entretanto, depois de mais de um ano de tentativas sem sucesso, decidiu partir para a fertilização *in vitro*. Narrou a experiência de tomar as injeções de hormônio como algo muito desagradável, doloroso e desconfortável. Outro momento de muita ansiedade e medo foi o procedimento de retirada dos óvulos. Durante vários momentos da entrevista, Joana ressaltou que o tratamento de fertilização exige muita determinação e perseverança. Além do desejo de ser mãe, o que motivou Joana a persistir no tratamento foi a vontade de formar uma família, pois considera que ela e o marido formam apenas um casal. Farinati, Rigoni & Müller (2006) observaram que muitos casais se unem motivados pelo alto valor colocado na constituição de uma família. A respeito desse desejo de constituir uma família, Oliveira (2006) esclarece que:

A própria relação amorosa, que resulta na união de um casal, traz consigo o desejo de crescer e aumentar os vínculos e as responsabilidades compartilhadas - e uma das formas é através de uma criança. Esse desejo é parte da construção de um casal, um projeto de família e de futuro, representação da continuidade do casal e da família maior, como herança de sua história e de seus valores (p. 209).

Em meio à sua dificuldade de ter um filho, quando Joana pensava em adoção, rejeitava a ideia, pois ficava com medo do filho adotivo querer procurar a família biológica quando crescer e acabar gostando mais dos pais biológicos do que dela e do seu marido. Segundo Carvalho, Seibel, Makuch & Maluf (2006b), "Um medo comum é a necessidade de um relacionamento de sangue, para que possa existir uma relação intensa. Outro medo comum, é que a criança adotada, em algum momento, venha rejeitar os pais adotivos, dando preferência aos pais biológicos" (p. 34). Então, o medo de Joana parece ser comum em mulheres com vivência semelhante a dela.

Assim como as outras participantes, Joana colocou que se sentia diferente das outras mulheres, por vivenciar a dificuldade de engravidar e a impossibilidade de segurar uma gravidez. Podemos observar o quanto essa experiência foi sofrida, no seguinte relato: "*Quando você não consegue se reproduzir, ou nos primeiros meses, quando eu perdi a primeira gravidez, para mim, foi a pior coisa do mundo. Era como se eu fosse diferente [...] mas eu me perguntei, dentro de mim: "O que foi que aconteceu?"*"

No que diz respeito à questão da feminilidade, parece-nos que Joana associa o fato de ser mulher à capacidade hormonal de poder gerar um filho naturalmen-

te. Apesar de também falar que para uma mulher ser feminina, ela precisa se arrumar e cuidar da sua beleza, Joana destaca a qualidade hormonal como principal fator da feminilidade: "*Precisa ter os hormônios funcionando bem*", afirma.

Mondelli & Levy (2006) destacam que o discurso hegemônico da maternidade cria a ideia de que é natural uma mulher ser mãe. Segundo essas autoras, "a impossibilidade de tal situação põe por terra a condição de mulher. Esta já não mais se reconhece, pois é a partir da gravidez, o viver o que a natureza lhe reservou, que a possibilidade de completude se dá" (p. 53). Nesse sentido, podemos perceber o quanto a ideia de feminilidade está, culturalmente, associada à capacidade da mulher gerar um filho. Joana, assim como afirmam os autores, considera que ser mulher é ser capaz de reproduzir, gerar um filho.

Joana considera a maternidade uma grande responsabilidade e, ao mesmo tempo, um grande prazer. Enfatiza que deseja passar o máximo de tempo que puder com o seu filho, pois considera que o contato afetivo materno é insubstituível: "*[...] eu queria, toda hora extra, estar sempre em contato, para que ele tenha referência sempre em mim, próxima de mim, que sou mãe dele [...] o contato afetivo materno, a maternidade, pra mim, é insubstituível. [...] Então, eu vejo a maternidade assim, tem que fazer essa referência desde o nascimento do nenê*".

Interessante observar, no seguinte trecho, as representações que Joana possui do filho biológico: "*Eu vou receber uma nova pessoa da família, um novo descendente. Eu até brinquei com ele hoje, eu disse: "Eu vou ter um rapaz. Se Deus quiser, na velhice, quando eu tiver idosazinha, vai me fazer muita companhia!"*". Parece-nos que, além da continuação da família, que se estende e prospera com a vinda de um descendente, o filho biológico significa, para ela, o fim da solidão parental, uma vez que ele faria companhia aos pais durante a velhice. Trindade & Enumo (2002) já haviam observado que algumas mulheres relatam a necessidade de terem um filho para não ficarem sozinhas. Além disso, Borlot e Trintade (2004) constataram que a questão da descendência é uma das fortes representações sociais em relação ao filho biológico.

Considerações Finais

Ao longo do trabalho, foi possível perceber como a incapacidade de gerar um filho naturalmente é sentida como uma experiência dilaceradora para essas mulheres. Tal fato faz com que elas se considerem incapazes, inúteis e "danificadas", pois sentem que falharam em uma função característica do feminino, isto é, conceber, gestar e parir um filho.

A fala das colaboradoras dessa pesquisa deixa perceber que a visão idealizada da maternidade como algo sublime e como condição para que a mulher se sint

completa e realizada, continua presente no discurso da sociedade atual. Além disso, podemos perceber o quanto a maternidade ainda é associada à feminilidade, uma vez que a impossibilidade de gerar um filho é significanda como uma desqualificação na característica de ser feminina. Nesse sentido, as experiências relatadas nesta pesquisa sustentam a representação social de que o fato de ser mãe afirma a feminilidade e assegura a condição de ser mulher.

Tendo em vista a própria condição de devir inerente ao ser humano, temos a clareza de que os resultados desta pesquisa representam apenas o início de uma compreensão que não se esgota. O complexo fenômeno da infertilidade e suas decorrentes implicações na vida e subjetividade daqueles que vivenciam essa questão ainda oferecem muito a ser feito, pensado e indagado sobre o tema.

Referências

- Badinter, E. (1985) *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Barbosa, P. Z. & Rocha-Coutinho, M. L. (2009). Maternidade: novas possibilidades, antigas visões. *Psicologia Clínica* (Rio de Janeiro), 19(1), 163-185.
- Borlot, A. M. M. & Trindade, Z. A. (2004). As tecnologias de reprodução assistida e as representações sociais de filho biológico. *Estudos de Psicologia* (Natal), 9(1), 63-90.
- Borsa, J. C. & Feil, C. F. (2008). *O papel da mulher no contexto familiar: uma breve reflexão*. [online]. Disponível em: <<http://www.psicologia.com.pt/artigos/textos/A0419.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2008.
- Braga, M. da G. R. & Amazonas, M. C. L. de A. (2005). Família: maternidade e procriação assistida. *Psicologia em Estudo* (Maringá), 10(1), 11-18.
- Carvalho, C. A. P.; Seibel, D.; Makuch, M. Y. & Maluf, V. D. (2006, a). *Guia sobre saúde mental em reprodução humana. Atualização 2006* [online]. Comitê de Psicologia da SBRH. Disponível em: http://www.sbrh.org.br/sbrh_novo/guidelines/guideline_pdf/guideline_de_psicologia.pdf
- Carvalho, C. A. P.; Seibel, D.; Makuch, M. Y. & Maluf, V. D. (2006, b). Estresse na reprodução assistida. *Arquivos H. Ellis: Saúde Sexual e Reprodutiva*, 2(4). Disponível em: <http://www.arquivoshellis.com.br/revista/02_040606/02_040606_ahellis_01.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2008.
- Cunha, A. C. R.; Wanderley, M. S. & Garrafa, V. (2007). Fatores associados ao futuro reprodutivo de mulheres desejosas de gestação após ligadura tubária. *Revista Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia* (Rio de Janeiro), 29(5), 230-234.
- Dutra, E. (2002). A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia* (Natal), 7(2), 113-121.
- Farinati, D. M.; Rigoni, M. dos S. & Müller, M. C. (2006). Infertilidade: um novo campo da Psicologia da saúde. *Estudos de Psicologia*, (Campinas), 23(4), 433-439.
- Frota, A. M. M. C. (2001). *O desalojamento e a reinstalação do si-mesmo: um percurso fenomenológico para uma compreensão da adolescência, a partir de narrativas*. Tese Doutorado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Holanda, A. (2001). Pesquisa Fenomenológica e Psicologia Eidética: elementos para um entendimento metodológico. Em A. F. Holanda & M. A. T. Bruns (Orgs.), *Psicologia e Pesquisa fenomenológica: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Ômega Editora.
- Melo, S. M. (2012). *A Saga de Hefesto: hermenêutica colaborativa como possibilidade de ação humanista-fenomenológica em clínica de trabalho*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco.
- Makuch, M. Y. (2006). Gênero e reprodução assistida: novas fases e velhas questões. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 21-33). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Melamed, R. M. M. (2006). Infertilidade: sentimentos que decorrem. In: R. M. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 71-90). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Melamed, R. M. M.; Ribeiro, M. F. da R. & Seger-Jacob, L. (2006). O casal infértil e o profissional de saúde mental - possíveis abordagens. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 167-188). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Modelli, A. & Levy, R. H. C. (2006). Esterilidade sem causa aparente: possibilidades de intervenção. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 49-69). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Oliveira, C.C. (2006). O luto pela criança que não nasceu. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 207-220). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Pinheiro, S. L. (2007). *Uma Compreensão da Infância dos Índios Jenipapo-Kanindé a partir de Narrativas*. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- Ribeiro, M. (2006). Articulações entre narcisismo e reprodução assistida. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 91-103). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Rocha-Coutinho, M. L. (1994). *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Rogers, C. & Kinget, M. G. (1969/1975) *Psicoterapia e Relações Humanas*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Seger-Jacob, L. (2006). Estresse na gênese e no tratamento da infertilidade. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 121-153). São Paulo: Casa do Psicólogo.

- Trindade, Z. A. & Enumo, S. R. F. (2002). Triste e Incompleta: Uma Visão Feminina da Mulher Infértil. *Psicologia USP* (São Paulo), 13(2), 151-182.
- Tubert, S. (1996). *Mulheres sem sombra: maternidade e novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.
- Weiss, T. K. (2006). O impacto da infertilidade e seu tratamento nos casais. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 105-119). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Zibini, M. V. C. & Vasconcelos, C. B. (2006). Infertilidade e adoção: algumas reflexões. In: R. M. Melamed & J. Quayle (Orgs.). *Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras* (p. 243-259). São Paulo: Casa do Psicólogo.

renata ramalho Queiroz leite - Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), e Analista Judiciário, com Especialidade Psicologia do Tribunal Regional Eleitoral do Ceará (TRE-CE). E-mail: renatarq@hotmail.com

Ana Maria Monte Coelho Frota - Graduada em Psicologia e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é Professora Associada do Departamento de Economia Doméstica da Universidade Federal do Ceará (UFC). Vinculada ao Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. Endereço Institucional: Universidade Federal do Ceará, Centro de Ciências Agrárias, Departamento de Economia Doméstica. Avenida Mister Hull. 60356000. Fortaleza, Ceará. E-mail: anafrota@ufc.br

Recebido em 13.08.13
Primeira Decisão Editorial em 08.01.14
Aceito em 24.04.14

ARTIGOS

RELATOS DE PESQUISA

PATERNIDADE ADOTIVA: CONJUGANDO AFETOS CONSENTIDOS

Adoptive Paternity: Conjugating Consented Affections

Paternidad Adoptiva: La Combinación de Afectos Consentidos

ELLEN FERNANDA GOMES DA SILVA

SUELY EMILIA DE BARROS SANTOS

Resumo: Ao percorrer os meandros da temática do presente estudo, verificou-se o expoente número de trabalhos acerca das masculinidades e paternidades. Conquanto, esse crescimento não investe expressivamente na reflexão da paternidade adotiva. Deste modo, esta pesquisa apresenta-se como relevante, uma vez que estes são fenômenos presentes no cenário social. Nessa direção, este trabalho objetiva compreender a experiência de ser pai adotivo, via entrevista aberta, a "entrevista Clínica de Pesquisa", a partir da vivência de Davi - integrante de um Grupo de Estudo e Apoio a Adogão. A interpretação dos depoimentos foi realizada através da "Análise do Sentido". Dentre as possibilidades compreensivas, foi ressaltado, no depoimento de Davi, o questionamento sobre a hegemonia biológica dos arranjos familiares, apresentando a afetividade como marca para os relacionamentos familiares. Nessa direção, esta pesquisa põe em foco um diálogo sobre o exercício das paternidades relacionadas a adogão, em especial, as chamadas "adogões necessários", as quais se referem às crianças maiores e adolescentes.

Palavras-chave: Adogão; Família; Paternidade.

Abstract: When going through the intricacies of this study's subject, it was found an exponent number of works about masculinities and paternities. However this increase does not show significantly reflection about adoptive paternity. Thus, this research is presented as relevant, since these phenomena are present in the social context. Thereby this work aims to understand the experience of being an adoptive father, via open interview, the "Clinical Research interview", through Davi's experience - member of a Study and Support Group for Adoption. The interpretation of the interviews was realized through the "Analytic of Sense". Among the comprehensive possibilities, it was bounced in Davi's testimony the questioning of the biological family arrangements hegemony, presenting the affection as a trade mark for family relationships. In this sense, this research highlights a dialogue about the exercise of paternity related to the adoption, in particular the so-called "necessary adoptions", which refer to older children and adolescents.

Keywords: Adoption; Family; Paternity.

Resumen: A medida que se desliza por las complejidades del tema de este estudio, si el exponente del número de documentos sobre la masculinidad y la paternidad. Si bien este crecimiento no invierte significativamente en el reflejo de la paternidad adoptiva. Por lo tanto, este estudio se presenta como relevante, ya que estos fenómenos están presentes en el entorno social. En este sentido, este trabajo tiene como objetivo comprender la experiencia de ser un padre de crianza, a través de entrevista abierta, la "entrevista de Investigación Clínica", de la experiencia de David - un miembro de una Comisión de Estudio y Apoyo a la Adopción. La interpretación de las entrevistas se llevaron a cabo a través de la "análisis del sentido". Entre las posibilidades integral, se puso de relieve en el testimonio de David, el cuestionamiento de la hegemonía de los arreglos familiares biológicos, con afecto como marca para las relaciones familiares. En este sentido, esta investigación pone de relieve el diálogo sobre el ejercicio de la paternidad en relación con la adopción, en particular los llamados "adopciones necesario", que se refieren a los niños mayores y adolescentes.

Palabras clave: Adopción; Familia; Paternidad.

Introdução

*Não digas: Este que me deu corpo é meu Pai.
Esta que me deu corpo é minha Mãe.
Muito mais teu Pai e tua Mãe são os que te fizeram
em Espírito. E tu és o
E esses foram sem número.
Sem nome.
De todos os tempos.
Deixaram o rastro pelos caminhos de hoje.
Todos os que já viveram.*

*E andam fazendo-te dia a dia
Os de hoje, os de amanhã.
E os homens, e as coisas todas silenciosas.
A tua extensão prolongase em todos os sentidos.
O teu mundo não tem polos.
próprio mundo.
(Cecília Meireles)*

Na contemporaneidade tem-se ampliado o debate a respeito da parentalidade adotiva. Em virtude das reconfigurações familiares, bem como das metamorfoses

sociais, culturais e jurídicas, as famílias adotivas vêm saindo da clandestinidade e ganhando o seu espaço enquanto modo de ser família; e, semelhantemente, o lugar do pai no contexto familiar tem sido debatido uma vez que, também apresentava-se forasteiro, apenas atrelado ao exercício de provedor do lar.

Feitas as considerações acima mencionadas, importa salientar a relevância acadêmica deste estudo, tomando como partida a visitação em sites como Google Acadêmico, Portal de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), levantamento deste último realizado entre os anos de 1987 a 2009, e a Base de Artigos Científico do Scientific Electronic Library Online (SciELO), na qual foi identificada uma escassez de produções científicas que articulem o tema da paternidade com a adoção. Além disso, vale ressaltar que muitas das produções acadêmicas encontradas nos órgãos citados acima, concentram-se na criança adotiva. Com relação a paternidade, esse tema foi pouco explorado pela Psicologia, se comparado com a infância e a relação mãe-filho.

Na condução deste trabalho, dois grandes eixos de discussão serão sinalizados, juntamente com suas interações, incoerências e plasticidades: o primeiro diz respeito a questão da paternidade - Quem quer ser pai, quem pode? Como é experienciar este lugar? Qual o espaço do pai diante da permeabilidade das fronteiras familiares? O segundo eixo se refere a adoção como uma via de acesso a paternidade - Quais são os sentidos que levam um homem a adotar? Quais são os fantasmas e medos que rondam esta temática?

Por fim, cabe situar que, com a presente investigação científica objetivou-se: compreender a experiência de ser pai adotivo. Para tanto, buscou-se conhecer possíveis modos de ser pai adotivo; problematizou-se o lugar do homem no exercício da paternidade; promoveu-se uma discussão teórica acerca da adoção; e, por fim, as narrativas foram analisadas numa perspectiva fenomenológica existencial.

1. Dialogando entre masculinidades e paternidades

Refletindo acerca das paternidades, estudos mostram que muitos são os modos de ser pai, contudo as requisições de modelos hegemônicos, situados em ordens de gênero, registram o masculino como provedor material e moral; e o feminino, por sua vez, é inscrito como provedor afetivo (Nolasco, 1993; Oliveira, 2010). Nessa direção, ao revelarem afetividade, seriam os pais adotivos rupturas desse "modelo tradicional"? Estariam os mesmos apontando para a emergência de novos e/ou outros modos de exercer a paternidade?

Na tentativa de ampliar tal discussão, é oportuno mencionar o anúncio de jornais, revistas e blogs a respeito do interesse de homens brasileiros para o exercício da paternidade. As leis pós Constituição Federal de 1988

refletem esse quadro: assuntos como pensão alimentícia, visitação em casos de separação conjugal, aumento do tempo da licença paternidade, adoção e guarda compartilhada concedem direitos e deveres, nunca cogitados, aos homens (Perucchi, 2008).

Organizações sociais também se levantam, continuamente, em defesa do direito e compromisso de ser pai. A ONG Papai¹ é desbravadora nesse sentido. Uma de suas campanhas intitulada "Dá licença, eu sou pai!" (2008-2010), objetivou estimular os homens a exercerem o direito de cuidar, solicitando a licença paternidade em caso de nascimento ou adoção de um/a filho/a; bem como almejou promover mobilização pública em prol da ampliação do período da licença: de cinco para, pelo menos, trinta dias.

Na continuidade desta discussão, segundo os apontamentos de Medrado (1997), Nolasco (1993) e Oliveira (2010), o homem, na atualidade, revela-se como fenômeno de estudo, pelos canais abertos para pensar as masculinidades. No Brasil, por exemplo, essa reflexão é recente, vem tomando fôlego a partir da segunda metade da década de 90, com uma rede de diálogo fomentada principalmente por dissertações e teses voltadas ao tema.

Cabe mencionar que esse cenário ganhou maior visibilidade com a Conferência Internacional de População e Desenvolvimento (ICPD), realizada no Cairo (Egito), em 1994 e com IV Conferência Mundial sobre a Mulher, a qual ocorreu em 1995, na cidade chinesa de Pequim. Em tais espaços de discussão foi ressaltada a necessidade de maior envolvimento dos homens na vida familiar, com o intento de reequilibrar as relações de poder, a fim de atingir maior igualdade de gênero, bem como incentivar a participação masculina no campo da saúde sexual e reprodutiva.

Neste cenário, é interessante apontar a escassez de ações de saúde voltadas para o público masculino. Conforme a "Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem" (Ministério da Saúde, 2008), é preciso mobilizar a população masculina brasileira na perspectiva de linhas de cuidado. No que tange a paternidade, por exemplo, "o direito do homem participar de todo o processo desde a decisão de ter ou não filhos, como e quando tê-los, bem como do acompanhamento da gravidez, do parto, do pós-parto e da educação da criança" (p.20). Apesar da criação de tais diretrizes, assiste-se no cenário nacional uma tímida atenção para os direitos sexuais e reprodutivos dos homens.

Seguindo este rastro compreensivo, Trindade (1999, p. 34) discorre: "a Psicologia, que desde os seus primórdios tem suas relações familiares uma fonte inesgotável de pesquisas, não demonstrava interesse direto pela paternidade, reduzindo as relações familiares a interação mãe-filhos". Na contramão deste posicionamento, a contemporaneidade, sinaliza a presença de um pai partici-

Disponível em: <<http://www.papai.org.br/>> Acesso em: 14 de novembro de 2012.

pante nos serviços domésticos e no envolvimento afetivo dos filhos. Tal compreensão da participação mais efetiva dos homens na família, particularmente no cuidado para com a criança, vem sendo nomeada de "nova paternidade", a qual é vivenciada como um desejo e não mais por obrigação. A escolha de ser pai corrobora a diferença alocada entre genitor, como gerador e pai enquanto presença e investimento.

Os novos arranjos familiares, presentes no mundo inteiro, esbarram na ideia de pluriparentalidade, trazida por Uziel (2000). Essa perspectiva plural de laços desafia a lógica da primazia do biológico sobre o social; bem como aponta a paternidade adotiva enquanto uma das possíveis resistências a modelos tradicionais de paternidade.

2. Famílias: cenário para a adoção

Cada família tem uma história para contar... carrega nabagagem gostos, necessidades, temores, tradições, mitos e uma imensidão de sentimentos. A família, segundo Sarti (2004), pode ser compreendida como uma realidade de ordem simbólica, mundo de relações complementares, recíprocas e assimétricas, no qual o público e o privado, o nos e o outro coexistem. Sarti (2003), em outro estudo, narra a respeito de uma idealização de um modelo familiar e relaciona ao fato de que as experiências familiares são constituídas socialmente por dispositivos disciplinares religiosos, psicológicos, médicos, jurídicos e pedagógicos. Atrelado a isso, os avanços tecnológicos como a pílula anticoncepcional, a reprodução assistida e o exame de DNA repercutem na família e apontam para a inexistência de um modelo padronizado e natural de família. Mediante a coexistência de diversos arranjos familiares num mesmo contexto, a adoção aparece como um modo de ser/estar em família, diferente do "padrão" tradicional vigente de família formada por um casal heterossexual unido pelos laços do casamento e com filhos.

O transitar da paternidade biológica a paternidade social/afetiva foi aberto por influência dos novos arranjos familiares. Dorais (citado por Ramires, 1997) discute essa questão ao ponderar que, o horizonte aberto pelos diversos modos de estar em família contribuiu para outras roupagens as paternidades. Nessa direção, os laços biológicos entre pais e filhos não afeiçoam a ligação permanente entre eles, como pode ser visto em casos de separação conjugal. Por outro lado, diante de recasamentos, muitos homens exercem a parentalidade com os filhos de sua companheira, mesmo sem ligações genéticas.

O cenário social atual demanda pensar e repensar a família. Falar dela no século XXI implica considerar suas mudanças. Conforme Sarti (2003, p. 21), "com seus laços esgargados, torna-se cada vez mais difícil definir os contornos que a delimitam". Mediante a tal contexto, é possível observar a incoerência de tentativas de conceituação, visto os diferentes modos de vinculação en-

tre pessoas. Em meio a esses entrelaçamentos, a adoção encontra habitat, o qual não é derivado de vínculos biológicos, mas sim de relações de escolha, proximidade e afeto. No tocante a adoção, segundo Schettini, Amazonas & Dias (2006), nos contextos familiares, a mesma já foi vista como caridade, desvio da norma, saída diante da infertilidade. Todavia, vem se solidificando outra cultura de adoção, abalizada nos laços afetivos.

Nessa direção, a adoção é apresentada no presente estudo como um modo de ser família, que encontra morada entre os desejosos por filhos e os ansiosos por pais. Na busca de referendar o posicionamento escolhido, encontra-se respaldo na etimologia da palavra adoção: do latim, temos: *ad* + *optare*, onde *ad* = aproximação no tempo e no espaço e *optare* = opção. Nesse sentido, a adoção entra em cena como uma opção por aproximação, escolha de estar próximo de alguém (Weber, 2011).

Um aspecto relevante sinalizado por Schettini (2008) se refere a tendência de considerar as famílias adotivas "problemáticas". Segundo este autor, permeados por tal compreensão, muitos pais buscam a clínica psicológica a fim de "tratar" do filho adotivo, como se os laços biológicos trouxessem junto um certificado de garantia. O território das representações sociais negativas no tocante a adoção é ampliado no tocante as nomeadas "crianças idosas" e adolescentes, os quais se encontram no final da fila de espera por uma família. De acordo com Vargas (2006), diferentemente destas, as crianças recém-nascidas são mais escolhidas para a adoção, tendo em vista a expectativa de que poderão ser melhores educadas. Nessa direção, importa discorrer a respeito do "peso do sangue" na sociedade brasileira. Em uma cultura fundamentada na supervalorização da procriação, hereditariedade e nos laços sanguíneos, "a adoção é vista como espúrio, paralelo, inautêntico e artificial" (Schettini, 2008, p. 29). Fica subjacente pensar a ideia de criar um "filho de outra pessoa", na qual se desconhece os antecedentes psicológicos, morais, fisiológicos e até criminais assume, muitas vezes, uma contágio patológica.

A partir do contexto acima apresentado, é possível dizer que o "fantasma" dos genitores ronda a relação entre pais e filhos, pelas dúvidas outrora citadas e também frente a ameaças de perda ou de mudanças de comportamento do filho diante de sua "verdade biográfica". Sob essa ótica, é vedada, na grande maioria das vezes, a oportunidade de crianças e adolescentes terem uma família afetiva e efetiva.

Para lidar com questões como essas, a chamada Nova Lei de Adoção (Brasil, 2009) indica uma preparação prévia dos futuros pais e o acompanhamento familiar pós-acolhimento da criança ou adolescente, com o designio de assegurar o direito a convivência familiar. Acerca disso, cabe assinalar que o sistema jurídico não dá conta da singularidade de cada família, de cada casal, pois há sempre um vir-a-ser, um modo de ser que demanda reflexões, discussões e ações diferenciadas.

Sendo a Psicologia estudiosa do terreno da singularidade e pluralidade humana, esta é convidada a assistir essa clientela em suas angústias, limitações e estranhezas, acolhê-la e acompanhá-la nos seus modos possíveis de serem mães e pais adotivos.

3. Procedimentos metodológicos

A metodologia orientadora desse trabalho é de natureza qualitativa, cujo caráter descritivo ocupa lugar de destaque (Minayo, 1994). A pretensão desta consiste em compreender os fenômenos segundo os sentidos dados pelos participantes colaboradores da pesquisa. Assim, para investigar a experiência de ser pai adotivo, utilizou-se o método fenomenológico, o qual parte do questionamento do ser. Essa postura epistemológica, diferente da chamada metafísica, assume a relatividade da verdade, afasta-se da racionalidade lógica, das hipóteses e metodologias pré-definidas (Critelli, 2007).

Em busca de interrogar o fenômeno que se manifesta, a entrevista foi escolhida como modalidade de investigação para colher os depoimentos, tomando como base a "Entrevista Clínica de Pesquisa" (Lóvy, 2001, p. 90), a qual está lastreada nas narrativas reveladas a partir da questão provocadora: "*Como é a experiência de ser pai adotivo?*". Para este artigo apresentamos a experiência de Davi, narrador da paternidade adotiva.

A narrativa é compreendida como proposta por Benjamín (1985) - modo de comunicar a experiência, de transmitir uma tradição, de revelar sentidos. Para a compreensão dos fenômenos desvelados, o método de análise das narrativas foi a "Análise do Sentido" de Critelli (2007). Segundo a autora, a manifestação dos fenômenos se dá por meio de um movimento de realização simultâneo entre o desvelamento, a revelação, o testemunho, a verificação e autenticação. Orientada pelos pensamentos de Martin Heidegger e de Hannah Arendt, Critelli (2007), apresenta a fenomenologia como um novo chão possível que, ao dirigir-se para o real, investiga a compreensão do sentido do ser. Este último, segundo a autora é "um rumo que apela, uma solicitação que se faz ouvir, um apelo obstinado que se insinua e persegue" (p. 146). Deste modo, a presente pesquisa expõe a construção de sentidos da experiência de homens pais adotivos não como sinônimo de significado, mas como destino, direção do existir em busca de uma compreensão.

Esta pesquisa configura-se também enquanto prática interventiva, cuja pretensão é contribuir para a produção de conhecimento e criação de sentidos no âmbito social. Assim, escrever, narrar e comunicar mostra-se como possibilidade de testemunho. Nessa direção, conforme Critelli (2007), não basta que o saber exista solitariamente, ele carece ser visto e ouvido por outros, patenteando o seu valor sócio-político.

4. (Entre)vistas: possibilidades compreensivas da paternidade adotiva

Antes de destacar as narrativas, faz-se cabível situar o leitor acerca do narrador-colaborador desta investigação. Davi² é integrante de um Grupo de Estudo e Apoio a Adoção. Casado com Laura, teve a adoção como via de acesso à sua experiência enquanto pai. Seus filhos, Pedro e Ana são gêmeos e foram adotados quando tinham sete anos e meio. A história de vida das crianças, segundo Davi, teve o seguinte destaque: elas foram mal tratadas e abandonadas pelos genitores e, posteriormente, acolhidas em uma creche. Com um ano e meio de idade viveram uma "quase adoção", ou seja, um casal obteve a guarda provisória de Ana e Pedro e, após aproximadamente três anos, os devolveu.

A respeito de Davi, este vivencia a paternidade sendo o responsável pelos cuidados diários para com as crianças, a saber: banho, refeições, idas e vindas à escola. Tal posicionamento vai de encontro à representação social de homem enquanto "figurante" na relação familiar, cabendo a este um lugar de pouca participação efetiva e afetiva no cotidiano da prole.

Outro aspecto que cabe ser situado se refere à insegurança e temor quanto à mais uma chegada do "fantasma do abandono". Ana, por exemplo, resistia em chamar Davi de pai, contudo ele a nomeava de filha. Em meio às dificuldades, esse arranjo familiar foi conquistado ao longo da convivência. Davi, nesse sentido, refere-se à adoção como via de mão dupla, patenteando a conjugação entre adotados e adotantes e colocando o afeto, não no âmbito genético, mas tecido na relação parental.

A seguir, será apontada a teia de sentidos construídos por Davi e pelas pesquisadoras, feita num processo criativo de conversação. De início, apontamos que o cuidado faz morada no exercício da paternidade adotiva. Isso pode ser evidenciado nas seguintes narrativas:

Davi - Quando a minha esposa voltou das férias eu fiquei mais com eles durante o dia. Por eu trabalhar com representação... tenho uma flexibilidade grande no horário... então era eu quem os pegava na escola... dava banho... botava para jantar!

[...] Toda madrugada eu acordava e fazia o mesmo que papai fazia... ele ia no nosso quarto ver como estavam os filhos! Isso é legal porque eu os cubro e coloco o ventilador de um jeito diferente também!

[...] Por que eu o bruxo? Porque eu era o alvo... a pessoa quem tomava mais conta... quem dava a bronca e os limites!

Esses depoimentos sinalizam a ruptura do modelo hegemônico de masculinidade, o qual distancia o homem do cuidado com os filhos e o aproxima da esfera pública, do

Todos os nomes utilizados neste artigo são fictícios.

âmbito laboral. Davi também se mostra como pai responsável por dar limites e broncas. Ele se coloca nesse lugar de dar ordens, sinalizando a perspectiva de homem como provedor moral e representante da lei. Pensando nisso, Sarti (2004) salienta, em sua pesquisa sobre famílias pobres, que cabe ao homem, além do provimento econômico, ser o chefe da família, pessoa responsável pela "boa" autoridade. A autora ressalta que esta responsabilidade masculina é digna de honra.

Encaminhando esta investigação pelas marcas das narrativas de Davi, o afeto, para ele, apresenta um caráter transformador na relação com seus filhos, permitindo a elaboração de experiências de abandono, outrora vivenciadas, e possam estabelecer vínculos de parentesco e modos outros de ser. De maneira intensa afirmou:

Davi - Ana disse 'Eu sou a princesa e o senhor é o príncipe de diamantes!' Então sair do bruxo para o príncipe de diamante foi uma conquista! Uma conquista que não foi muito minha... mas muito mais dela!

O afeto conjugado pelo narrador também aponta na direção da adoção como um modo de ser família:

Davi - Ser pai de dois filhos gêmeos... um casal... em tão fecho assim! Há três meses foi o batizado deles na igreja que eu faço parte... eu fiz a frase do cartão que dizia assim... Um dia pedimos a Deus dois filhos... mas ele nos deu dois anjos!

Com essa fala, podemos ver o rompimento com a indissolubilidade dos laços biológicos, ao Davi apresentar sua paternidade derivada de relações de escolhas e proximidade. Tal posicionamento contribui, significativamente, para uma nova cultura de adoção, fundamentada na afetividade (Schettini, Amazonas & Dias, 2006).

No tocante a Davi, a ambivalência presente na paternidade adotiva personifica-se por meio do denominado "fantasma", ou seja, do receio que os filhos possuíam de outro abandono, bem como da dificuldade de adaptação dos mesmos frente a uma nova configuração familiar.

Davi - Hoje Pedro já fala tudo... ele veio dizer que entende porque brigamos com eles... que é no intuito de educar! Nessa noite ele disse que não queria voltar mais para creche! Ouvindo isso eu disse filho... vocês não vão voltar mais para a creche! Você lembra daquele documento que o juiz fez? É incrível esse fantasma!... eu sabia que isso ia acompanhá-lo por um tempo... mas eu pensei que já não havia!

Em sua narrativa Davi revela a existência de um fantasma que ronda Pedro, o qual pode ser referenciado, a luz da compreensão de estrangeiro, apontada por Figueiredo (1996) ao sinalizar que a proximidade do estranho é incômoda, visto a angústia que o mesmo pode

ocasionar, bem como a dificuldade de conviver com a alteridade. Nessa perspectiva, o fantasma narrado pode carregar a marca da "outridade" da adoção, da abertura de ser família; bem como revelar o acolhimento da alteridade, do estrangeiro vindo de fora e habitante na relação parental.

Como implicação considerável ao referido "fantasma", importa problematizar que o mesmo pode estar ligado a experiência de abandono vivenciada por Pedro e Ana. Seguindo essa trilha compreensiva, Weber (2011) fez um paralelo com a clássica história infantil de João e Maria e salientou a respeito da prática do abandono de crianças, desde a Antiguidade. Diferentemente do final da história de João e Maria, muitas crianças ainda não conseguiram retornar a casa dos seus pais ou encontrar uma família. De acordo com a estimativa da Secretaria de Assistência Social, existem no Brasil cerca de "200.000 crianças abandonadas, das quais 195.000 estão em instituições" (p.36).

Dialogando com as narrativas de Davi, na tentativa de compreender a experiência da paternidade adotiva, outro ponto interessante de ser mencionado, diz respeito a: seu lugar frente às atitudes de Ana, as quais o colocavam, simultaneamente, mediante as vicissitudes do "bruxo" e do "príncipe de diamantes". O depoimento abaixo expressa um sentimento de insegurança, o qual, provavelmente, habitava em Davi ao desejar saber se seria ou não adotado enquanto pai:

Davi - Ai foi engraçado que no Carnaval desse ano fomos brincar em Olinda... fantasiados... ele foi de super homem e ela defada! No carro ela dizia... 'vamos transformar papai em bruxo e mamãe na princesa!' [...] Eupassei a ser o príncipe de diamantes dela... veja a diferença! Para conquistar isso não foi fácil... acho que foram uns oito meses para ouvir esse príncipe de diamantes!

Na vivência da paternidade adotiva mais um fenômeno emerge, a saber, a procura de Davi por uma rede de apoio. Tal atitude é compreendida como relevante principalmente em casos de adoções de crianças maiores ou com necessidades especiais.

Davi - [...] No início da adoção ele foi acompanhado por um psicólogo e Ana por uma psicóloga! Procuramos a fonoaudióloga... mas o psicólogo já tinha sinalizado que acreditava que a gagueira era algo psicológico mesmo! [...] Na terapia eles foram mudando... Pedro foi modificando a postura... aprendendo a ser mais ele! Foi um processo muito longo! Hoje posso dizer que ele melhorou mil por cento para o que era.

As palavras de Davi trazem à tona a psicoterapia como lugar possibilitador de apropriação, no qual a existência se abre para ser compreendida e constituir-se num

processo de co-criação, possibilitando ao cliente o desvelamento de outras formas de existir. Na tentativa de ampliar a discussão até aqui explanada, importa situar a revelação da vivência da paternidade enquanto promotora de mudanças:

Davi - Temos que nos policiar mais ãas discussões... ãas brigas... no que conversa e no que faz! [...] Eles dizem... 'Mamãe... papai fez isso assim... disse aquilo bem feio... andou rápido no trânsito!' Então você começa a pensar que tem família... pensar na postura pelo fato da maneira que eles me veem!

É sabido que a chegada de um novo membro provoca modificações na constelação familiar, tendo em vista que a família é um sistema aberto, passível de interferências, trocas e adaptações (Sarti, 2004). Possivelmente tornar-se pai para Davi demandou uma mudança de atitude. Seu posicionamento parece fazer coro com os adiados de Rodrigues (2009) e Oliveira (2010), os quais mostram a vivência paterna enquanto produtora de maturidade, favorecedora do senso de responsabilidade frente aos filhos, fomentando, assim, um novo estágio na vida do homem.

5. Caminhos apontados pela pesquisa

Na compreensão de Critelli (2007, p. 27), "investigar é sempre colocar em andamento uma investigação". Esse querer saber que interroga foi tecido na coexistência dos horizontes das pesquisadoras, do narrador-colaborador e dos autores utilizados para tal diálogo. A partir de tal encontro emergiram possibilidades compreensivas, as quais são inesgotáveis frente a complexidade do fenômeno investigado.

Ao problematizar a paternidade adotiva, esta pesquisa aponta para outros modos de exercício da paternidade, para além da identificação do homem como provedor material/moral e "colaborador espermático" na gestação. A paternidade de Davi, por exemplo, revelou uma participação mais efetiva do homem no contexto familiar, baseada no cuidado e expressão de afeto.

Pesquisas como as de Oliveira (2010) e Rodrigues (2009) constata a quebra das conservas culturais ácidas referidas e ressaltam a pluralidade de paternidades - históricas, vivenciadas, escolhidas e desejadas. Refletindo acerca da passagem da paternidade estritamente biológica para paternidades afetivas/sociais, Ramires (1997, p. 32) afirma: "essa nova perspectiva acerca da paternidade conduz necessariamente a uma mudança na política social que possa dar suporte as novas formas de exercício da paternidade". Nessa perspectiva, a adoção pode ser pensada enquanto um facilitador para a experiência parental de um modo mais afetivo, questionando, desse modo, a "âncora" biográfica, meramente jurídica e financeira.

Ao lado dessas reflexões, esta pesquisa apontou para a distância de um rótulo pejorativo da adoção e afirmou enquanto habitat familiar, atravessado pelo afeto. Nessa direção, é possível mencionar, para Davi, é na rede de parentesco e não na herança genética que a convivência afetiva é vivenciada e se constrói a parentalidade.

O anúncio da experiência de Davi revelou, por fim, a problematização a respeito do direito à convivência familiar, como fundamental à criança e ao adolescente. O colaborador desta pesquisa, ao adotar dois irmãos gêmeos de sete anos de idade, lançou luz a invisibilidade social de crianças maiores, as quais se encontram em instituições de acolhimento. Tal realidade aponta a carencia da promoção de políticas públicas referentes a estes tipos de adoção e a precisão de divulgar, tanto para a sociedade, como aos entes públicos e civis, uma "nova" cultura da adoção acolhedora de crianças e adolescentes em suas especificidades. Weber (2011) comunga do mesmo pensamento e ressalta que, diante desse cenário, tornam-se também relevantes trabalhos de orientação e sensibilização dos pretendentes a adoção, com vistas a incentivar, esclarecer mitos e preconceitos, os quais revestem essas adoções.

Tecendo a paternidade adotiva numa perspectiva fenomenológica existencial e sabendo dos contornos flexíveis que a constituem, outra inquietação surge como abertura para problematizações posteriores: Como a práxis psicológica pode contribuir para a efetivação de Políticas Públicas relacionadas a adoção, particularmente, as chamadas "adoções necessárias" de crianças maiores, de adolescentes e daqueles que apresentam necessidades especiais?

Referências

- Benjamin, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Brasil. (2009). *Lei Federal Nº 12.010/09, de 03 de agosto de 2009*. Nova Lei de Adoção. Brasília: Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/03/Ato2007-2010/2009/Lei/L12010.htm>. Acesso em 05 de maio de 2012.
- Critelli, M. D. (2007). *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. (2a Ed). São Paulo: EDUC/Brasiliense.
- Figueiredo, L. C. (1996). *Revisitando as Psicologia: da epistemologia a ética das práticas e discursos psicológicos*. Petrópolis: Vozes.
- Lévy, A. (2001). *Ciências clínicas e organizações sociais: sentido e crise do sentido*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC.
- Medrado, D. B. (1997). *O masculino na mídia. Repertórios sobre masculinidade na propaganda televisiva brasileira*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, São Paulo, SP.

- Minayo, M. C. de S. (1994). Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: Minayo, M. C. de S.; Deslandes, S. F.; Neto, O. C.; & Gomes, R. (Orgs). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade* (p. 3-18). Petrópolis: Vozes.
- Ministerio da Saúde (2008). *Política Nacional de Atensão Integral a Saúde do Homem*. Brasília: Ministerio da Saúde. Disponível em: <http://dtr2001.saude.gov.br/sas/PORTARIAS/Port2008/PT-09-CONS.pdf>. Acesso em: 20 de outubro de 2011.
- Nolasco, S. (1993). *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Oliveira, E. C. de. (2010). *Pai, pobre e separado: entre as dificuldades e o desejo de uma paternidade plena*. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE.
- Perucchi, J. (2008). *O discurso jurídico como dispositivo depro-dugão de paternidades*. Tese de Doutorado em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.
- Ramires, V. R. (1997). *O exercício da paternidade hoje*. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos.
- Rodrigues, L. O. (2009). *Entre arranjos, circulações e rearranjos: configurações familiares no contexto da paternidade na adolescência*. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE.
- Sarti, C. A. (2004). A família como ordem simbólica. *Psicologia USP*, 15(3), 11-28.
- Sarti, C. A. (2003). Famílias Enredadas. In: Acosta, A. R.; Vitale, M. A. F. (orgs.) *Família: Redes, Lagos e Políticas Públicas* (p. 21-36). (4a ed). Sao Paulo: Cortez Editora.
- Schettini, L. F. (2008). *Compreendendo os pais adotivos*. (2a ed). Recife: Bagago.
- Schettini, S. S. M.; Amazonas, M. C. L. A.; Dias, C. M. S. (2006). Famílias adotivas: identidade e diferença. *Psicologia em Estudo* (Maringá), 11(2), 285-293.
- Trindade, Z. A. (1999). Concepções arcaicas da maternidade e paternidade e seus reflexos na prática profissional. *Interfaces: Revista de Psicologia* (Salvador), 2(1), 33-40.
- Uziel, A. P. (2000). "Tal pai, tal filho" em tempos de pluriparentalidade: expressão fora do lugar? In: *Anais do XXIV Encontro Nacional da ANAPOCS*. Petrópolis.
- Vargas, M. M. (2006). Adogão de crianças maiores. In: Schettini, L. F.; & Schettini, S. S. M. (orgs.). *Adogão: os vários lados dessa história* (p. 147-172). Recife: Bagago.
- Weber, L. N. D. (2011). *Lagos de Ternura: pesquisas e histórias de adogão*. Curitiba: Juruá.
- Ellen Fernanda Gomes da Silva** - Psicóloga; Mestra e Doutoranda em Psicologia Clínica pela Unicap (Universidade Católica de Pernambuco), Membro do Laboratório de Psicologia Clínica Fenomenológica (LACLIFE). E-mail: ellenfernandal@hotmail.com
- Suely Emilia de Barros Santos** - Mestra e Doutoranda em Psicologia Clínica pela UNICAP; Docente da Universidade de Pernambuco (UPE - Campus Garanhuns) e membro do Laboratório de Psicologia Clínica Fenomenológica (LACLIFE). E-mail: suemilia@uol.com.br

Recebido em 29.03.2013
Primeira Decisão Editorial em 18.09.2013
Segunda Decisão Editorial em 16.10.2013
Aceito em 08.05.2014

ARTIGOS

- ESTUDOS TEÓRICOS OU HISTÓRICOS 

A FenOMenOIlogIA De KöhleR e O CONcelTO De exPeRIênCIA DIREtA

La Fenomenología de Köhler y el Concepto de la Experiencia Directa

Köhler's Phenomenology and the Concept of Direct Experience

SÁVIO PASSAFARO PERES

resumo: Um dos expoentes da Psicologia da Gestalt que mais enfatizou a necessidade do método fenomenológico na psicologia foi Köhler. Para ele, o método fenomenológico permite abordar adequadamente aquilo que ele denomina a "experiência direta", sem cometer os erros oriundos do introspeccionismo clássico. O objetivo deste artigo é detalhar o método fenomenológico de Köhler no âmbito de sua teoria da percepção. Ao fim, pretende-se mostrar que ele é central para a fundamentação da Gestalt, por servir como ferramenta para distinguir o objeto da física do objeto da experiência direta.

Palavras-chave: Intencionalidade; Fenomenologia; Wolfgang Köhler; experiência direta.

Abstract: Köhler was one of the authors of Gestalt psychology that most emphasized the need of the phenomenological method. For him, the phenomenological method allows properly approach the "direct experience" without committing the errors derived from classical introspection. The purpose of this article is to detail the phenomenological method of Köhler in his theory of perception. At the end, we intend to show that it is central to the fundaments of the Gestalt psychology. The phenomenological method serves as a tool to distinguish the direct object of external experience from the physical object.

Keywords: Intentionality; Phenomenology; Wolfgang Köhler; direct experience.

resumen: Köhler fue uno de los autores de la psicología Gestalt que más insistieron en la necesidad del método fenomenológico. Para él, el método fenomenológico permite abordar adecuadamente la "experiencia directa" sin cometer los errores derivados de la introspección clásica. El propósito de este artículo es detallar el método fenomenológico de Köhler en su teoría de la percepción. Al final, tenemos la intención de mostrar que es fundamental para los fundamentos de la psicología de la Gestalt. El método fenomenológico sirve como una herramienta para distinguir el objeto directo de la experiencia externa del objeto físico.

Palabras clave: Intencionalidad; Fenomenología; Wolfgang Köhler; experiencia directa.

Introdução

No ano de 1944, quase três décadas após o nascimento da Psicologia da Gestalt, o gestaltista David Katz (1884-1953) publica, na Suécia, *Psicologia da Gestalt: sua natureza e sua significação* (1950). Nesta obra, Katz faz uma avaliação desta escola, de seus resultados mais importantes e ainda comenta algumas de suas fontes. Dentre estas, ele põe em relevo a fenomenologia, particularmente a husserliana.

Ewald Hering, notável fisiologista, aplicou o método fenomenológico de maneira bastante proveitosa em suas investigações clássicas acerca da visão de cores. Um filósofo, Husserl (1901-1902), fez uso sistemático do método e expandiu suas aplicações. Não é exagero dizer que a compreensão da psicologia contemporânea necessita de um entendimento do método fenomenológico. (Katz, 1950, p. 18)

O motivo de iniciar este artigo com a citação de Katz não é fortuito. Ele foi não só um dos mais importantes

pesquisadores da Gestalt, mas também um dos mais notórios membros da escola de Psicologia de Göttingen, tendo amplo conhecimento das concepções fundamentais da fenomenologia praticada por Husserl (1859-1938). Este fora seu professor e ocupava, ao lado do psicólogo Ellias Müller (1850-1934), orientador de Katz, uma das cadeiras da faculdade de Filosofia. Esta situação, em que psicologia e filosofia se entrelaçam, é uma marca característica da Alemanha de então. Há entre ambas as disciplinas não só uma aproximação intelectual, com vários filósofos usando declaradamente o método psicológico, como também uma aproximação institucional: é no seio das faculdades de filosofia que a nova psicologia floresce na virada para o século XX¹. Como na época não havia

No ano de 1810 ocorreram na Alemanha importantes reformas educacionais. As faculdades de filosofia passaram a formar professores ginasiais e, em 1824, foi decretado pelo estado prussiano que a psicologia deveria ser parte de um exame estatal para avaliar os recém-formados professores ginasiais. Dada essa circunstância, coube aos filósofos ministrar a disciplina de psicologia. Isso contribuiu não só para a disseminação da psicologia na cultura alemã, como também, em um primeiro momento, para a aproximação da filosofia e psicologia. Em vista disso, não espanta que, no final do

faculdades de Psicologia, quem quisesse trabalhar com esta disciplina, e mais particularmente com psicologia experimental, deveria cursar uma faculdade de Filosofia. Daí que a grande maioria dos expoentes da primeira geração de psicólogos experimentais alemães do início do século XX tinha formação em filosofia, como é o caso de Katz e Köhler.

Neste contexto não é de se espantar que Husserl, após se transferir a Göttingen em 1901, tenha sido professor de Katz e, além disso, o examinador de sua tese, publicada em 1911, *Os modos de aparência da cor* (1911) (*Die Erscheinungsweisen der Farben*). Este trabalho, que projetou Katz no ambiente intelectual alemão, recebeu não só um parecer favorável de Husserl, como também foi apontado por Köhler como um trabalho fundamental para a constituição da psicologia da Gestalt (Köhler, 1961). Particularmente importante neste trabalho é o fato de que Katz opõe-se claramente à concepção de sensações puras, abordando as cores como fenômenos, e não simplesmente como meras sensações (Köhler, 1961).

A vida e a obra de Katz se situam no centro do jogo de forças que há entre fenomenologia, psicologia experimental e Gestalt. Dada essa condição, a citação de Katz apresentada acima deve ser examinada com cuidado. Um mero passar de olhos pode induzir confusões. Logo de início, percebemos que há uma peculiaridade na maneira em que Katz entendia o método fenomenológico. Tratava-se, para ele, de um tipo de descrição "fiel" e "sem preconceitos" dos fenômenos (Katz, 1950, p. 18). Em sua opinião, Husserl não era, de maneira alguma, o inventor do método, mas apenas alguém que "fez uso sistemático do método e expandiu suas aplicações" (Katz, 1950, p. 18). Aliás, o método não era, para Katz, sequer exclusivamente filosófico, pois o âmbito de aplicação mais proveitosa era justamente a psicologia. "Em psicologia, uma atitude sem preconceitos é referida como descritiva ou fenomenológica" (Katz, 1950, p. 18). Justamente por ter um conceito amplo de fenomenologia, Katz observa que:

Köhler fez uso extensivo da fenomenologia mais do que qualquer outro psicólogo da Gestalt. As suas ocasionais referências à "mesa experienciada" ou uma "cadeira experienciada" devem ser compreendidas à luz do método observacional. Não é necessário dizer que ele não entende por isso a cadeira física ou a mesa física, mas refere àqueles objetos tais como eles aparecem fenomenologicamente. Por vezes ele coloca mais peso nos dados fornecidos por observadores "nãive" do que nos produzidos por observadores profissionais. (Katz, 1950, p. 19)

século XIX e início do século XX, algumas cadeiras de filosofia passaram a ser ocupadas por psicólogos experimentais. Contudo, isso acabou gerando uma reação negativa por parte dos filósofos puros, culminando em uma crise institucional, cujo ápice foi o ano de 1913, quando os filósofos puros se associaram para impedir a ocupação de cadeiras de filosofia por psicólogos experimentais (Araújo, 2013).

O que deve ser assinalado para o argumento que será desenvolvido neste artigo são os conceitos de observador nãive e a distinção entre objetos experienciados, tais como eles aparecem fenomenologicamente, por um lado, e objetos físicos, por outro. Esta distinção joga um papel central para o projeto da psicologia da Gestalt, já que ela está relacionada com a correta compreensão da noção de "experiência direta", tida por Köhler como o domínio fundamental da psicologia. Ou seja, a experiência direta está vinculada com os dados produzidos por observadores ingênuos. O detalhamento desse vínculo permite especificar conceitualmente aquilo que Köhler entende por fenomenologia. Não é nosso objetivo, é preciso salientar, abordar o tema da experiência direta, tal como hoje em dia é abordada por psicólogos e pesquisadores que se valem das ideias da psicologia da Gestalt. Embora seja uma tarefa importante, nosso objetivo é outro, consiste em elucidar as posições filosóficas de Köhler sobre o assunto.

1. Alguns elementos históricos da Psicologia da Gestalt: a herança brentaniana

Em 1947, Köhler, já residindo nos Estados Unidos, publica a sua famosa *Psicologia da Gestalt*. Não é exagero afirmar que se trata de uma das obras mais influentes da Gestalt, não só pelo sucesso editorial, constituindo uma das mais compactas introduções a Gestalt², mas também porque nela Köhler opera uma incisiva crítica a dois modelos de psicologia influentes em seu tempo, o introspeccionismo clássico, defendido por Edward Titchener (1867-1927), e o behaviorismo clássico de John B. Watson (1878-1958). Para isso, Köhler se empenha em clarificar o conceito de experiência direta, mostrando que o erro do introspeccionismo clássico reside em sua má compreensão, enquanto o behaviorismo, contrapondo-se, com razão, a essa má compreensão, acaba por rechaçar por completo o conceito de experiência direta. Contudo, a experiência direta constitui não só um autêntico domí-

O texto é uma edição revisada que saiu em 1947 de uma obra originalmente escrita de 1929. Por ser uma edição revisada é plausível acreditar que Köhler esteja em concordância com o conteúdo do texto. Esse ponto é importante, pois em uma obra de 1938, *The Place of Value in a World of Facts*, Köhler dá um tratamento bem mais extenso à relação entre o objeto fenomenológico e o objeto físico. Por que então, usar a obra de 1947 como *corpus* de análise? A melhor resposta é que isso se dá por cuidados metodológicos, para respeitar o desenvolvimento genético evolutivo do pensamento do autor. Nada garante, a princípio, que Köhler pense em 1947 o mesmo que pensava em 1938. Assim como nada garante, a princípio, que ele mantenha o mesmo pensamento nos anos subsequentes. Por exemplo, em um artigo de 1944, "Fato e Valor", Köhler afirma que, devido a uma conversa com Ernest Nagel e C. G. Hempel, ele acabou por rever determinadas posições que ele, um ano antes, defendia (1944/1978b, p. 109). Mas se há uma evolução no pensamento de um autor, há também certos traços que se mantêm. Por essa razão, embora eu empregue como *corpus* central de análise a obra *Psicologia da Gestalt* (1929/1968), irei mostrar, por meio de citações e indicações, onde as mesmas ideias podem se encontrar em outras obras de Köhler.

nio de investigação da psicologia, como também é a condição de possibilidade epistemológica não só de qualquer psicologia, mas também da física.

Para Köhler, introspeccionismo clássico e behaviorismo são metodologicamente e epistemologicamente ingênuos. O primeiro compreende o conceito de experiência direta pelo viés de preconceitos derivados de uma concepção mecânica da natureza, oriunda da fisiologia do século XIX (1929/1968, p. 62-80). O segundo consiste basicamente em uma tentativa atrapalhada de imitar o método das ciências naturais, mais particularmente o da física (1929/1968, p. 23). Enquanto o primeiro crê que o dado intuitivo básico são as sensações, vinculadas mecanicamente com estímulos locais, o segundo crê que o dado básico é "o mundo físico observável". Ambos os métodos não apenas partem de pressupostos equivocados, como também assumem um pressuposto comum: a visão mecânica da natureza (Köhler, 1929/1968, p. 62-80), visão essa que, embora tenha sido superada na física já no início do século XX, continua a modelar, em particular na época em que Köhler escrevera o texto, o pensamento científico dos psicólogos. Estes, ignorantes da física do século XX, continuavam a se inspirar na mecânica clássica ao confeccionar suas teorias psicológicas.

Em certo sentido, é possível afirmar que a corrente psicológica da Gestalt tem uma de suas origens em Brentano, intermediada por seus alunos, especialmente Stumpf (1936-1948), fundador do instituto de Berlim, e Ehrenfels (1856-1932), cuja obra mais influente é *Über Gestaltqualitäten* (cf. Smith, 1994). Por essarazão, não é de se admirar que várias das posições defendidas por Köhler se aproximam em muitos pontos de Brentano de *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874) dado que, para ambos:

1) Há a distinção entre objeto da experiência direta (percepto, objeto fenomênico) e coisa física. (Köhler, 1966/1971, p. 87). Para Brentano, tanto quanto para Köhler, o objeto físico tem uma existência "transfenomênica". (Köhler, 1938, p. 104; Brentano, 1874, p. 11). Essa distinção é válida até para nossos corpos. A esse respeito, Köhler afirma que "o corpo fenomênico enquanto percepto tem que ser claramente distinguido do organismo físico". (1938, p. 65)

2) A relação da experiência com o objeto experienciado é intrínseca à própria experiência. Para Köhler (1929/1968, p. 19), o objeto experienciado é *parte* da experiência consciente (1929/1968, p. 19). Para Brentano (1874, p. 115), o fenômeno psíquico *contém* uma objetividade imanente. Brentano distingue entre ato e objeto imanente, os quais são interdependentes, ou seja, um não pode existir sem o outro. Köhler distingue um aspecto subjetivo do aspecto objetivo da experiência (Köhler, 1929/1968, p. 18).

3) A própria experiência direta, bem como o objeto imediato da experiência, é um produto de processos fisiológicos cerebrais (Brentano, 1974; Köhler, 1960/1978a, p. 129-147; 1929/1968, p. 20,22).

Contudo, há em Köhler várias diferenças importantes com relação a Brentano. Cito duas que são particularmente importantes para o argumento deste artigo. A primeira é que, para Köhler, o objeto tal como percebido entra no domínio de investigação da psicologia, enquanto, para Brentano, apenas os atos (o que ele denomina de "fenômenos psíquicos") entram no domínio da psicologia. A segunda diferença, que em certo sentido deriva da primeira, reside no tratamento dado por Köhler ao objeto tal qual é dado na experiência. A "objetividade" que é diretamente dada no ato psíquico não é identificada, como em Brentano, ao conteúdo de sensações (1874, p. 115). Para Köhler, o que é percebido na percepção externa é um percepto, o qual não pode ser reduzido a uma coleção de sensações, nem ao conteúdo sensorial da percepção exterior. Esta irredutibilidade do percepto ao conteúdo sensorial é uma concepção que, segundo Köhler, a escola da Gestalt tirou de Ehrenfels (1890), aperfeiçoando-a (Köhler, 1961, p. 2).

2. As propriedades do percepto e as propriedades do mundo físico

Um dos pontos de partida da exposição de Köhler é tomar a física como exemplo de ciência. O mundo, tal como aparece na experiência perceptiva, não corresponde ao mundo tal qual é concebido pela física. Sejam quais forem as propriedades do mundo da física, elas não são as mesmas do mundo tal como experienciado na vida cotidiana e na experiência direta. O mundo da experiência direta muitas vezes possui propriedades contraditórias. "O mundo do homem é algo de confuso e revela seu caráter subjetivo em qualquer exame crítico de suas propriedades, no mundo dos físicos não são toleradas quaisquer confusões ou contradições." (Köhler, 1929/1968, p. 10). A vara imersa sobre a água parece quebrada, o Sol é vermelho quando se põe e amarelo quando atinge o zênite. Os exemplos abundam, podemos lembrar aqui do experimento que Locke oferece no capítulo VIII do segundo livro do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689/1975, p. 146). Se uma pessoa esfria uma mão e aquece a outra e logo na sequência submerge ambas as mãos em um recipiente com água, a água parecerá quente a uma das mãos e fria à outra; ainda assim, a temperatura física da água é a mesma.

Segundo Köhler, a história da física revela de modo inequívoco que seu desenvolvimento se deu de maneira a se afastar cada vez mais da experiência direta, já que esta possui muitas propriedades contraditórias. Houve, devido a essas propriedades contraditórias, uma desconfiança crescente em relação ao mundo tal como aparece e o impulso de descobrir o mundo tal como ele é. E há alguns séculos atrás, a física e biologia começaram a "solapar a confiança singela dos seres humanos no sentido de considerar este mundo (n.d.r.: o mundo da experiência

direta) como a realidade" (Köhler, 1929/1968, p. 10). Já a experiência de Locke, citada anteriormente, deixa claro que as propriedades do objeto experienciado são dependentes do sujeito. O projeto da física consiste não em descobrir as características dos objetos tais como aparecem, mas sim as propriedades do mundo físico, as quais devem ser independentes da subjetividade daquele que conhece.

3. Alguns problemas históricos da relação entre o mundo da experiência direta e o mundo físico

É possível afirmar que essa distinção entre o dado na experiência e um algo que se encontra por trás da aparência é um tema recorrente em toda a história da filosofia, em diferentes versões (Rockmore, 2011, p. 1-16). Inicialmente, podemos lembrar a distinção clássica entre aparência e essência formulada por Platão em seu mito da caverna (Platão, IV a.C./1997, p. 225-256). Podemos também lembrar a distinção aristotélica entre substância e acidente (Aristóteles, IV a.C./2009, p. 213-217).

Esta última distinção encontra-se reformulada em Descartes, para quem a polaridade se encontra na relação representação subjetiva (*cogitatum*) x natureza física (Hatfield, 2003, p. 237-280). Descartes, como se sabe, reformula o conceito aristotélico de substância. Ao contrário de Aristóteles, para quem havia uma enorme variedade de substâncias, Descartes (1641/1975) assume a existência de apenas de três: Deus, o espírito humano (*res cogitans*) e o mundo (*res extensae*). Esta última, caracterizada pela extensão, carrega em si a possibilidade de ser descrita geometricamente. Em Descartes, o projeto de matematização do universo ganha uma de suas formas mais poderosas: investigar o mundo é investigar a *res extensae* pelo método matemático. A dificuldade que advém da distinção entre as duas substâncias reside, em primeiro lugar, na "comunicação" entre elas.

A distinção operada por Descartes está na raiz da virada epistemológica da filosofia. Se o problema antes era o Ser e a disciplina básica da filosofia era a ontologia, com Descartes e a partir dele o problema que irá se instaurar e irá ocupar o centro gravitacional da filosofia até o fim do século XIX será o problema epistemológico (Rockmore, 2011, p. 1-16). Um dos problemas mais abordados diz respeito à possibilidade de acesso cognitivo ao mundo exterior ao sujeito. Descartes procura legitimar a possibilidade epistêmica de se conhecer o mundo exterior fundamentando-se na bondade de Deus. Locke aceita a distinção operada por Descartes entre a consciência e o mundo exterior, mas rejeita a solução cartesiana procurando uma nova solução ao problema do acesso da consciência ao mundo exterior, com sua doutrina das qualidades primárias e secundárias (McCann, 2006, p. 63). Köhler, como antes já havia feito Brentano, não mais aceita a distinção operada por Locke entre qualidades primárias e secundárias.

Finalmente, porém, as qualidades primárias da realidade singela mostraram-se tão subjetivas quanto as secundárias: a forma, o peso e o movimento das coisas tiveram de ser interpretados da mesma maneira que as cores e os sons; também eles dependiam do organismo que os experimentava e eram meros resultados finais de complicados processos no seu âmago. (Köhler, 1929/1968, p. 11)

Dadas as propriedades contraditórias e problemáticas dos objetos tais como experienciados, "(...) a ciência teve que construir um mundo objetivo e independente, de coisas físicas, espaço físico, tempo físico e movimento físico, e de afirmar que tal mundo não aparece, de modo algum, na experiência direta." (Köhler, 1929/1968, p. 11).

Köhler afirma que a experiência consciente de ver um objeto (por exemplo, uma cadeira) é "produzida" (Köhler, 1929/1968, p. 20) por processos no organismo; em outras ocasiões, ele afirma que é o percepto é "efeito" de processos que ocorrem no organismo. (Köhler, 1929/1968, p. 18). Enquanto a cadeira e suas propriedades percebidas são dependentes de processos fisiológicos cerebrais, apropriada cadeira física, a qual não é de modo algum a cadeira da experiência, é transcendente e independente da cadeira percebida. A cadeira física não pode ser vista nem experienciada diretamente de maneira alguma.

Os processos psíquicos conscientes são dependentes de processos no organismo. Contudo, é possível conceber várias formas acerca do modo como se dá essa dependência. E é justamente o modo como Köhler a estabelece que merece nossa atenção. Ele não entende que o organismo seja "causa" dos processos psíquicos no sentido natural do termo, na qual toda ação possui uma reação, pois esta posição entraria em choque com a tese física da conservação de energia. Em seu artigo "O problema mente-corpo", de 1960, Köhler é mais preciso sobre o significado da dependência dos processos psíquicos com relação aos processos físicos que ocorrem no interior do organismo. Ele rejeita: a) toda forma de dualismo das substâncias, em que se considera que há uma substância mental e uma substância física; b) o interacionismo, em que duas substâncias heterogêneas interagem causalmente; c) o vitalismo (1960/1978a, p. 145; 1929/1968, p. 80), em que as leis físicas não são válidas para organismos vivos. Contra essas posições, ele defende um tipo particular de emergentismo, em que alguns processos físicos (processos cerebrais) são "acompanhados" por processos psíquicos (1960/1978a, p. 145). O que especifica o tipo particular de emergentismo da Gestalt é a tese do isomorfismo, pela qual se afirma que "as características estruturais dos processos cerebrais e dos eventos fenomenológicos são as mesmas." (1960/1978a, p. 145). Isso reforça a necessidade de uma fenomenologia, pois esta pode oferecer descrições adequadas dos eventos fenomenológicos, as quais cumprem um importante papel para investigação da relação mente-corpo.

4. O objeto experienciado é uma experiência

A experiência consciente, uma vez que é causada por processos cerebrais, é dependente do mundo físico. Já o mundo físico não é dependente do mundo subjetivo. Dito isto, podemos apresentar a seguinte estrutura argumentativa apresentada por Köhler (1929/1968, p. 19-21):

- 1) A experiência perceptiva é causada por processos cerebrais.
- 2) A experiência é um todo composto de partes.
- 3) As partes da experiência são também experiências.
- 4) O objeto percebido (percepto) é uma parte da experiência.
- 5) Logo, o objeto percebido é uma experiência.

Köhler, desta forma, usa de maneira intercambiável os termos "objeto da experiência" e "experiência objetiva". Isso conduz a maneiras de falar que, no mínimo, causam certa estranheza. Quem observa um objeto observa, portanto, uma experiência objetiva (1929/1968, p. 20). Com isso, Köhler opera uma expansão do significado do termo "objeto", o qual pode se referir tanto a um objeto fenomênico (percepto ou experiência objetiva), quanto a um objeto físico.

5. Uma possível objeção: subjetivismo

No momento em que Köhler afirma que o objeto que percebemos é uma experiência objetiva, ele tem consciência de que está correndo o risco de "psicologizar" todo objeto que não seja o objeto físico. Por essa razão, é de se esperar a seguinte objeção à teoria de Köhler, a qual se fundamentaria no seguinte raciocínio:

- a) Toda experiência é consciente.
- b) Todas as partes da experiência são também experiências.
- c) O objeto experienciado é uma parte da experiência.
- d) Logo, o objeto experienciado é subjetivo.

Esta conclusão parece indicar que Köhler subscreve uma forma de subjetivismo solipsista. O que é dado na percepção não é nem o mundo físico, nem dados de sensação, nem conteúdos sensoriais, mas sim perceptos. Mas o que é um percepto? Não se trata de algo mental e privado? Köhler, para escapar desta acusação, opera uma série de distinções conceituais bastante engenhosas:

- 1) Distingue duas formas de se conceber a oposição conceitual subjetivo-objetivo. (Köhler, 1929/1968, p. 18).
- 2) Distingue experiência direta (imediate) da experiência indireta (mediata). (Köhler, 1929/1968, p. 20).
- 3) Distingue dois mundos, vinculando cada um deles a uma forma de experiência:
 - a) O mundo da experiência direta (Köhler, 1929/1968, p. 10); também designado por "mundo cotidiano", "mundo em que vivemos" (Köhler, 1929/1968, p. 20), "mundo

tal qual descobrimos, de maneira simples e desprovida de crítica" (Köhler, 1929/1968, p. 9), mundo da "atitude natural" (Köhler, 1929/1968, p. 9) e ainda "mundo fenomenológico". (1960/1978a, p. 134)

- b) O mundo da experiência indireta; também designado por mundo da física, ou para usar um termo cunhado por Köhler, em 1938, um mundo "transfenomênico". (Köhler, 1938).

A forma como essas três distinções estão articuladas será exposta nas seções subsequentes.

6. O duplo significado da oposição "subjetivo e objetivo"

Como pudemos notar, a acusação de subjetivismo se fundamenta na premissa de que "toda experiência é subjetiva". Mas essa premissa não pode ser simplesmente aceita. Como o termo subjetivo pode ser empregado em dois sentidos, é preciso, antes de simplesmente afirmar que a experiência é subjetiva, saber em que sentido o termo está sendo empregado. Há, segundo Köhler, dois sentidos nos quais se diz que a experiência é subjetiva:

- 1) Uma experiência é subjetiva na medida em que é resultante de processos fisiológicos que ocorrem no organismo, em especial de processos cerebrais. Em oposição, apenas o mundo físico é objetivo. O próprio organismo, como faz parte do mundo físico, é objetivo. De acordo com esse sentido, tudo o que é ou está na consciência é subjetivo, assim como qualquer objeto de que temos consciência imediata. Segundo Köhler, tal conceito de subjetivo só faz sentido em contraposição ao conceito de objetivo, o qual serve para designar o objeto físico, ontologicamente independente da subjetividade. Sem uma noção mínima de mundo físico "transfenomênico", tal conceito de subjetivo não faria sentido.

- 2) Uma experiência é subjetiva na medida em que ela se manifesta como subjetiva. Ex.: um pressentimento, um sentimento, uma fantasia, uma obsessão, um desejo de comer morangos. O polo oposto desta aceção é o que aparece como objetivo. Ex: a cadeira que eu percebo, a caneta que sinto com meus dedos e assim por diante. (Köhler, 1929/1968, p. 21). Tais objetos não se apresentam como algo privado e pessoal, tais como meus sentimentos e minhas fantasias. Consequentemente, tais objetos, dados na experiência direta, são "experiências objetivas".

A fim de facilitar o emprego dos termos, passemos a distinguir entre "geneticamente subjetivo" e "fenomenologicamente subjetivo".

"Geneticamente subjetivo" é predicado de toda e qualquer experiência, uma vez que toda experiência é resultado de processos no organismo físico. "Fenomenologicamente subjetivo" é predicado de determinadas experiências ou de certas partes de uma experi-

ência. Assim, temos a seguinte situação. Toda experiência é geneticamente subjetiva. Entretanto, ela pode ser "fenomenologicamente subjetiva" ou "fenomenologicamente objetiva". É sobre esta última que agora iremos nos ater.

7. A experiência objetiva

Para introduzir o conceito de experiência objetiva, Köhler usa como exemplo o tempo de sua infância. Quando criança, ele tomava aquilo que era dado diretamente como existindo independentemente de suas experiências. "Em meu mundo original, inúmeras variedades de experiência mostraram-se inteiramente objetivas, isto é, existindo ou ocorrendo externa e independentemente." (1929/1968, p. 18). O que Köhler procura mostrar é que o conceito de experiência objetiva só possui significado na medida em que o sujeito compreende que há um mundo físico por trás do mundo da experiência direta. Ao tomar contato com o mundo físico (átomos, energia, campos eletromagnéticos), o mundo que tínhamos como mundo real passa a ser tomado como mundo fenomênico e o mundo físico passa a ser agora o mundo real. O realismo ingênuo consiste em tomar o mundo tal como dado na experiência direta objetiva como o mundo real. (1960/1978a, p. 134). Se Köhler é realista, o é no sentido de aceitar a tese de que há uma realidade e que essa é uma realidade física transfenomênica (Engelmann, 2002, p. 4,10).

Se eu observo uma cadeira, o que ocorre é que observo, segundo Köhler, uma experiência objetiva. Por mais estranho que seja, Köhler é claro: quem observa algo diretamente, observa uma experiência ou parte de uma experiência. Tal maneira de compreender as coisas pode levar a consequências aparentemente absurdas, às quais podem ser expressas nas seguintes perguntas:

1) Como é possível que um objeto que vejo como estando longe de mim seja uma experiência minha, produzida por mim?

2) Como é possível que o objeto fenomenológico seja dotado de validade intersubjetiva? Se o que percebo é algo que existe apenas na minha experiência e, portanto, só existe em mim, como é possível que um mesmo algo seja visto e compartilhado por outros sujeitos?

Respondo aqui a primeira pergunta e deixarei para o final do artigo uma sugestão de resposta para a segunda pergunta, a qual depende da tese do isomorfismo. A solução de Köhler ao primeiro problema consiste em observar que, quando eu afirmo que o objeto aparece como estando distante de meu corpo, o que se deve levar em consideração é que, no caso, o termo "meu corpo" refere-se a um objeto fenomênico, separado por um espaço fenomênico, de outro objeto fenomênico (percepto). Mas o espaço fenomênico, o corpo fenomênico e o objeto diretamente percebido são produtos do organismo físico e devem, respectivamente, ser distinguidos do espaço fisi-

co, do organismo físico e do objeto físico correspondente. "O que chamamos de *selfé* apenas um percepto mais acessível... Quando lidamos com a percepção, devemos distinguir com precisão entre o eu, enquanto percepto e o organismo físico em questão." (1966/1971, p. 83).

Köhler não dá margens a más interpretações, é exatamente este o sentido: "Além disso, a única maneira de que disponho para investigar as realidades físicas consiste em observar experiências objetivas (*observing objective experience*) e delas tirar as conclusões adequadas" (1929/1968, p. 20). Ou seja, o que o físico observa ao olhar no galvanômetro não é um objeto físico, mas algo que é parte de seu campo visual, tanto quanto o fio metálico que ele vê. Tanto o galvanômetro quanto fio que ele vê manifestam eles mesmos como partes da experiência objetiva (*manifest themselves as parts of objective experience*) (Köhler, 1929/1968, p. 21).

Ora, uma das conclusões que se pode tirar deste esquema apresentado por Köhler é que toda "experiência de algo" é compreendida como uma relação entre dois aspectos de uma mesma experiência englobante. No momento em que ele afirma coisas como "observo uma experiência objetiva"; (1929/1968, p. 20) "o aparelho se manifesta como parte do campo visual" (Köhler, 1929/1968, p. 21), "Estou ciente da presença da mistura (n.d.r: *vinagre*) graças a certas experiências objetivas que tenho diante de mim." (1929/1968, p. 21), fica claro que as experiências objetivas são "observadas", estão "diante de mim", fazem parte integrante de "meu campo visual". O ato de observar é uma experiência subjetiva, enquanto o observado é uma experiência objetiva.

Para Köhler, não compreender as coisas desta forma é ingenuidade, a mesma ingenuidade que ele tinha na infância, época em que ele não havia descoberto a experiência direta, já que a condição de possibilidade de concebê-la é adquirindo conhecimentos sobre o mundo da física. Em nossa vida cotidiana, observarmos a todo instante apenas nossas experiências, mas, devido à nossa inclinação natural ao realismo ingênuo, tomamos irrefletidamente o percepto como realidade (1960/1978a, p. 134; 1929/1968, p. 10).

9. Behaviorismo e experiência direta

Como pudemos observar logo acima, para Köhler, o que o homem percebe não é o mundo físico, senão um efeito produzido por processos que ocorrem no interior do organismo. Uma das consequências teóricas desta tese é que aquele que descreve o mundo tal como percebido não está descrevendo o mundo físico. Neste sentido, a física não é uma ciência que se propõe a descrever ou explicar o mundo tal como percebido. Em outros termos, a física não busca conhecer os fenômenos observáveis, pois os fenômenos são dependentes do organismo, podendo variar conforme variam os organismos. Se fenômeno é o

que aparece tal como aparece, é claro que a física não é uma ciência de fenômenos. Não obstante, os fenômenos constituem a base necessária a partir da qual compreendemos o mundo físico. Apenas o homem ingênuo acredita que descrever o mundo tal como ele percebe significa adotar a assim chamada "a atitude objetiva do físico".

É justamente aí que Köhler se prepara para atacar a ingenuidade dos behavioristas clássicos. Estes, justamente por quererem imitar os procedimentos adotados na física, embora sem conhecê-la e sem uma reflexão epistemológica adequada sobre a mesma, acabam imitando não a física, mas uma caricatura da mesma. Por serem incapazes de compreender que há uma experiência fenomenologicamente objetiva, embora geneticamente subjetiva, procuram excluir toda e qualquer experiência do domínio da psicologia. Acreditam, desta forma, que estão investigando o mundo objetivo, o mesmo de que falam os físicos. Raciocinam os behavioristas clássicos: se o objeto de estudo dos físicos é o mundo exterior observável, logo o objeto de estudo da psicologia também deve ser o mundo exterior observável e não o "mundo interior subjetivo". Guiado por esta presunção, o behaviorista crê que o autêntico objeto da psicologia é o comportamento observável e não a experiência direta. No entanto, o behaviorista não percebe que:

1) Só pode descrever o comportamento observável se ele tem uma experiência perceptiva do comportamento do animal que ele pretende observar.

2) O que é dado na percepção não é "realidade" exterior, física, ontologicamente independente da mente, senão o efeito de estímulos físicos sobre o organismo.

Ao fazer isso, o behaviorismo comete dois erros, frutos da ingenuidade. Em primeiro lugar, ele nega que a psicologia seja uma ciência da experiência direta, mas emprega a experiência direta como ferramenta epistêmica. (Köhler, 1929/1968, p. 23). Em segundo lugar, ele crê que, ao descrever o que é dado na experiência direta, ele está investigando o mundo real, identificando-o com o mundo físico. Portanto, o erro do behaviorismo é "dar a impressão de que o mundo físico e fisiológico, em si mesmos, são diretamente conhecidos e que, no caso deles, partidários do behaviorismo, o conhecimento nada tem a ver com a experiência direta"³ (1929/1968, p. 21).

10. Sujeito e objeto como partes de um mesmo sistema

Uma das razões alegadas pelos behavioristas para negar que a psicologia possa ser uma ciência da experiência reside em um famoso argumento, segundo o qual apenas

Em 1960, em função do desenvolvimento do comportamentalismo, Köhler reconhece que "Os modernos psicólogos do comportamento não mais sustentam a ideia de que o mundo fenomenológico foi inventado pelos metafísicos." (1960/1978a, p. 131).

o próprio sujeito tem acesso direto às suas experiências. As experiências são privadas e cada pessoa tem acesso apenas às suas próprias. Como consequência, quem quer estudar a experiência deve observar suas próprias experiências. Mas como isso é possível? Afinal, argumenta o behaviorista, "A introspecção e seus objetos são fatos que se situam dentro do mesmo sistema, sendo diminuta a possibilidade de que a primeira não afete os segundos." (Köhler, 1929/1968, p. 13). No momento em que buscamos apreender reflexivamente a tristeza que vivíamos, a tristeza perde sua força e é modificada. Ou seja, a experiência, tal como originariamente vivida, altera-se em virtude do ato reflexivo.

A objeção levantada pelos behavioristas sustenta-se em alguns pressupostos assumidos (1929/1968, p. 23): a) Considerar que é possível observar, com o uso dos sentidos, o mundo físico ou qualquer sistema físico. b) Supor que observar experiências implica em introspecção. c) Supor que, na física, o observador se encontra fora do sistema que observa. d) supor que fazer parte do sistema que se observa é fator que impede o conhecimento deste sistema.

Contra tais objeções, é preciso observar que o físico não tem outro ponto de partida possível e outra base possível senão a experiência direta (1929/1968, p. 23; 1960/1978a, p. 131). Ora, o que é dado na experiência direta do físico não é um objeto físico, mas um objeto fenomênico, o qual nada mais é do que o efeito de processos no interior de seu organismo, assim como o ato de observar a experiência objetiva também o é. Em suma, sujeito que percebe e objeto percebido são produtos de um mesmo sistema, a saber, o organismo. Mas isto não constitui, ao ver de Köhler, um grave problema, pois na física algo análogo ocorre. "De fato, no caso da observação física, a situação é semelhante: o material a ser observado e o processo de observação pertencem ao mesmo sistema". (Köhler, 1929/1968, p. 23). Daí que o físico não se encontra em melhor situação do que o psicólogo.

Mas se a física não busca descrever o mundo tal qual aparece, o que dizer então de ciências que se pretendem explicitamente descritivas, como a botânica e a anatomia? Levando às últimas consequências o que Köhler afirma, devemos considerar que elas, tanto quanto o behaviorismo, não são ciências aptas a descrever o mundo físico, senão ciências que descrevem experiências objetivas. Em suma, se cada experiência objetiva, por definição, é apenas efeito de processos fisiológicos, então todas as ciências observacionais nada mais são do que ciências que descrevem efeitos subjetivos de processos que ocorrem no organismo, mas não o próprio mundo físico. Mas é aceitável afirmar que todas as ciências descritivas e observacionais estão destinadas a descrever fatos mentais e não o mundo físico?

Embora, a princípio, soe inverossímil, parece não restar alternativa a Köhler senão optar pela afirmativa. As ciências descritivas têm por domínio objetos que, embo-

ra geneticamente subjetivos, são fenomenologicamente objetivos. Mas tal situação é aceitável? Um anatomista estaria disposto a aceitar que o que ele descreve não é o mundo em si, mas uma experiência (mesmo que objetiva)? Não se trata de uma forma disfarçada de "subjetivizar" a realidade? Não se trata apenas de uma nova versão da teoria brentiana do objeto imanente? Köhler não defende que todo objeto percebido e experienciado é apenas um objeto mental e não existe realmente? A resposta de Köhler, como nós já havíamos indicado, consiste em vincular a experiência direta objetiva ao mundo cotidiano, vinculando este último ao mundo físico por meio da tese do isomorfismo.

11. Conclusão: o mundo cotidiano como mundo da experiência direta objetiva

Vimos que, levando às últimas consequências, o pensamento de Köhler aparentemente conduz a um problema. Se o objeto visto não é um objeto real, mas apenas uma experiência objetiva, Köhler então não poderia ser considerado um psicologista? Afinal, não há em Köhler uma estranha mistura de realismo fisicista com um subjetivismo solipsista? Não defende Köhler a tese de que o sujeito tem acesso direto apenas às suas próprias experiências? Isso não implicaria na redução das leis lógicas a leis naturais do pensar? Não é isso uma forma de psicologismo (Husserl, 1900/1968)? É interessante observar que os psicólogos da Gestalt estavam informados de tais possíveis objeções e buscaram se defender. Koffka (1935/1975, p. 579), por exemplo, defende-se ao observar que a concepção de Husserl de psicologia era demasiadamente limitada, na medida em que este considera que as "relações psicológicas são fatuais e externas". E Köhler (1938, p. 45-49) faz uma longa discussão sobre o tema, na qual ele procura mostrar as diferenças entre suas posições e a de Husserl. Uma dessas diferenças é que Köhler (1944/1978b, p. 116) não vê razão para a efetuação da *epoché*, isto é, o procedimento metodológico empregado por Husserl (1913/1950), que consiste na suspensão da tese de um mundo transcendente e independente da consciência. Por razões sistemáticas, Köhler não poderia aceitar, pois, como vimos, ele defende que as experiências são resultados de um mundo não fenomenológico, dado na experiência mediata, a saber, o mundo físico. Ao assumir essa posição, a fenomenologia da Gestalt assume traços peculiares.

Toda ciência que pretende descrever o mundo observável, dentro da perspectiva da Gestalt, nada mais é do que uma ciência que descreve experiências objetivas. Parece difícil senão impossível sustentar a tese de que as experiências objetivas não pertencem ao domínio de investigação da psicologia, já que a fenomenologia da Gestalt trabalha a serviço da psicologia. Mas isso não reduziria uma imensa área do saber à psicologia? Qual a

saída de Köhler? Sua estratégia é interpretar o conceito de experiência objetiva a partir do conceito de *mundo da experiência direta*, o qual não é outro que o mundo cotidiano. A análise da experiência direta objetiva torna-se, portanto, análise do mundo da vida cotidiana. Este não é nada de subjetivo, pois é, do ponto de vista fenomenológico, objetivo. Ou seja, embora o mundo da física seja ontologicamente independente, é possível falar em outro mundo, ontologicamente dependente do sujeito. Mas o fato de ele ser ontologicamente dependente do sujeito não implica que ele seja um mundo de meras aparências. "Quando falo a respeito de uma cadeira, refiro-me a cadeira de minha vida cotidiana e não a um fenômeno subjetivo". (Köhler, 1929/1968, p. 20). Köhler acrescenta que, em nossa atitude natural, somos todos realistas ingênuos, pois tomamos os perceptos como existindo independente de nós. (1960/1978a, p. 134)

Há, por assim dizer, dois mundos, o da física e o da vida cotidiana. O mundo da experiência direta, embora dependente do organismo, não deixa de ser objetivo e de ter uma consistência própria. Ele não é algo que está sob a ação de minha vontade ou uma criação *ex nihilo* de meu organismo. Como consequência, Köhler acaba por introduzir uma espécie de dupla ontologia: o mundo da experiência imediata e o mundo da experiência mediata. A cadeira, tomada como "experiência objetiva", é também "algo externo, sólido, estável e pesado". (1929/1968, p. 18) E esta mesma cadeira deve ser distinguida da cadeira física.

Dada essa situação, as experiências objetivas, vinculando entre si, constituem o mundo da vida. Mas é preciso observar que o mundo da vida cotidiana é, por assim dizer, imanente, no sentido de que tanto o processo de ver um objeto quanto o objeto percebido são produções do organismo. Mas se assim é, podemos perguntar: o que garante a validade intersubjetiva dos perceptos? Como eles podem ser simultaneamente privados e intersubjetivamente acessíveis, de modo a legitimar a afirmação de que eles fazem parte de um "mundo"? É esse "mundo" privado ou não? Em *Psicologia da Gestalt* (1929/1960), Köhler não entra em detalhes sobre esse ponto, se limitando a afirmar que isso não é um problema na física e que dois pesquisadores entram facilmente em acordo quanto ao valor marcado por um ponteiro de um galvanômetro (Köhler, 1929/1968, p. 23). Ao que parece, Köhler aceita que o percepto possui, em determinada medida, validade intersubjetiva. Mas como é possível essa validade se os perceptos são produções do organismo? Não seria de se supor que cada pessoa tenha acesso apenas aos seus próprios perceptos? Não seria estranho que dois organismos produzam o "mesmo" percepto? Ao que parece, o caminho da solução é considerar que, embora duas pessoas nunca vejam exatamente o mesmo percepto, para fins práticos é possível afirmar que duas pessoas podem ver o "mesmo" percepto ou ter a "mesma" experiência objetiva. Köhler parece sugerir a seguinte fundamentação para

isso. A objetividade do mundo fenomenológico cotidiano, do mundo em que vivemos, é derivada da objetividade do mundo físico. A condição de possibilidade da experiência da objetividade se encontra na objetividade do próprio organismo. É o organismo, em sua dinâmica com a globalidade dos estímulos recebidos, que gera todas as experiências, tanto as fenomenologicamente objetivas quanto as fenomenologicamente subjetivas. A experiência fenomenologicamente objetiva tem como seu correlato mais imediato não o objeto físico, mas um processo cerebral, com o qual ela compartilha características estruturais, segundo atese do isomorfismo. A objetividade das estruturas cerebrais garantiria, se é válida a tese do isomorfismo, a objetividade dos perceptos. Com essa tese a Gestalt pode vincular pesquisas fenomenológicas com pesquisas fisiológicas, extrapolando o domínio da fenomenologia em estrito senso. Assim, os psicólogos da Gestalt usam a fenomenologia em duas direções. As descrições fenomenológicas possuem valor por si só, mas também servem como meio de acesso ao mundo não fenomenológico, em particular, os processos cerebrais. Essa posição ainda hoje se mantém, por exemplo, no recente artigo *Gestalt Factors in the visual neurosciences*, Spillmann and Ehrenstein defendem que a Gestalt foi "mais do que uma simples fenomenologia" (2003, p. 1573), pois foi uma das primeiras abordagens sistemáticas "para inferir processos cerebrais a partir de perceptos." (2003, p. 1573).

Um dos aspectos interessantes do pensamento de Köhler, que o aproxima de várias outras correntes de fenomenologia, é a concepção de que a objetividade "percebida" não é uma objetividade física, independente da consciência. Resulta daí uma expansão do conceito de objetividade. Uma vez que ser objetivo, do ponto de vista fenomenológico, significa manifestar fenomenologicamente como objetivo, não há razão para se prender ao preconceito de considerar que objetividades devem ter um aspecto coisal e concreto. Nota-se isso em famoso texto de Köhler, de 1944, "Fato e valor", onde ele defende que o valor, embora seja excluído das ciências naturais, as quais querem explicar tudo em termos de fatos neutros, não é, por isso, fenomenologicamente subjetivo. Pelo contrário, "fenomenologicamente, o valor está localizado em objetos e ocorrências" (Köhler, 1944/1978b, p. 116). O valor é dado na experiência direta como algo tão objetivo quanto uma cadeira percebida. Afirmar que o valor é fenomenologicamente subjetivo seria falsificar "nossos dados primários de observação" (1944/1978b, p. 116), seria recusar a evidência. Como exemplo, Köhler afirma que, em uma melodia, pode-se notar "lenta inquietação ou força tranquila". (1944/1978b, p. 116). Essa posição não espanta e é até mesmo esperada dado o que foi apresentado até aqui. Tudo o que aparece diretamente como objetivo não é, em caso algum, nada de físico. Assim sendo, não há porque considerar que o que é o objetivo deve ter uma aparência física ou uma consistência concreta e sensível.

O mundo da vida cotidiana e o sujeito que vive a vida cotidiana fazem parte de um mesmo sistema e ambos só existem, por assim dizer, como correlatos (1929/1968, p. 23). Sem o sujeito não há o mundo da experiência objetiva direta (mundo cotidiano), e sem este, não há vida subjetiva possível. Mas o que dizer da relação entre o mundo da física e o mundo cotidiano? A resposta de Köhler é que o segundo depende ontologicamente do primeiro, ao passo que o primeiro depende epistemologicamente do segundo (1929/1968; p. 24, 1938, p. 145). O mundo cotidiano é condição de possibilidade do conhecimento do mundo da física e das demais ciências (Köhler, 1929/1968, p. 20, 21). Essa posição é mantida por Köhler em 1960, seis anos antes de sua morte: o mundo fenomenológico é de onde se retira todo material para a dita construção do mundo físico (1960/1978a, p. 135). Do ponto de vista epistemológico, o mundo físico é apenas suposto. Mas, ao contrário de outros fenomenólogos, como Husserl (1913/1950), ou filósofos que empregaram o método fenomenológico (Heidegger; 1927/2012, p. 103-111), Köhler não só aceita a tese de um mundo exterior e independente, como entende que a tarefa do cientista é conhecê-lo. Mas, para isso, como já salientamos, é necessária a experiência imediata ou fenomenológica, a qual precede não só logicamente quanto temporalmente a experiência mediata, pela qual temos acesso inferencial ao mundo físico. Tanto na história do indivíduo quanto na história da humanidade, o conhecimento do mundo fenomenológico precede o conhecimento do mundo físico e de suas propriedades. (Köhler, 1929/1968, p. 10). Mas é preciso enfatizar que a experiência fenomenológica não possui apenas primazia cronológica, mas também lógica e epistemológica, pois é a condição de possibilidade da experiência mediata. Mas se o mundo cotidiano tem prioridade epistemológica, isso não significa prioridade ontológica. O mundo físico não é dependente ontologicamente do sujeito, já que toda experiência é geneticamente subjetiva, ou seja, é resultado de processos cerebrais.

Apoio

Esta pesquisa teve o apoio da FAPESP.

Referências

- Araújo, S. d. F. (2013). O Manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentários. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 13(1), 298-311.
- Aristotele. (2009). *Metafísica* (G. Reale, Trad.). Milano: Bompiani. (Originalmente publicado no séc. IX a.C)
- Brentano, F. C. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.

- Descartes, R. (1973). *Meditações*. In V. Civita (Ed.), *Descartes* (Vol. XV). São Paulo: Abril Cultural (Originalmente publicado em 1641).
- Engelmann, Arno. (2002). A psicologia da gestalt e a ciência empírica contemporânea. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18(1), 1-16.
- Ehrenfels, C. (1890). *Über Gestaltqualitäten*. Leipzig: Reissland.
- Hatfield, G. (2003). *Routledge philosophy guidebook to Descartes and the meditations*. London; New York: Routledge.
- Heidegger, M. (2012). *Sere tempo: edição em alemão e português* (F. Castilho, Trad.). Campinas: Editora da Unicamp (Originalmente publicado em 1927)
- Husserl, Edmund. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff (Originalmente publicado em 1913)
- Husserl, Edmund. (1968). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Haag: Martinus Nijhoff (Originalmente publicado em 1900).
- Katz, D. (1911). *Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*. Leipzig: J.A. Barth.
- Katz, D. (1950). *Gestaltpsychology: its nature and significance*. New York: Ronald.
- Koffka, K. (1975). *Princípios de psicologia da Gestalt*. São Paulo: Cultrix (Original publicado em 1935).
- Köhler, W. (1961). Gestalt psychology Today. In M. Henle (Ed.), *Documents of Gestalt psychology* (p. 1-15). Berkeley: University of California Press.
- Köhler, W. (1968). *Psicologia da Gestalt*. Belo Horizonte: Itatiaia (Original publicado em 1929).
- Köhler, W. (1970). *Gestalt psychology: an introduction to new concepts in modern psychology*. New York: Liveright (Original publicado em 1929).
- Köhler, W. (1971b). A Task for Philosophers. In M. Henle (Org.), *The selected papers of Wolfgang Köhler* (p. 83-107). New York: Liveright (Original publicado em 1966).
- Köhler, W. (1978a). O problema mente-corpo. In A. Engelmann (Org.), *Wolfgang Köhler* (p. 129-147). São Paulo: Ática (Original publicado em 1960)
- Köhler, W. (1978b). Valor e Fato. In A. Engelmann (Org.), *Wolfgang Köhler* (p. 109-128) São Paulo: Ática (Original publicado em 1944).
- Locke, J. (1975). *An essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press. (Originalmente publicado em 1689)
- McCann, E. (2006). Locke's philosophy of body. In V. C. Chappell (Ed.), *The Cambridge companion to Locke* (p. 56-88). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rockmore, T. (2011). *Kant and phenomenology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, B. (1994). *Austrian philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court.
- Spillmann, L., & Ehrenstein, W. H. (2003). Gestalt factors in the visual neurosciences? In J. S. Werner & L. M. Chalupa (Eds.), *The visual neurosciences* (p. 1573-1589). Cambridge, MA: MIT Press.

Sávio Passafaro Peres - Possui Graduação, Mestrado e Doutorado em Psicologia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é Pós-Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É professor visitante de filosofia da Universidade Camilo Castelo Branco, Membro do GT de Fenomenologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e do GT de História da Psicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). E-mail: savioperes@yahoo.com.br

Recebido em 06.05.2013
Primeira Decisão Editorial em 02.02.2014
Aceito em 25.02.2014

ARTIGOS

- ESTUDOS TEÓRICOS OU HISTÓRICOS**

ARTHUR TATOSSIAN: UM ESTUDO BIOGRÁFICO

Arthur Tatossian: A Biographical Study

Arthur Tatossian: Un Estudio Biográfico

LUCAS BLOC

VIRGINIA MOREIRA

Resumo: Este artigo consiste em um estudo biográfico que tem como objetivo apresentar a trajetória histórica e bibliográfica de Arthur Tatossian (1929-1995). Psiquiatra francês de origem armenia, Tatossian pode ser considerado um dos principais representantes contemporâneos da tradição da psicopatologia fenomenológica. Considerando relevante um retorno aos elementos biográficos e influências teóricas que possibilitaram a construção de um já reconhecido modelo de psicopatologia fenomenológica, relatamos a história de vida de Tatossian, exposta em algumas de suas publicações e em homenagens postumas, bem como apresentamos uma lista das produções relacionadas com a psiquiatria e com a psicopatologia fenomenológica. Além disso, apontamos algumas influências teóricas, como Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, autores da fenomenologia filosófica, e Binswanger, Tellenbach e Blankenburg, psiquiatras fenomenólogos com quem Tatossian manteve um diálogo constante. Por fim, apresentamos algumas perspectivas atuais como fruto do seu pensamento em países como França, Itália e Brasil. Tatossian desenvolveu um modelo de psicopatologia fenomenológica a partir da clínica e para a clínica, tendo sempre como preocupação fundamental o cuidado com a pessoa em sofrimento e o desenvolvimento de uma teoria que não se desvinculasse da prática, mantendo sempre um caráter eminentemente fenomenológico.

Palavras-chave: Arthur Tatossian; Psicopatologia fenomenológica; Estudo biográfico.

Abstract: This article consists of a biographical study which aims at presenting the historical and bibliographic trajectory of Arthur Tatossian (1929-1995). French psychiatrist of Armenian origin, Tatossian may be considered one of the most important contemporary representatives of the Phenomenological Psychopathology Tradition. Considering the relevance of a return to biographical elements and theoretical influences which brought about the construction of an already recognized model of phenomenological psychopathology, we have presented an account of Tatossian's history, as displayed in some of his publications and in posthumous tributes. In addition, we have pointed out some theoretical influences such as Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty, philosophical phenomenology authors, and Binswanger, Tellenbach and Blankenburg, phenomenologist psychiatrists with whom Tatossian kept constant dialogue. Finally, we have presented some current perspectives which are fruit of his thinking in countries such as France, Italy and Brazil. Tatossian developed a phenomenological psychopathology model with the clinic as a starting point and final destination as well. His fundamental concern was always the caring of suffering patients and the development of a theory which was not disconnected from practice while always maintaining an imminently phenomenological character.

Keywords: Arthur Tatossian; Phenomenological psychopathology; Biographical study.

Resumen: Este artículo consiste en un estudio biográfico que tiene como objetivo presentar la trayectoria histórica y bibliográfica de Arthur Tatossian (1929-1995). Psiquiatra francés de origen armenia, Tatossian puede ser considerado uno de los principales representantes contemporáneos de la tradición de la psicopatología fenomenológica. Considerando relevante un retorno a los elementos biográficos y influencias teóricas que posibilitaran la construcción de un ya reconocido modelo de psicopatología fenomenológica, relatamos la historia de vida de Tatossian, expuesta en algunas de sus publicaciones y homenajes postumos, bien como presentamos una lista de las producciones relacionadas con la psiquiatria y con la psicopatología fenomenológica. Además, apuntamos algunas influencias teóricas, como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, autores de la fenomenología filosófica, y Binswanger, Tellenbach y Blankenburg, psiquiatras fenomenólogos con los cuales Tatossian mantiene un diálogo constante. Por fin, presentamos algunas perspectivas actuales como fruto de su pensamiento en países como Francia, Italia y Brasil. Tatossian desarrolló un modelo de psicopatología fenomenológica partiendo de la clínica y para la clínica, siendo siempre como preocupación fundamental el cuidado con la persona en sufrimiento y el desarrollo de una teoría que no se desvinculase de la práctica, manteniendo siempre un carácter eminentemente fenomenológico.

Palabras clave: Arthur Tatossian; Psicopatología fenomenológica; Estudio biográfico.

Introdução

Psiquiatra francês de origem armenia, Arthur Tatossian (1929-1995) pode ser considerado um dos principais representantes contemporâneos da tradição da psicopatologia fenomenológica, incitando reflexões acerca do adoecimento mental, da compreensão dos diferentes fenômenos psicopatológicos e das diferentes práticas clínicas psicológicas e psiquiátricas.

Tatossian possui 279 publicações espalhadas em diversas revistas de grande e pequeno porte e livros que têm sua publicação restrita, em sua grande maioria na França. Deste total, 71 publicações são no campo da psiquiatria e da psicopatologia fenomenológica. Em português, existem atualmente traduzidos três artigos sobre cultura - sendo "Culturas e psiquiatria" (1978/2001), "Sintoma e cultura: algumas observações" (1985/2001) e "Cultura e psicopatologia: um ponto de vista fenomenológico" (1992/2001) -, o livro *A Fenomenologia das Psicoses* (1979/2006), principal obra de Tatossian, e a primeira parte do livro *Clínica do Lebenswelt: Psicoterapia e psicopatologia fenomenológica* (2012), que contém os seguintes artigos que foram transformados em capítulos do livro: "Fenomenologia da depressão" (de 1975), "A fenomenologia existencial e o inconsciente: um ponto de vista fenomenológico" (de 1978), "Aspectos fenomenológicos do tempo humano em psiquiatria" (de 1979), "Teoria e prática em psiquiatria: sintoma e fenômeno, um ponto de vista fenomenológico" (de 1980), "Fenomenologia do corpo" (de 1982), "Depressão, vivido depressivo e orientação terapêutica" (de 1983), "Fenomenologia da esquizofrenia" (de 1984), "O que é a clínica?" (de 1989) e "A fenomenologia: uma epistemologia para a psiquiatria?" (de 1996).

Tatossian sofreu influência e desenvolveu estudos a partir dos principais representantes da fenomenologia filosófica como Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e Scheler, além dos autores da psicopatologia fenomenológica como Minkowski, Binswanger, Tellenbach, Van Den Berg, Blankenburg, Kimura, entre outros (Moreira, 2011; Tatossian & Samuelian, 2002/2006).

Segundo Jeanne Tatossian e Samuelian (1979/2006), Tatossian foi especialmente reconhecido pelo papel que a fenomenologia desempenhava na sua prática cotidiana e nas relações que estabelecia com os profissionais e com os pacientes. Compreende que a fenomenologia não é uma aplicação banal da teoria filosófica; é antes uma forma de "questionar" e de buscar compreender o doente mental. Trata-se de um grande esforço clínico que jamais poderia se resumir a receitas, pois isto conduziria a uma falsa fenomenologia. Esta é a via que Tatossian seguiu ao trazer a fenomenologia para o campo da clínica e da psicopatologia.

Este artigo consiste em um estudo biográfico que tem como objetivo apresentar a trajetória histórica e bibliográfica de Arthur Tatossian, bem como apontar elementos que permitiram a construção de sua psicopatologia fenome-

menológica. Para tanto, como procedimento de pesquisa, fizemos um levantamento das obras de Tatossian, buscando relatos sobre a produção científica e da sua história de vida, tendo encontrado nos prólogos e prefácios de seus livros a descrição tanto do papel e da relevância de seu pensamento fenomenológico quanto do trabalho clínico cotidiano, testemunhado por colegas de trabalho e alunos. Além disso, tivemos acesso a uma edição da revista francesa na revista *La Lettre de Psychiatrie Française*, Caïn (1995) em homenagem a Tatossian sobre fenomenologia e psiquiatria em que são dados alguns depoimentos e também a carta enviada para Virginia Moreira pela viúva de Arthur Tatossian, Jeanne Tatossian, publicada como prefácio do livro *Clínica do Lebenswelt: Psicoterapia e psicopatologia fenomenológica* (2012).

1. Vida e obra

Arthur Tatossian nasceu em 3 de abril de 1929 em Marselha, filho de pais armênios que, em 1921, emigraram para a França em função das perseguições pelos turcos. Como para a maioria das famílias de imigrantes, a vida não foi fácil, mas eles guardavam um grande desejo de se integrar a população francesa. Pode-se dizer que, apesar das dificuldades, Tatossian teve uma infância feliz no plano afetivo. Começou a ler por volta dos seis anos e desde cedo principiou a devorar os livros a que tinha acesso. Entre nove e dez anos frequentava assiduamente bibliotecas e suas qualidades intelectuais impressionavam desde muito cedo (Tatossian & Samuelian, 2002/2006).

Na adolescência, Tatossian foi marcado pela morte de seu pai em 1943. Desde muito jovem, então, esteve diante de problemas materiais com os quais pode compreender o papel fundamental do trabalho. Mesmo diante das dificuldades, os estudos eram sempre uma prioridade, muito embora ajudasse sua mãe no comércio, trabalhando uma parte da noite, e se contentasse com poucas horas de sono, hábito que manteve ao longo de sua vida. O segundo lugar no concurso geral de História em 1945 e o bacharelado em Filosofia em 1947, com 18 anos, foram algumas de suas conquistas, incluindo o ensino secundário francês (Tatossian & Samuelian, 2002/2006).

Em 1950 iniciou seus estudos especificamente médicos e em 1952 se tornou interno dos hospitais de Marselha. Nesse período, criou grandes laços de amizade e também se licenciou em ciências. Casou-se pela primeira vez em 1954. Em 1958 obteve a medalha de ouro dos Hospitais de Marselha, sendo, em seguida, nomeado Chefe de Clínica. Em 1960 se tornou médico dos Hospitais de Marselha e trabalhou junto ao professor Pierre Mouren, dividindo seu tempo entre a neurologia e a psiquiatria (Tatossian & Samuelian, 2002/2006). Vale lembrar que, além dos trabalhos no campo da fenomenologia clínica, Tatossian possui várias publicações no campo da neurologia e neuropsiquiatria.

De 1959 a 1967, foi encarregado do curso de Psicopatologia na Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Aix-en-Provence e, em 1961, era responsável pelo curso de Neuropsiquiatria Infantil do Instituto de Biometria Humana e de Orientação Profissional. Em seguida, se tornou chefe dos Hospitais de Marselha, dirigindo o Serviço de Psiquiatria do Hospital Sainte-Marguerite em 1972 e sendo Médico-Chefe do 5º setor de Bouches-du-Rhône. A partir de 1980, dirigiu o Serviço de Psiquiatria e de Psicologia Médica do Hospital de La Timone (Tatossian & Samuelian, 2002/2006).

Em depoimentos realizados a revista *La Lettre de Psychiatrie Française*, Caïn (1995) afirma que, como psiquiatra, Tatossian trazia uma preocupação fundamental: considerar o homem na sua totalidade, demonstrando, para Arditti (1995) uma competência que transcendia o campo psiquiátrico, atingindo a psicologia, a filosofia e a fenomenologia. Embora preferisse a fenomenologia, se interessava também pela biologia, pela farmacologia e pela psicoterapia, pela clínica e também pela psicopatologia, além de outros campos de saber (Darcourt & Tatossian, 1997). Este amplo conhecimento lhe rendeu grande popularidade na psiquiatria nos anos 70 e 80 (Dalle Luche, 2003).

São muitas as qualidades intelectuais que, associadas as qualidades humanas, geravam uma grande admiração daqueles que o rodeavam, mesmo sendo sua descrição algumas vezes pouco compreendida. Para Tatossian & Samuelian (2002/2006),

Seu sentido de dever, sua probidade desenvolvida ao extremo, sua bondade real, sua prestatividade, suas faculdades de escuta do outro, são as qualidades que todos aqueles que se aproximaram de Arthur Tatossian lhe reconhecem e que faziam com que ele fosse muito respeitado e sempre admirado, (p. 352)

Jeanne Tatossian (2012), sua esposa, destaca o cuidado que ele tinha com os pacientes, estando sempre disponível sem se preocupar com o tempo das sessões ou mesmo com os honorários que tinha a receber. Recusava assumir a posição de mestre. Suas obras geraram grande admiração de psiquiatras estrangeiros e, em particular, dos japoneses que traduziram o livro *La Phénoménologie des psychoses*. Arthur Tatossian faleceu aos 66 anos, no dia 10 de junho de 1995, em decorrência de uma insuficiência respiratória grave que prejudicou bastante seus últimos anos de vida (Tatossian & Samuelian, 2002/2006).

Para compreendermos o desenvolvimento teórico de Arthur Tatossian, é fundamental que se visualize sua obra como um todo e se identifique historicamente os diversos movimentos empreendidos. Em 1997, dois anos após sua morte, vários textos inéditos e pouco conhecidos foram editados e agrupados em um livro chamado *Psychiatrie Phénoménologique*. Este livro, pensado e montado por Guy Darcourt e por Jeanne Tatossian, possui um índice

de todas as obras, que é adotado aqui como referencial para apresentar a estrutura da obra de Arthur Tatossian. Os trabalhos de Tatossian voltados para a psiquiatria e psicopatologia fenomenológica, que listamos neste artigo, datam de 1957 a 1996, abrangendo quase todo o período de produção do autor, em um total de 71 obras. Vale ressaltar que houveram outras produções voltadas para psiquiatria, psicossomática e psicologia - sendo 138 produções no período de 1955 a 1996; e para neurologia - 70 produções, a grande maioria em coautoria, no período de 1955 a 1973.

Com o objetivo de facilitar a visualização do conjunto da obra e a evolução do pensamento ao longo das décadas, optamos por dividi-la didaticamente em quatro períodos históricos, seguindo um critério puramente cronológico e referente às décadas em que foram produzidas as obras: 1) 1957-1970; 2) 1971-1980; 3) 1981-1990 e 4) 1991-1996. Ao longo da descrição dos períodos e das obras, daremos destaque àquelas que consideramos de maior reconhecimento e relevância.

No período de 1957-1970, Tatossian publicou sete trabalhos. Sua tese de doutorado, "Étude phénoménologique d'un cas de schizophrénie paranoïde", foi defendida em 1957 e é o primeiro estudo fenomenológico francês de um caso de esquizofrenia (Darcourt, 2002/2006; Darcourt & Tatossian, 1997). Esta é uma obra densa e original, em que a *Daseinsanalyse* foi utilizada em um momento em que era pouco conhecida na França. Durante o doutorado, Tatossian não tinha um orientador de tese, pois nenhum professor de medicina conhecia a fenomenologia profundamente, e realizou um trabalho solitário de leitura em alemão de Husserl, Heidegger, Binswanger e Kuhn, o que originou sua tese. A originalidade e qualidade da obra foram percebidas pela banca que, mesmo diante da dificuldade de apreciar o texto por envolver elementos ainda pouco estudados que entrelaçavam fenomenologia e psiquiatria, atribuiu menção de tese. Neste texto, Tatossian já demonstrava o domínio que tinha sobre os conceitos e sinalizava para alguns aspectos da fenomenologia que norteiam sua obra e anunciam de alguma forma a orientação das reflexões empreendidas durante seu percurso (Darcourt, 2002/2006; Darcourt & Tatossian, 1997).

Este estudo de caso, que foi sua tese de doutorado, antes de ser publicado em 1997 no livro *Psychiatrie Phénoménologique*, estava apenas datilografado e era pouco difundido. Para Darcourt & Tatossian (1997), ele é de grande importância histórica e bibliográfica por se tratar de um resumo do que viriam a ser suas principais referências e da sua concepção de psiquiatria fenomenológica, regida sob grande influência de Binswanger, apontado pelo próprio Tatossian como quem o fez penetrar na inspiração fenomenológica e existencial da ciência psiquiátrica, principalmente sob a forma da *Daseinsanalyse*.

Também em 1957, anteriormente à tese, Tatossian escreveu um texto sobre a existência maníaca, "L'existence maniaque", que é verdadeiramente seu primeiro trabalho

fenomenológico. Dois anos depois, em 1959, publicou em uma revista de pequena circulação o artigo "L'approche phénoménologique du fait hallucinatoire". Este texto é considerado importante pelo fato de poder encontrar elementos deste trabalho no *La Phénoménologie des psychoses*, sua principal obra, publicada em 1979, vinte anos mais tarde.

Nos anos seguintes, as publicações fenomenológicas foram raras, muito embora as discussões estivessem presentes na universidade e na formação dos seus alunos. De 1962 a 1965, foram escritos quatro textos - "Analyses phénoménologiques de la conscience delirante: l'Alter Ego et l'intersubjectivité" (1962-1963), com P. Mouren, P. Verne e M. Arditti; "Us et abus de la phénoménologie en psychiatrie" (1963-1964), também com P. Mouren, P. Verne e M. Arditti; "Analyses phénoménologiques de la conscience delirante II - L'œuvre de connaissance" (1964-1965), com M. Arditti e E. Nicolai; e "Analyses phénoménologiques de la conscience delirante III - Le problème de L'Ego" (1964-1965). São três artigos abordando uma análise fenomenológica da consciência delirante e uma reflexão sobre o uso e abuso da fenomenologia em psiquiatria (Darcourt & Tatossian, 1997). Vale ressaltar que até o início dos anos 1970, salvo os trabalhos aqui citados, incluindo sua monumental tese de doutorado sobre esquizofrenia, Tatossian escreveu a grande maioria dos textos sobre neurologia, atuando como neuropsiquiatra (Darcourt, 2002/2006).

Já no segundo período, de 1971 a 1980, Tatossian escreveu treze trabalhos de fenomenologia. Este período se inicia com um texto de 1973 em coautoria com Sébastien Giudicelli, seu aluno e sucessor no ensino de psiquiatria na Faculdade de Medicina de Marselha: "Déla phénoménologie de Jaspers au 'retour a Husserl'. L'anthropologie compréhensive de Zutt et Kullenkampff", no qual realiza um percurso que se inicia com a proposta de psicopatologia geral de Jaspers, retornando para a fenomenologia husserliana através, principalmente, de Binswanger, até chegar na antropologia compreensiva de Zutt e Kullenkampff.

Em seguida, publicou, em 1975, seu primeiro trabalho sobre depressão, "Phénoménologie de la dépression", traduzido para o português e publicado como capítulo no livro *Clínica do Lebenswelt: Psicoterapia e psicopatologia fenomenológica* (2012), em que fez um percurso histórico da compreensão fenomenológica da depressão e utilizou principalmente o olhar constitutivo de Binswanger para discutir esta psicopatologia. Posteriormente, publicou um texto sobre a aproximação fenomenológica ao vivido de pacientes com câncer, "Les structures existentielles chez les cancéreux. Psychologie des limites ou limites de la psychologie?", em 1973, e um segundo trabalho, em 1977, sobre o sentido da depressão, "Le sens de la dépression".

Ainda destacamos neste período um texto que Tatossian escreveu em 1979 sobre o tempo humano em psiquiatria, "Aspects phénoménologiques du temps humain en psychiatrie", também traduzido para o portu-

guês e publicado como capítulo, que já mostrava o lugar importante da temporalidade para compreensão do sujeito e da psicopatologia, e seu primeiro trabalho discutindo a questão da cultura e da psiquiatria, "Cultures et psychiatrie", escrito em 1978 e publicado como artigo em português em 2001 na Revista de Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. Foi neste período também que ele realizou reflexões sobre fenomenologia e psicanálise. Segundo Darcourt & Tatossian (1997), diferentemente da maioria de seus contemporâneos, Arthur Tatossian optou pela fenomenologia ao invés da psicanálise; este era um tema polêmico e repleto de controvérsias, principalmente diante da predominância da psicanálise na França.

Após longo período de reflexão, Tatossian apresentou, em duas conferências, dois textos que discutem a questão do inconsciente na psicopatologia fenomenológica: "La phénoménologie existentielle et inconscient. Un point de vue psychiatrique", em 1978, traduzido para o português e publicado como capítulo de livro em 2012, e "Inconscient et phénoménologie", de 1979. Em 1978, publicou também um artigo sobre sintoma clínico e estrutura fenomenológica, "Symptôme clinique et structure phénoménologique", no qual desenvolveu suas primeiras discussões sobre o lugar do sintoma, do diagnóstico e sobre a experiência fenomenológica na psiquiatria. Estes são pontos de discussão centrais para Tatossian que estão diretamente ligados ao seu movimento de tentar sedimentar uma via fenomenológica, não apenas metodológica, na psiquiatria e na psicopatologia.

O ano de 1979 marcou uma virada na carreira de Tatossian, alavancada principalmente pela publicação do livro *Phénoménologie des psychoses*, considerado sua obra mestra. Publicado após o Congresso de Psiquiatria e Neurologia de língua francesa, e reeditado em 1997 pela editora *Art du Comprendre*, este texto, traduzido em japonês, italiano (2003) e português (2006), pela editora Escuta, se apresenta como uma espécie de compêndio da psicopatologia do século XX (Dalle Luche, 2003) e é considerado o mais importante trabalho fenomenológico sobre as psicoses realizado na França após a guerra (Darcourt, 2002/2006). Nesta obra, Tatossian passeia de forma crítica sobre as diversas compreensões fenomenológicas das psicoses e desenvolve também uma discussão epistemológica acerca da psicopatologia fenomenológica. Trata-se de um trabalho descritivo com um rigor primoroso e um nível de detalhamento pouco encontrado sobre o que se passa na experiência psicótica (Moreira, 2006).

Azarin, Naudin & Pringuey (2002) escrevem no prefácio da terceira edição francesa que o *Phénoménologie des psychoses* "era uma espécie de bíblia retratando fielmente os trabalhos da quase-totalidade dos psiquiatras fenomenólogos existentes" (p. 9) e fez "renascer" a corrente fenomenológica na França que, neste período, se desenvolvia principalmente na Itália e na Alemanha. Em um período em que a psicanálise tinha um papel dominante, Tatossian é posto por Cabestan & Dastur (2011) como

um dos responsáveis por ter mantido aberta a via fenomenológica da psiquiatria na segunda metade do século XX. Com a escassez de trabalhos traduzidos na Franga, a condensação dos trabalhos fenomenológicos realizado por Tatossian neste livro ainda ganha mais importância neste momento histórico.

Além disso, para Azorin, Naudin & Pringuey (2002), *Phénoménologie des psychoses* significa uma advertência para o mundo psiquiátrico contemporâneo, pois a psiquiatria estaria ignorando suas origens na experiência cotidiana e o mundo vivente sob o pretexto de objetividade e de positivismo. Para eles, Tatossian não faz simplesmente uma coleta das obras de outros autores, mas sim refaz passo a passo um caminho no campo fenomenológico. Após esta publicação, Tatossian passou a ser convidado para participar de congressos e coloquios, escrever artigos e seus textos passaram a ser valorizados por editores. Além disso, pode-se dizer que, depois de 1979, sua obra fenomenológica ganhou fôlego, passando a produzir seus trabalhos fenomenológicos mais profundos e bem-acabados, muito embora ainda não tivesse abandonado plenamente a psiquiatria geral (Darcourt, 2002/2006; Darcourt & Tatossian, 1997).

O terceiro período (1981-1990) se inicia com a publicação de um texto sobre fenomenologia, linguística e psiquiatria, "Phénoménologie, linguistique et psychiatrie" e com a publicação em italiano de uma reflexão fenomenológica sobre a hipocondria, "Fenomenologia deiripocondria", em 1981. O terceiro e o quarto textos específicos sobre depressão também foram escritos no início deste período, trazendo uma visão fenomenológica que diferencia depressão e tristeza, aproxima a depressão da questão do corpo vivido e discute as classificações dos estados depressivos através da depressividade como modo global do ser. São eles: "Phénoménologie de la depression", em 1981, e "Phénoménologie du corps, corps et depression", em 1982.

Entre 1983 e 1985, Tatossian produziu onze textos que aproximam a fenomenologia de questões como psicose e câncer ("Psychose et cancer"), velhice ("Le vécu de la vieillesse") e internamente psiquiátrico ("Le lit du malade psychique"), todos de 1983; família e instituição ("Famille et institution: le sujet comme enjeu"); e uma ampla discussão sobre o Édipo em Kafka, Musil e Freud ("Oedipe en Cacan: Kafka, Musil et Freud"), ambos produzidos em 1984.

O ano de 1984 é marcado pela publicação de seu segundo livro, *La vie en faute de mieux*, no qual discute a depressão, desde sua definição e classificação até possíveis terapêuticas. Segundo Darcourt & Tatossian (1997), este era um livro que ele afirmava ser verdadeiramente sem pretensões, um estudo mais próximo da cotidianidade clínica e mais terapêutico, com um linguagem menos acadêmica e mais acessível. Em 1985, Tatossian participou de um coloquio organizado por Pierre Fédida sobre fenomenologia, psiquiatria e psicanálise, em homenagem

áBinswanger, onde apresentou uma comunicação sobre prática psiquiátrica e fenomenologia, "*Pratique psychiatrique et phénoménologie*", que foi publicada nos anais em 1985, em um livro organizado por Pierre Fédida, em 1986, e, posteriormente, de forma completa, em 1997, nos seus textos reunidos (Darcourt & Tatossian, 1997).

O final deste período foi atravessado ainda por produções que discutiam o conceito de psicose ("Le concept de psychose"), em 1986; os estados demenciais ("Phénoménologie des états démentiels"), em 1987; a temporalidade nos alcoólatras ("Sur quelques aspects de la temporalité chez l'alcoolique"), em 1988; o cotidiano ("Le jour, la nuit, le quotidien"), em 1989; a melancolia ("La subjectivité mélancolique"), escrito em 1988 e 1989; a fenomenologia e a análise existencial, com Jean-Michel Azorin ("Phénoménologie et analyse existentielle"), em 1990; classificação psiquiátrica ("Classification psychiatrique et phénoménologie"), também em 1990; entre outros. Ainda destacamos o texto de 1989, "Qu'est-ce que la clinique", no qual ele discute o que é um trabalho clínico e de que forma os modelos perceptivos e inferenciais balizam a atividade clínica, texto publicado em português em 2012.

O quarto e último período (1991-1996), antes de sua morte, ainda se mostrou muito produtivo. No Iº Congresso Internacional sobre as esquizofrenias e as psicoses afetivas, realizado em Genebra, em 1991, apresentou em um simposio sobre a fenomenologia da esquizofrenia, uma comunicação sobre a nosologia da esquizofrenia, "La nosologie de la schizophrénie. Un point de vue phénoménologique". Em seguida, convidado por Dominique Pringuey e pela Sociedade de Psiquiatria de Nice, apresentou, em 1992, uma conferência sobre cultura e psicopatologia, "Culture et psychopathologie. Un point de vue phénoménologique", traduzido para o português e publicado como artigo em 2001. Neste mesmo período, revisitou a obra de Kraepelin, "Kraepelin revisité" e apresentou na IV Jornada de Psiquiatria de Toulon, em 1993, um texto sobre a separação e intersubjetividade, "Séparation et intersubjectivité".

Entre os textos deste período, destacamos um trabalho apresentado, em 1993, no Coloquio Europeu de Fenomenologia Clínica em Bruxelas, sobre a experiência do fenômeno e o projeto psicoterápico, "L'expérience du phénomène et le projet psychothérapeutique". Neste texto, publicado postumamente em 1997, Tatossian discute a noção de fenômeno e as repercussões de tal concepção para o delineamento de um projeto psicoterápico. Publica ainda quatro trabalhos em 1994: sobre Ricœur - "L'identité humaine selon Ricœur et le problème des psychoses"; sobre o vivido de pacientes com câncer - "Le vécu des cancéreux: raison et déraison", em 1994; sobre delírio - "Delire: sujet et subjectivité", também em 1994; e um texto importante e denso sobre subjetividade e fenomenologia -, "La subjectivité", inserido no *Traité de psychopathologie* de Daniel Widlocher. Em 1995, ano da

morte de Tatossian, publica um estudo sobre o escritor e dramaturgo sueco August Strindberg, que contempla também as discussões de Jaspers e Binswanger sobre o caso - "August Strindberg et le cas Strindberg".

Após a morte de Tatossian, foram publicados ainda mais cinco textos: sobre as condições de uma psicoterapia dos esquizofrênicos - "Les conditions aprioriques d'une psychothérapie des schizophrènes"; uma discussão sobre a fenomenologia como uma epistemologia para a psiquiatria, "La phénoménologie: une épistémologie pour le psychiatre", demarcando fortes posicionamentos sobre o lugar da fenomenologia no campo psiquiátrico, texto traduzido e publicado em 2012; um texto sobre a fenomenologia da paranoia - "Phénoménologie des paranoïas"; um verbete sobre fenomenologia com Jean-Michel Azorin em um manual de psiquiatria de 1996 - "Articles de la rubrique: Phénoménologie"; e seu último texto a ser escrito -, "L'interprétation paranoïque", que seria apresentado em uma conferência prevista em Paris, o que foi impossibilitado pelo seu adocimento.

Ao visualizarmos todo este material, podemos perceber o amplo desenvolvimento teórico de Tatossian, com uma diversidade que nos chama a atenção. Suas principais e mais significativas publicações voltam-se para a psicopatologia fenomenológica, seja como ferramenta para compreender o outro e seu vivido patológico, seja para discutir os elementos que fazem parte de uma clínica fenomenológica situada no entrelaçamento entre teoria e prática.

2. Influências e perspectivas: caminhos para uma clínica fenomenológica

Tatossian tinha como preocupação fundamental ajudar aqueles que considerava mais importantes: os pacientes. A clínica e o contato com os pacientes eram para Tatossian uma arte que tinha como premissa a compreensão de que "o doente é um ser que sofre e que o melhor a fazer é reconfortá-lo do que elaborar hipóteses, certamente muito sedutoras do ponto de vista intelectual, mas não muito úteis na prática cotidiana" (Tatossian & Samuelian, p. 355). A partir disso, chegamos a um ponto importante que é a forma em que a fenomenologia, seja ela filosófica ou clínica, constituiu o pensamento de Tatossian e a forma de compreender a doença e os doentes mentais.

Para Tatossian, uma abordagem fenomenológica não poderia ser entendida como um novo olhar que se integraria com outras abordagens psicopatológicas, mas sim como o próprio campo da experiência em si mesma, sendo validada somente por ela mesma em uma atitude de "ver", buscando uma lógica natural e intersubjetiva (Tatossian & Samuelian, 2002/2006). Ou seja, é com uma atitude fenomenológica que se atinge esta experiência, o fenômeno da forma como se apresenta, sendo a teoria um aliado posterior importante para compreender o vivido do outro.

O pensamento de Tatossian foi marcado pela diversidade e por um movimento de sempre questionar a si mesmo e a própria experiência psiquiátrica. Ao longo de seus escritos, é possível apontarmos algumas influências de forma direta ou indireta na composição de suas obras. Azorin, Naudin e Pringuey¹ (2002) consideram que o pensamento de Tatossian, no que diz respeito à influência da fenomenologia filosófica, é um constante vai-e-vem entre Husserl e Heidegger que sedimenta sua base epistemológica. Em Husserl, Tatossian encontraria um método progressivo de "des-construção"² dos fenômenos que estruturam a vida mental. Já em Heidegger, encontraria os meios para o desenvolvimento de um olhar mais radical, que pretendia se distanciar de um caráter metafísico, ajudando a renunciar ao Ego, buscando situar de uma vez por todas, seu campo em uma análise existencial da cotidianidade e defendendo a necessidade de um contato constante com o paciente (Azorin, Naudin & Pringuey, 2002).

Foi a aproximação entre a fenomenologia e a psiquiatria que possibilitou o desenvolvimento da psicopatologia fenomenológica. Autores da fenomenologia filosófica como Husserl, Heidegger e, mais tardiamente, Merleau-Ponty, foram referenciais fundamentais, influenciando, em alguns momentos de forma acessória e em outros momentos de forma direta (Tatossian, 1979/2006), os principais autores da psicopatologia fenomenológica. A psicopatologia fenomenológica pode ser caracterizada, de forma geral, pela tentativa de compreender os fenômenos psicopatológicos. Uma espécie de teorização acerca do vivido psicopatológico, uma ferramenta para a compreensão da experiência psicopatológica, do *Lebenswelt* (mundo vivido ou mundo da vida) do sujeito em sofrimento psíquico, e Tatossian defende uma compreensão fenomenológica da doença mental a partir de uma mudança de atitude que se dá no campo da clínica (Tatossian, 1979/2006).

Trata-se da passagem de uma atitude natural de compreensão da realidade como objetiva para uma atitude fenomenológica, abandonando justamente aquilo que se apreende como previamente estabelecido. Tal compreensão representa uma implicação filosófica de sempre trabalhar em fluxo, recusando julgamentos, permitindo o movimento da experiência fenomenológica; que esse vivido possa ser compreendido a partir do contato com a loucura e com o louco. Este conceito é importante na medida em que permite compreender o sujeito que está passando por uma experiência psicopatológica, mas também compreender a própria psicopatologia em uma espécie de co-experiência, objetiva e também subjetiva (Tatossian, 1979/2006).

Tatossian se aproximou de uma fenomenologia eminentemente existencial, que se sustenta sobre o conceito de *Lebenswelt*. Este é um conceito fundamental para

Estes autores foram alunos de Tatossian e são representantes atuais da psiquiatria fenomenológica na França (Cabestan & Dastur, 2011). Termo utilizado pelos autores.

a fenomenologia e que "interessa a psicopatologia fenomenológica em sua referencia simultânea a Husserl e Heidegger" (Tatossian, 1979/2006, p. 87). Além disso, este é também considerado o eixo da fenomenologia existencial de Merleau-Ponty (Moreira, 2009). Reconhecemos a dupla importância de Husserl e Heidegger na composição da psicopatologia e da clínica fenomenológica de Arthur Tatossian, bem como de Merleau-Ponty, principalmente via conceito de *Lebenswelt*, o que nos levou a denominar seu pensamento como urna clínica do *Lebenswelt* (Tatossian & Moreira, 2012).

Ele compreendia que a fenomenologia filosófica tinha como função inspirar um modelo de clínica (Tatossian & Azorin, 1984). Ou seja, não se tratava de simplesmente aplicar conceitos filosóficos clinicamente, mas sim utilizá-los como inspiração para a construção de uma clínica fenomenológica. É importante sublinhar que Tatossian não tinha como preocupação fundamental precisar noções filosóficas ou mesmo aplicá-las em um contexto clínico. Estas surgiram e foram abordadas por ele a partir de necessidades com que foram se impondo no e pelo curso da experiência. Trata-se de uma maneira de trabalhar sempre com o fluxo de uma experiência que está sempre a aparecer, algo que Tatossian (1979/2006) defende ao longo de suas obras e que tem como fundo a compreensão sempre fenomenológica que empreende.

Para Tatossian, seria um equívoco a mera aplicação da fenomenologia, como doutrina filosófica, na psicopatologia. As diferentes noções filosóficas aparecem ao longo da experiência fenomenológica, e não como uma reflexão fenomenológica sobre a experiência, como uma espécie de contemplação. Trata-se de um posicionamento que Tatossian assume de não fechamento àquilo que de mais importante a fenomenologia considera: a experiência.

Uma influência importante de Arthur Tatossian é a de Ludwig Binswanger (1881-1966), psiquiatra suíço, apontado pelo próprio Tatossian como quem inaugura a psicopatologia fenomenológica e com quem estabeleceu um importante diálogo em termos clínicos. Mesmo com Binswanger, Tatossian assumiu uma posição crítica, reconhecendo os diferentes movimentos e aproximações de sua obra. Estes dois grandes nomes da tradição da fenomenologia clínica, de diferentes formas, construíram suas teorias e suas práticas clínicas influenciadas por Husserl e por Heidegger. Um ponto importante é que, para ambos, clínica e psicopatologia não são nomeações respectivas da prática e da teoria.

Não poderíamos deixar de mencionar a influência dos psiquiatras alemães Hubertus Tellenbach (1914-1994) e Wolfgang Blankenburg (1928-2002). Amigos próximos, Tatossian e Tellenbach mantiveram um constante diálogo, principalmente na busca da compreensão da melancolia, uma das principais contribuições de Tellenbach com a noção de *Typus Melancholicus* e da discussão acerca da endogeneidade na psicopatologia. Já Blankenburg teve um papel teórico fundamental ao discutir aquilo que deno-

minava de experiência fenomenológica, a relação entre teoria e prática psiquiátrica e a esquizofrenia como perda da evidência natural. Tatossian dava destaque também a Blankenburg por ser quem mais teve sucesso ao tratar da questão do inconsciente na fenomenologia clínica.

Após alguns anos da morte de Tatossian, é possível apontarmos determinadas perspectivas atuais que são fruto do seu pensamento em países como a própria França, a Itália e o Brasil. Na França, alguns psiquiatras como Georges Charbonneau, Dominique Pringuey, Jean-Michel Azorin, Jean Naudin, entre outros, que tiveram contato e trabalharam com a obra de Arthur Tatossian, ainda discutem e dão continuidade a discussões que foram gestadas nos anos 1990. Na Itália, onde é possível encontrar um grande número de traduções das obras de Tatossian, podemos nos remeter a *Società Italiana per la Psicopatologia Fenomenologica*, na pessoa do professor Riccardo Dalle Luche, que possui publicações voltadas para a psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian. Neste ponto, é importante destacarmos que um dos aspectos bastante discutido atualmente tanto por estes psiquiatras franceses quanto pelos psiquiatras italianos é um olhar sobre a psicose via noção de identidade humana, recorrendo aos conceitos de mesmidade e de ipseidade, oriundos da fenomenologia hermenêutica de Paul Ricœur e presente nos últimos escritos de Tatossian.

No Brasil, destacamos o trabalho realizado pelo APHETO - Laboratório de Psicopatologia e Psicoterapia Humanista-Fenomenológica Crítica, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (Unifor) que vem desenvolvendo pesquisas e traduções da obra de Arthur Tatossian desde 2004 (Tatossian & Moreira, 2012). Como fruto das pesquisas em torno do pensamento deste autor podemos citar os artigos "A contribuição de Tellenbach e Tatossian para uma compreensão da depressão", (Leite & Moreira, 2009), "Fenomenologia do tempo vivido no transtorno bipolar" (Moreira & Bloc, 2012) e "Sintoma e fenômeno na psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian" (Bloc & Moreira, no prelo).

Considerações finais

Tatossian discutiu temáticas como esquizofrenia, paranoia, depressão, maniapsicoses, alucinações e delírios, câncer, velhice, temporalidade, corpo, cultura, diagnóstico, subjetividade e clínica fenomenológica. Todas estas questões tiveram como eixo o olhar fenomenológico. Ao falarmos da psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian, necessariamente tratamos de um modelo que se desenvolve a partir da clínica e para a clínica (Moreira, 2012). Há uma preocupação fundamental que se volta para o cuidado com a pessoa em sofrimento, priorizando uma comunicação compreensiva, que vai além da teorização, tendo sempre como foco a experiência.

Ainda que existam limitações de acesso a materiais biográficos e a relatos de pessoas que conviveram com Tatossian, neste artigo foi possível apontarmos elementos históricos para a construção de um modelo de psicopatologia fenomenológica que destaca o contato fundamental com o paciente e a implicação propiciada por uma fenomenologia que o atravessa como traço marcante. A fenomenologia não pretende encontrar na historicidade de um sujeito uma via explicativa. No caso de Tatossian, poder retornar aos elementos que o constituíram como teórico e como pessoa, nos permitiu vislumbrar como se deu a construção de uma perspectiva de psicopatologia que busca sempre compreender o vivido psicopatológico e reconhece na fenomenologia a melhor via para isso.

Tatossian teve o mérito de tanto conseguir reunir em suas obras os principais representantes históricos da fenomenologia, quanto de desenvolver um modelo próprio. Seus estudos densos e instigantes, por sempre questionarem a experiência, em uma atitude fenomenológica, nos lembram constantemente que para além da teoria, há sempre alguém que precisa de cuidado e que está sofrendo. Mais do que sintetizar em um momento histórico contemporâneo o pensamento de grandes nomes da psicopatologia fenomenológica, Arthur Tatossian dá um passo adiante no sentido da constante ênfase clínica na experiência vivida.

Referências

- Arditti, M. (1995). *Histoire d'une amitié. La Lettre de Psychiatrie Française*, 47/95, 18-19.
- Azarin, J-M, Naudin, J. & Pringuey, D. (2002). Preface. In A. Tatossian, *La Phénoménologie des Psychoses* (3^e éd., p. 9-12). Paris: Collection Phéno, Le Cercle Hermeneutique.
- Bloc, L. & Moreira, V. (no prelo). Sintonia e fenômeno na psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*.
- Cabestan, P. & Dastur, F. (2011). *Dasiensanalyse: Phénoménologie et psychiatrie*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.
- Cain, J. (1995). Pour mon ami d'exception, Arthur Tatossian. *La Lettre de Psychiatrie Française*, 47/95, 16-17.
- Darcourt, G. (2006). Prefácio a segunda edição francesa. In A. Tatossian, *A Fenomenologia das Psicoses*. (J.C. Freiré e V. Moreira, trads., p. 19-21). São Paulo: Escuta. (Original publicado em 2002).
- Darcourt, G. & Tatossian, J. (1997). Présentation. In A. Tatossian. *Psychiatrie phénoménologique* (p. 1-5). Paris: Acanthe.
- Dalle Luche, R. (2003). Some essential psychopathological ideas of Arthur Tatossian (1929-1995). *Comprendre*, 13, 19-26.
- Leite, E. & Moreira, V. (2009). A contribuição de Tellenbach e Tatossian para uma compreensão fenomenológica da *de-o*. *Arquivos Brasileiros de Psicologia* (UFRJ), 62,46-56.
- Moreira, V. (2006). Prefácio a edição brasileira. In A. Tatossian, *A fenomenologia das psicoses* (J.C. Freiré e V. Moreira, trads., p. 11-14). São Paulo: Escuta. (Original publicado em 1979).
- Moreira, V. (março, 2009). Da empatia a compreensão do *lebenswelt* (mundo vivo) na psicoterapia humanista-fenomenológica. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, 12, 1, 59-70.
- Moreira, V. (2011). A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica. *Revista da Ahordagem Gestáltica*, Goiânia, 17, 2, 172-184.
- Moreira, V. & Bloc, L. (2012). Fenomenologia do tempo vivido no transtorno bipolar. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* (Brasília Online), 28, 17-24.
- Leite, E. & Moreira, V. (2009). A contribuição de Tellenbach e Tatossian para uma compreensão fenomenológica da *de-o*. *Arquivos Brasileiros de Psicologia* (UFRJ), 62,46-56.
- Tatossian, A. (1997). *Psychiatrie phénoménologique*. Paris: Acanthe.
- Tatossian, A. (2006). *A fenomenologia das psicoses* (J.C. Freiré, trad. e V. Moreira, rev. Tea). São Paulo: Escuta. (Original publicado em 1979).
- Tatossian, A. & Azarin, J-M (1984). Phénoménologie. In A. Porot. *Mannuel Alphabetique de Psychiatrie* (p. 528-529). 6^a ed. Paris : Presses Universitaires de France.
- Tatossian, A. & Moreira, V. (2012). Clínica do *Lebenswelt* (mundo vivido): Psicopatologia e Psicoterapia Fenomenológica. São Paulo: Editora Escuta.
- Tatossian, J. & Samuelian, J-C. (2006). Pós-fácio da segunda edição francesa. In A. Tatossian. *A fenomenologia das psicoses* (J.C. Freiré e V. Moreira, trads., p. 347-357). São Paulo: Escuta. (Original publicado em 2002).

Lucas Guimarães Bloc - Graduado e Mestre em Psicologia pela UNIFOR. Professor efetivo do curso de Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e presidente do Instituto de Psicologia Humanista e Fenomenológica do Ceará (IPHe-CE). E-mail: lucasbloc@yahoo.com.br

Virginia Moreira - Pós-Doutora em Antropologia Médica (Harvard Medical School), Professora Titular do Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade de Fortaleza - UNIFOR e Coordenadora do Laboratório APHETO/UNIFOR. E-mail: virginiamoreira@unifor.br

Recebido em 14.01.2013
Primeira Decisão Editorial em 21.09.2013
Aceito em 25.03.2014

ARTIGOS

- ESTUDOS TEÓRICOS OU HISTÓRICOS**

DIALOGO ENTRE ANALISE DE CONTEUDO E MÉTODO FENOMENOLÓGICO EMPÍRICO: PERCURSOS HISTÓRICOS E METODOLÓGICOS

*Dialogue Between Content Analysis and Empirical Phenomenological Method:
Methodological and Historical Paths*

*Diálogo Entre el Análisis de Contenido y Método Fenomenológico Empírico:
Caminos Históricos y Metodológicos*

PAULO COELHO CASTELO BRANCO

Resumo: Este artigo realiza um estudo comparativo entre duas perspectivas de métodos qualitativos - a análise de conteúdo (AC) e o método fenomenológico empírico (MFE). O intuito de comparar ambos os métodos ocorre mediante o argumento de que eles surgiram historicamente no mesmo *Zeitgeist* de debates metodológicos, oriundos da Escola de Chicago. Esta representou uma corrente de contendas sobre a elaboração de perspectivas metodológicas de pesquisa qualitativa, em alternância as clássicas e instituídas vertentes de pesquisa quantitativa, respaldada pelo paradigma positivista. Esquematizam-se os percursos históricos e os procedimentos da AC de Laurence Bardin e do MFE de Amedeo Giorgi. Discutem-se os seguintes pontos de interlocução: (1) a ênfase na ação humana investida de significados como crítica a neutralidade científica; (2) a vinculação filosófica; (3) a forma de concepção e tratamento do objeto de estudo; (4) a questão do primeiro contato com o material transcrito; (5) a divisão do texto em unidades analíticas; e, (6) o anteparo empírico que norteia a categorização. Conclui-se que o campo das Ciências Sociais e Humanas, no qual a Psicologia se insere, é constituído por uma diversidade de perspectivas metodológicas que requer constantemente revisões, elucidagões e delimitagões sobre os seus modos de fazer pesquisa.

Palavras-chave: Historia; Metodología; Pesquisa qualitativa; Psicología.

Abstract: This article presents a comparative study between two perspectives of qualitative methods - content analysis (CA) and empirical phenomenological method (EPM). The purpose of comparing both methods is due to the argument that they have emerged historically in the same *Zeitgeist* of methodological discussions, coming from the Chicago School. This school represented a stream of debates about the development of methodological perspectives of qualitative research, in contrast with classical and already Consolidated branches of the quantitative research, supported by the positivist paradigm. The historical paths and the procedures of CA of Laurence Bardin and the EPM of Amedeo Giorgi are outlined. The following points of dialogue are discussed: (1) emphasis on human action invested with meaning as a critique to scientific neutrality; (2) linking philosophical; [3] ways of conception and treatment of the object of study; (4) the question about the first contact with the transcribed material; (5) division of text in analytic units; and (6) the empirical shield that guides the categorization process. One concludes that the field of human and social sciences, where psychology is inserted, comprises a variety of methodological perspectives that require constant revisions, clarifications and delimitations on their ways of doing research.

Keywords: History; Methodology; Qualitative research; Psychology.

Resumen: Este artículo presenta un estudio comparativo entre dos perspectivas de los métodos cualitativos - el análisis de contenido (AC) y el método fenomenológico empírico (MFE). La comparación se produce mediante el argumento de que estos métodos han surgido históricamente en el mismo *Zeitgeist* metodológico, procedente de la Escuela de Chicago. Esta ha representado una línea de contendas sobre el desarrollo de enfoques metodológicos para la investigación cualitativa, en alternancia a las instituídas vertientes de la investigación cuantitativa, apoyada por el positivismo. Se planean los trayectos históricos y los procedimientos de AC de Laurence Bardin y del MFE de Amadeo Giorgi. Se discuten los siguientes puntos de interlocución: (1) el énfasis en la acción humana investida de sentido como una crítica de la neutralidad científica; (2) el enlace filosófico; (3) la forma de concepción y tratamiento del objeto de estudio; (4) la cuestión del primer contacto con el material transcrito; (5) la división del texto en las unidades de análisis; (6) la protección empírica que se orienta la categorización. Se concluye que las Ciencias Sociales y Humanas, donde se encuentra la Psicología, es compuesta por una diversidad de perspectivas metodológicas que constantemente pide aclaraciones y límites en su forma de hacer investigación.

Palabras clave: Historia; Metodología; Investigación cualitativa; Psicología.

Introdução

Este estudo objetiva esboçar um ensaio teórico e comparativo entre duas perspectivas de métodos qualitativos - a análise de conteúdo (AC) e o método fenomenológico empírico (MFE). Para tanto, pretende-se elucidar os aspectos históricos que possibilitaram a emergência de ambos os métodos de pesquisa. O intuito de realizar tal comparação ocorre pelo argumento de que a AC e o MFE surgiram no mesmo *Zeitgeist* estadunidense de debates metodológicos sobre a criação de modelos de pesquisa qualitativa em Ciências Sociais e Humanas. O termo *Zeitgeist* alude a um contexto científico que afeta a cultura e a preocupação intelectual de um determinado período histórico (Penna, 2000). Considera-se, pois, que os referidos métodos respondem de modo distinto a mesma discussão iniciada pela Escola de Chicago e difundida em outras universidades.

A despeito de a AC e do MFE, atualmente, possuírem diversas variações em suas aplicações, foram escolhidos Laurence Bardin e Amedeo Giorgi como eixos de referência para concretizar a interlocução metodológica. O motivo para tal eleição ocorre mediante o argumento de que as perspectivas de Bardin (1977/2011) e Giorgi (1997/2008) se popularizaram e se tornaram amplamente utilizadas, ou mencionadas, em diversas produções teóricas sobre pesquisas empíricas vinculadas a Psicologia (Hycner, 1985; Holanda, 2006; Andrade & Holanda, 2010) e outras áreas, como a Enfermagem (Rocha & Deusdará, 2005; Caregnato & Mutti, 2006; Oliveira, 2008) e a Administração (Boava & Macedo, 2011).

Destarte, procede-se da seguinte lógica expositiva. Apresenta-se o *Zeitgeist* da Escola Chicago em suas principais contendas metodológicas. Em seguida, demarcam-se as principais bases históricas da AC, de modo a elucidar sucintamente o seu desenho metodológico, segundo Bardin. Posteriormente, repete-se o procedimento anterior em relação ao MFE, de forma a expor o seu plano metodológico conforme Giorgi. Finalmente, são confrontados os dois métodos para indicar alguns pontos de entendimento que os aproximam e distanciam.

1. Discussões e perspectivas metodológicas da Escola de Chicago

Quando se faz referência a *Escola de Chicago*, urge esclarecer que o termo *Escola* diz respeito a um agrupamento de pesquisadores que, malgrado expressem pensamentos distintos, compartilham um denominador comum em relação a determinado assunto (Penna, 2001). O vocábulo *Chicago* aceña para uma adjacência onde ocorreram as principais querelas sobre esse assunto. A Escola de Chicago, destarte, representou uma tendência de contendas sobre a elaboração de perspectivas metodológicas de pesquisa qualitativa, em alternância às clássicas

e instituídas vertentes de pesquisa quantitativa, respaldada por delineamentos experimentais resguardados ao paradigma positivista de ciência.

Com investimentos privados (provenientes da Fundação Rockefeller) e governamentais (oriundos do Governo do Estado de Illinois), no início do século XX, a Universidade de Chicago foi palco de amplo desenvolvimento em pesquisas sociais, psicológicas e antropológicas (Vidich & Lyman, 2003/2006). Em decorrência desse movimento científico, houve aprofundamento de diversas teorias e práticas nessas áreas. Cabe ressaltar que o programa de Psicologia da referida Universidade era alocado no Departamento de Ciências Sociais e Antropologia (Rogers, 1951/1992), o que implicou estudo do comportamento e da personalidade, mediante seus aspectos psicológicos, sociais e culturais.

No campo da Psicologia (Heidbreder, 1933/1981; Marx & Hilix, 1963/1976; Schultz & Schultz, 1972/2007), mencionam-se os trabalhos de John Dewey (1859-1952) e James Angelí (1869-1949), que fundaram o Funcionalismo. Posteriormente, John Watson (1878-1958) desenvolveu esse legado sob a égide do Comportamentalismo. Merecem ser mencionados, ainda, os estudos pioneiros de George Mead (1863-1931) em Psicologia Social, as visitas de Wolfgang Köhler (1887-1967) e Kurt Kofka (1886-1941), que apresentaram a Psicologia da Gestalt e algumas contribuições da Fenomenologia para a Psicologia dos EUA, assim como as investigações empíricas de Carl Rogers (1902-1987) sobre os processos de mudança de personalidade em psicoterapia.

No campo da Antropologia (Denzin & Lincoln, 2003/2006; Vidich & Lyman, 2003/2006), predominaram investigações qualitativas compreensivas a formação e ao funcionamento dos grupos humanos. Desenvolveram-se, também, estudos de costumes sociais e culturas urbanas, mediante o uso de procedimentos etnográficos. São dignos de destaque, também, os trabalhos de Margareth Mead (1901-1978), Ruth Benedict (1887-1948), Bronislaw Malinowski (1884-1942) e as visitas - com posterior docência - de Clifford Geertz (1926-2006).

Em suma, a questão que permeava as discussões alocadas na Escola de Chicago era: como apreender a verdade sobre o mundo social conforme um rigor de pesquisa válido para as Ciências Sociais? Por um lado, acreditava-se em uma ciência social inspirada em modelos concebidos pelas Ciências Naturais e influenciados pelo Positivismo de Auguste Comte (1798-1857) e a Sociologia de Émile Durkheim (1858-1917). Cabia ao pesquisador observar o mundo social em uma perspectiva neutra e exterior ao seu acontecimento. Havia, pois, uma dicotomia entre contemplação e ação, em que a supremacia do olhar de fora e o controle de variáveis sobre este olhar garantiriam o almejado rigor científico (Pires, 1997/2008). De outra parte, em contraposição ao modelo anterior, a Escola de Chicago questionou a valorização da neutralidade, da observação exterior e da manipulação de variáveis em

pesquisa. Influenciados pela Sociologia da Marx Weber (1864-1920) e pela Sociologia de Alfred Schütz (1899-1959), muitos pesquisadores aprofundaram investigações que valorizaram aspectos do senso comum e cotidiano das pessoas (Pires, 1997/2008). Ressalva-se o fato de que nem todos os expoentes da Escola de Chicago se opuseram a neutralidade científica, todavia insistiram "(...) de maneira incisiva na necessidade de levar em conta o ponto de vista dos atores sociais que se pesquisa, sejam eles 'underdogs' ou 'overdogs'"¹ (p. 73, grifos do autor).

A Escola de Chicago se destacou pela sua concepção epistemológica no modo de sistematizar e adquirir conhecimento válido nas Ciências Sociais. Considerado um movimento pós-positivista nos EUA, as pesquisas vinculadas a esse grupo empregaram "(...) uma variedade de novas perspectivas qualitativas, interpretativas, incluindo a hermenêutica, o estruturalismo, a semiótica, a fenomenologia, os estudos culturais e o feminismo" (Denzin & Lincoln, 2003/2006, p. 17). Foram desenvolvidos e combinados métodos de entrevistas com procedimentos observacionais e analíticos de documentos e mídias jornalísticas.

Da segunda metade do século XX em diante, o movimento da Escola de Chicago perdeu força, em decorrência da dispersão dos seus expoentes para outras universidades e em razão da censura acadêmica, para a qual suas pesquisas não eram críticas o suficiente para denunciar os mecanismos sociais de dominação e relações de poder. Desse ensejo, desenvolveram-se algumas perspectivas de análise do discurso (Pires, 1997/2008). A Escola de Chicago, contudo, permanece como fonte de referência histórica na concepção de paradigmas metodológicos qualitativos nas Ciências Sociais, Psicológicas e Antropológicas.

2. Análise de conteúdo: percursos históricos e metodológicos

2.1 Percursos históricos

No recorte da ciência moderna, a análise de conteúdo (AC) foi desenvolvida nos primeiros quarenta anos do século XX, nos EUA. Credita-se a Harold Lasswell (1902-1978) o formato de rigor científico utilizado nas Ciências Sociais. Lasswell foi um dentista político e teórico da comunicação que estudou os efeitos da mensagem no percurso emissor-canal-receptor. Oriundo da Escola de Jornalismo de Columbia, Lasswell ampliou seus estudos sobre propaganda e comunicação de massa na

¹ O vocábulo *underdog* denota uma pessoa/facção minoritária e marginal. O contrário disso se denomina *overdog*, uma alusão àquela pessoa/facção que subjuga o *underdog*. Nos EUA, essas locuções são utilizadas em pesquisas qualitativas para aludir investigações com camadas sociais (amostras) marginalizadas ou dominantes (Hammersley, 2000).

Universidade de Chicago. O autor desenvolveu um modelo de AC, filiada à ciência social positivista e inspirada pela Psicologia Comportamental e pela análise linguística formal e estrutural (Bardin, 1977/2011). Lasswell propôs um padrão de estudo sobre os efeitos da mensagem (o que se comunica) no emissor (quem comunica), no canal (onde se difunde a mensagem emitida pelo emissor) e no receptor (aquele para quem a mensagem é difundida) (Puglisi & Franco, 2005).

Com efeito, a AC surge com base numa perspectiva funcionalista de estudos sobre as variáveis comunicacionais que afetam o comportamento. Rápidamente, a AC foi empregada em estudos vinculados à Psicologia Social e à Psicologia Personalista na Universidade de Chicago. Nessa expansão, Bernard Berelson (1912-1979) e Paul Lazarsfeld (1901-1976) (conforme citado por Bardin, 1977/2011) estabeleceram uma definição assertiva sobre a AC daquela época. Na intenção dos autores, "A análise de conteúdo é uma técnica de investigação que tem por finalidade a descrição objetiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifestado da comunicação" (p. 24).

Nas décadas de 1950-1960, houve muitas discussões sobre os procedimentos da AC. Na Universidade de Chicago, especificamente, aconteceram as reuniões da *Social Science Research Council's Committee on Linguistics and Psychology* (Worcester, 2001; Sibley, 2001) que debateram, de forma interdisciplinar, outros direcionamentos para o referido método. Tais rumos enfocaram orientações mais qualitativas para a análise de conteúdo (AC), de modo que esse método passou a se configurar como um procedimento empírico de análise de textos que realiza uma ponte entre o formalismo estatístico e a análise qualitativa de materiais textuais (Bauer, 2000/2005).

Muito dessa flexibilidade qualitativa ocorreu mediante as contribuições da clínica psicológica (enviada pela Psicanálise) que se aliou à clássica contribuição estatística do método. Com isso, a AC deixou de ser apenas descritiva para objetivar a inferência do pesquisador, com base nos indicadores de frequência mostrados no texto (Bardin, 1977/2011). Foi, portanto, da década de 1950 em diante que a influência da Escola de Chicago se tornou mais presente na AC, a qual começou a inserir um delineamento qualitativo em suas investigações e, pela noção de inferência, passou a reconhecer as falácias da neutralidade em pesquisa empírica.

2.2 Percursos metodológicos

A formulação expressa a seguir sintetiza as etapas da análise de conteúdo (AC). Ressalta-se que, no Brasil, algumas sequências foram propostas (Puglisi & Franco, 2005; Oliveira, 2008). Utiliza-se aqui o referencial de Bardin (1977/2011), que estabelece a AC como um procedimento técnico que busca obter inferências objetivas sobre os dados de determinado texto.

1) Inicialmente ocorre a organização do material a ser analisado, por meio da escolha dos textos a serem submetidos a pesquisa em função do seu objeto de estudo, pergunta-problema, hipóteses e objetivos traçados. Esses componentes serão fundamentais para estabelecer os indicadores na análise do material. A primeira etapa aborda, portanto, o delineamento amostral da AC, assim como ocorre um preparo do material, pela elaboração das perguntas, da entrevista e organização da transcrição. Nesse processo, as hipóteses podem ser refeitas.

2) Exploração do material organizado. Nesta fase, ocorrem os procedimentos de codificação dos dados. Na perspectiva de Bardin (1977/2011), "A codificação corresponde a uma transformação - efetuada segundo regras precisas - dos dados brutos do texto, transformação esta que, por recorte, agregação e enumeração, permite atingir uma representação do conteúdo ou da sua representação" (p. 133).

Estabelece-se, pois, quais serão as *unidades de registro* (UR) analisadas no texto (palavra, tema ou personagem, por exemplo). As UR são compreendidas em referência ao texto e não além dele. Em seguida, atribui-se, de acordo com o interesse da pesquisa, um valor para cada unidade de registro (UR). Posteriormente, investiga-se a medida de frequência em que cada UR aparece, ou não, no texto. Observa-se que cada UR contém uma mensagem que expressa o modo como a amostra se apresenta. Com as frequências de cada UR suscitadas, realiza-se o trabalho *de inferência* com suporte nos dados levantados e nos seus valores presentes ou ausentes. Inferir significa manipular uma mensagem explicitada na UR investigada, de modo a atribuir-lhe um sentido de acordo com os interesses da pesquisa. Logo, inferir é interpretar o conteúdo do texto de forma lógica, conforme as UR codificadas e levantadas, em frequência, no texto.

3) Após a conclusão da etapa anterior, entende-se que existem indicadores que permitem a elaboração de categorias. No pensamento de Bardin (1977/2011),

A *categorização* é uma operação de classificação de elementos constitutivos de um conjunto por diferenciação e, em seguida, por reagrupamento segundo o gênero (analogia), com os critérios previamente definidos. As categorias são rubricas ou classes, as quais reúnem um grupo de elementos (unidades de registro, no caso da análise de conteúdo) sob um título genérico, agrupamento esse efetuado em razão das características comuns desses elementos, (p. 147, grifos da autora)

Agrupar as UR de modo a criar categorias, implica fornecer uma forma consistente e condensada de explicação para os dados da pesquisa. As categorias permitem, conseqüentemente, uma passagem dos indicadores brutos para os dados organizados, conforme uma lógica explicativa do que foi obtido.

Com efeito, a análise de conteúdo (AC) entende que existe um sentido a ser desvelado e evidenciado em um texto. Isso acontece pela descoberta dos seus conteúdos e estruturas de mensagens que representam uma realidade em si, tangível e comum, isto é, para todos (Bauer, 2000/2005). É importante ressaltar, contudo, que a AC não elabora nenhuma reflexão filosófica sobre o que é a realidade, pois interessa ao método elucidar os significados que as pessoas utilizam na realidade (Bardin, 1977/2011). Considera-se, finalmente, que a AC possibilita uma técnica que estabelece modos de captar as frequências das UR do texto, para ordená-las conforme o entendimento de quem as interpreta. O fato de os enunciados sobre essa realidade serem constituídos (ordenados, codificados, inferidos e categorizados) pelo pesquisador não sugere a constituição de uma hermenêutica ficcional e artificial, dado que essas interpretações ocorrem mediante uma dimensão tangível e fática do que é exibido no texto analisado.

3. Método fenomenológico empírico: percursos históricos e metodológicos

3.1 Percursos históricos

Credita-se a Edmund Husserl (1859-1938) a criação do método fenomenológico. Urge, entretanto, realizar uma distinção entre o método fenomenológico filosófico (MFF) e o método fenomenológico empírico (MFE), para se entender como tal método se insere nas Ciências Sociais e Humanas.

Husserl foi um lógico-matemático que se doutorou em Psicologia, sob a orientação de Carl Stumpf (1848-1936), na Universidade de Halle - Alemanha. Ressalta-se que a migração de Husserl da Matemática para a Psicologia e Filosofia decorreu do seu contato com Franz Brentano (1838-1917), que o indicou para estudar com Stumpf (Penna, 2001). Pode-se encontrar uma sistematização elaborada do MFF publicada na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a fenomenologia pura* (Husserl, 1913/2006).

O MFF de Husserl (1913/2006) aborda uma reflexão das "(•) diferentes orientações da consciência, com seus diferentes correlatos objetivos" (p. 139), cuja finalidade visa a compreender como, num determinado *momento noético*, a consciência atribui sentido ao fenômeno que lhe aparece; e como, num *momento noemático*, a consciência capta o sentido que o fenômeno já possui e mostra em sua manifestação. Conforme Husserl (1913/2006), o termo reflexão alude a "(•) uma designação para atos nos quais o fluxo de vividos é apreensível e analisável de maneira evidente, com todos seus diversos eventos (momentos de vivido, intentionalia)" (p. 171). Logo, o MFF husserliano propõe uma investigação epistêmica sobre o modo em que a consciência é capaz de conhecer o mundo.

Em ambos os momentos mencionados ocorre a suspensão fenomenológica (*Epoché*), uma atitude de retirar de agão (tirar de circuito), durante certo momento, os atos de a consciência julgar (atestar, contestar ou ser indiferente) determinado fenômeno, que pode ser um objeto material, uma pessoa, uma ideia ou um acontecimento. Fenômeno deve ser entendido como tudo aquilo que se mostra (aparece) para a consciência de quem utiliza o método (Husserl, 1913/2006). No momento noético, retira-se de agão os juízos em curso sobre o fenômeno investigado, para permitir o exame de como a consciência do investigador lhe atribui um sentido idiossincrático. No momento noemático, ao contrário do anterior, suspendem-se os pré-conceitos e juízos que o investigador possui idiossincraticamente sobre o fenômeno, com o intuito de captar os sentidos que esse possui em essência e circulam no mundo (Husserl, 1913/2006).

O método fenomenológico filosófico (MFF) surge, portanto, como crítica a influência das Ciências Naturais na Psicologia, que utilizava de métodos positivistas para estudar a consciência, reduzindo-a somente a aspectos objetivos observáveis e passíveis de manipulação experimental em laboratório (Penna, 2001). O MFF demonstra que os fenômenos não existem somente por eles mesmos, independentes de uma dimensão subjetiva, pois há uma consciência que se direciona para eles. Eis o entendimento do que é intencionalidade, *oapriori* da correlação universal entre consciência e mundo (Goto, 2008).

Com advento da proposta de Husserl, muitos filósofos, teólogos, sociólogos, psicólogos e psiquiatras adotaram elementos oriundos do MFF para refletir ou intervir em diversos aspectos da experiência humana (Spiegelberg, 1972, 1982). Interessa ao propósito deste ensaio apontar que algumas apropriações da Fenomenologia repercutiram nos EUA, e na Escola de Chicago, sobretudo pelos trabalhos de Alfred Schutz. Schutz foi um sociólogo austríaco que se apropriou do pensamento de Husserl para desenvolver reflexões na *New School for Social Research*, em Nova Iorque. As contribuições de Schutz (1970/2012) envolviam críticas aos modelos positivistas de ciência social, por intermédio da elaboração e reflexão de procedimentos descritivos e compreensivos do mundo social, em suas dimensões das relações e comunicações interpessoais, do cotidiano e das imersões em diferentes grupos e contextos sociais.

As ideias de Schutz se tornaram populares na Escola de Chicago, em suas discussões metodológicas de pesquisa qualitativa. Deste modo, nas décadas de 1950-1960, muitos psicólogos se inspiraram na Fenomenologia como novo paradigma de ciência em Psicologia (Wann, 1964; Giorgi, 1970/1978). Foi o pastor holandês Adrián van Kaam (1920-2007) que, em seu doutorado na *Western Reserve University*, nos EUA, operacionalizou o primeiro modelo de método fenomenológico aplicado às pesquisas sociais em Psicologia (Andrade & Holanda, 2010),

com supervisão parcial de Kurt Goldstein (1878-1965), Abraham Maslow (1908-1970) e Carl Rogers (Spiegelberg, 1972). Conforme explicitado, a Fenomenologia oferecia um método de rigor para refletir a experiência consciente, o que não condiz com a proposta da Psicologia como ciência compreensiva da experiência de outras pessoas. A transposição de um método filosófico que reflete a experiência em primeira pessoa para um método empírico de pesquisa se tornou um problema de investigação (van Kaam, 1959). Ressalta-se que, no final da década de 1950, van Kaam organizara um programa de Mestrado em Psicologia na *Duquesne University*, com uma orientação em pesquisa fenomenológica (Smith, 2010).

A proposta de van Kaam atraiu a atenção de Giorgi (2012). Em 1958, após se doutorar na *Fordham University*, em Nova Iorque, Giorgi estava insatisfeito com as orientações positivistas filosóficas e científicas da Psicologia estadunidense. Por intermédio de um amigo, padre Edward Hogan (1925-2008), Giorgi (2012) foi apresentado ao trabalho de van Kaam e reconheceu neste uma perspectiva inovadora e alternativa ao positivismo dominante nos EUA. Posteriormente, em 1961, Giorgi se encontrou com van Kaam - que na época substituíra Maslow na *Brandeis University*. Dessa aproximação, Giorgi foi convidado por van Kaam para integrar o corpo de docentes da *Duquesne University* (Smith, 2010).

Após aceitar o convite e antes de assumir o cargo, Giorgi (2012) começou a participar de diversos cursos de Fenomenologia na *New School for Social Research*, sob as docências de Alfred Schutz, Rollo May (1909-1994) e Aron Gurwitsch (1901-1973), e na Universidade de Chicago, sob as regências de Paul Tillich (1886-1965) e Paul Ricoeur (1913-2005).

Em 1961, Giorgi assistiu um curso de pesquisa e Fenomenologia ministrado por Johannes Linschoten² (1925-1964), que o convidou para visitá-lo na *University of Utrecht* (Holanda) e aprofundar estudos sobre pesquisa fenomenológica. Giorgi aceitou o convite e viajou para a Europa, retornando, em 1962, para integrar o programa de Doutorado em Psicologia na *Duquesne University* e desenvolver um plano metodológico de pesquisa empírica, norteado por uma abordagem fenomenológica (Smith, 2010).

O método fenomenológico empírico (MFE) elaborado por Giorgi (2006), inicialmente, foi aplicado em pesquisas que investigaram vivências de processos de aprendizagem, no entanto se expandiu para investigar outros tipos de vivências. Embora não tenha lecionado na Universidade de Chicago, Giorgi (1979) pode ser considerado como um representante do *Zeitgeist* inaugurado pela Escola de Chicago. Ressalta-se que, na década de 1960, o legado dessa Escola havia se difundido para outras universidades, originando diversos métodos qualitativos.

² Sucessor de Frederik Jacobus Johannes Buytendijk (1887-1974), biólogo, filósofo e psicólogo que introduziu a Fenomenologia na Holanda (Spiegelberg, 1972).

Imerso nesse contexto, Giorgi (1970/1978, 2012) não foi alheio a discussão sobre paradigmas de pesquisa qualitativa nas Ciências Sociais e na Psicologia.

3.2 Percursos metodológicos

No Brasil, convém mencionar, outras sistematizações do método fenomenológico empírico (MFE) na pesquisa psicológica foram propostas (Holanda, 2006; Andrade & Holanda, 2010; DeCastro & Gomes, 2011). Operacionalizam-se, pois, as seguintes etapas do MFE, com anteparo nos procedimentos elaborados por Giorgi (1997/2008).

1) A suspensão fenomenológica (*Epoché*) das experiências pessoais e teóricas do pesquisador é o primeiro momento do processo para chegar a compreensão da vivência do *sujeito da pesquisa* (um termo mais qualitativo para se referir a amostra). Neste ponto, as hipóteses da pesquisa e as teorias que fundamentam serão retiradas de ação para garantir a livre manifestação do fenômeno investigado, sem manipulá-lo.

2) Em campo, pretende-se obter uma descrição concreta e detalhada das vivências visadas, conforme o cotidiano dos sujeitos investigados. Geralmente, utilizam-se de entrevistas (semiestruturadas ou abertas) como recurso de coleta dos dados descritivos da vivência abordada. Influenciado pelo pensamento de Schutz, Giorgi (1997/2008) considera que o recurso da entrevista é assertivo para facilitar o acesso de uma vivência consciente, manifesta como ato comunicativo que expressa uma idiossincrasia. O prisma metodológico de Giorgi (1997/2008) pressupõe que a pessoa que vivencia - ou já vivenciou - o fenômeno estudado é quem melhor o entende, ao passo que o pesquisador busca aprender com isso. Por isso o emprego da suspensão fenomenológica aludida na etapa anterior.

3) Após a transcrição do material colhido, efetua-se mais uma suspensão fenomenológica do que já é conhecido sobre o fenômeno investigado, para interrogá-lo, como se o acessasse pela primeira vez. Procede-se, ao final da leitura de cada entrevista transcrita, a uma síntese geral do que está sendo percebido e evidenciado por parte do pesquisador.

4) Concluídas as sínteses gerais, retorna-se ao material transcrito, explorando-o com esteio na especificação de suas partes temáticas e evidenciando suas *unidades de significação* (US). Segundo Giorgi (1997/2008),

No plano operatorio, as unidades de significação apropriadas se constituem sob lenta releitura da descrição: cada vez que o pesquisador percebe uma mudança de sentido, ele posiciona a direção, e depois prossegue sua leitura até a unidade de significação seguinte, e assim, sucessivamente (...). As unidades de significação não existem como tais 'nas descrições', mas resultam da atitude e assertividade do pesquisador. (p. 399)

Destarte, localizar uma unidade implica refinar os sentidos elucidados na descrição da vivência pesquisada. Cabe ao pesquisador, portanto, *reconhecer* que cada descrição está repleta de referências ao cotidiano (senso-comum) do sujeito de pesquisa e *elaborar* uma descrição condizente a linguagem psicológica articulada em relação ao tema estudado (Giorgi & Sousa, 2010). Uma vez constituídas, as unidades de significação (US) são examinadas a luz da *técnica da variação livre e imaginária*, para apreender a essência da tomada de consciência do sujeito pesquisado em relação a sua vivência.

Em síntese, a mencionada técnica consiste em reexaminar as US de todas as entrevistas transcritas, de modo a identificar os sentidos comuns, verificar suas interdependências e organizá-los conforme uma única descrição expressa em termos psicológicos. Esses elementos comuns e transversais a todos os sujeitos pesquisados convergem para o que Giorgi e Sousa (2010) entendem como a estrutura geral (a essência) do fenômeno estudado.

5) Assume-se, finalmente, um posicionamento teórico, que traz a tona tudo o que foi suspenso fenomenologicamente, para formular, em seguida, categorias temáticas a vivência estudada. Esta fase evidencia a intencionalidade (o direcionamento) da consciência do pesquisador sobre o fenômeno pesquisado. Neste ponto, elaboram-se unidades de significação condizentes à área de conhecimento da pesquisa, para fundamentar o que foi observado em relação a vivência estudada e comunicá-la a comunidade científica.

Em suma, o método fenomenológico empírico (MFE) de Giorgi (1997/2008) considera qualquer fenômeno como algo passível de ser investigado, desde que tornado presente na vivência do sujeito de pesquisa e comunicado ao pesquisador. Essa vivência sustenta e expressa indícios de realidade sobre um determinado mundo social, passível de ser compartilhado e compreendido. Isso acontece pela elucidação das US e essências que manifestam como ocorrem as vivências de um determinado fenômeno (por exemplo, gravidez na adolescência, envelhecimento ou homofobia).

Considera-se que o MFE decorre da inspiração de várias reflexões e posicionamentos filosóficos oriundos da Fenomenologia, repensados numa perspectiva de ciência empírica e qualitativa. A transposição do método fenomenológico filosófico (MFF) para o MFE implica discussões, as quais consideram que esse se distancia daquele, por não assimilar todos os elementos da Filosofia fenomenológica e, logo, se torna válido somente nas querelas da ciência psicológica. Ambas as perspectivas de método fenomenológico, no entanto, assumem a mesma atitude, a qual reconhece que "(...) o sujeito só pode ter sentido em sua relação com o objeto, e, de igual modo, o objeto pressupõe em si o fato de estar ligado a subjetividade" (Giorgi, 1997/2008, p. 389).

4. Possíveis interlocuções

Para cumprir com o objetivo anunciado no início deste ensaio, aborda-se aqui um diálogo entre a análise de conteúdo (AC) e o método fenomenológico empírico (MFE), de modo a explicitar os seus seis principais pontos de interlocução, expressos em seguida.

Primeiro. Os dois métodos são perspectivas elaboradas com base no mesmo *Zeitgeist* estabelecido, inicialmente, na Escola de Chicago. Isso possibilita o entendimento comum de que a ação humana é significativa - seja em suas manifestações verbais, gestuais, escrita etc. Incorre-se, deste modo, a elaboração rigorosa de procedimentos que analisam os significados dessas ações, de forma respeitosa e fiel ao que foi expresso, mas, também, condizente aos ideais e intenções da pesquisa. Logo, a AC (Bardin, 1977/2011) e o MFE (Giorgi, 1997/2008) criticam a concepção clássica de neutralidade em ciência, pois compartilham de um ponto de vista atento para a subjetividade do pesquisador em relação ao objeto de pesquisa, sem renegar a noção de que ela torne-se objetiva por procedimentos metodológicos que evitarão interpretações equivocadas (Schwandt, 2003/2006).

Segundo. A AC não se vincula explicitamente a nenhuma abordagem filosófica, todavia é reconhecida como um procedimento analítico de dados oriundos de textos escritos (jornais, diários e entrevistas transcritas, por exemplo) (Bauer, 2000/2005). Ao contrário, o MFE assume explicitamente influência e inspiração em diversos elementos da Filosofia fenomenológica. Por essarazão, o MFE se vincula a uma postura que aborda fenomenologicamente o sujeito em diversos contextos, inclusive na entrevista (Gomes, 1998). Assim como na AC, entretanto, o MFE necessita de um texto escrito para incidir seus procedimentos analíticos.

Terceiro. Em cada método de pesquisa, urge uma formação do pesquisador para aprender a reconhecer as manifestações do seu objeto de estudo em campo e no texto analisado. Por exemplo, um psicanalista é formado para perceber as manifestações do inconsciente na fala, nos gestos e nos sonhos do sujeito analisado; posteriormente, analisa-se o que foi percebido, segundo os princípios da Psicanálise. A mesma lógica ocorre em relação a AC e MFE. Na AC, o pesquisador refina sua percepção para aprender a observar e analisar o seu objeto de estudo como uma mensagem a ser explicitada, conforme um rigor metodológico. No método fenomenológico empírico (MFE), o objeto de estudo é abordado como um *fenômeno* que se manifesta de acordo com a vivência a ser compreendida, segundo os procedimentos do método. Destarte, a forma como os métodos retrocitados concebem o seu objeto de estudo difere em termos de concepção.

Quarto. Ambos os métodos solicitam leitura geral do texto, antes de iniciar a análise propriamente dita. Bardin (1977/2011) estabelece a leitura flutuante como uma atividade que consiste em situar o primeiro contato do pes-

quisador com o material coletado, de modo "(...) a analisar e conhecer o texto deixando-se invadir por impressões e orientações. (...) Pouco a pouco, a leitura vai se tornando mais precisa, em função de hipóteses emergentes, da projeção de teorias mais adaptadas sobre o material" (p. 126). Giorgi (1997/2008), de modo semelhante, sugere leitura global do texto, com o fim de perceber como suas partes são compostas para, posteriormente, abordá-las de maneira mais detalhada.

Quinto. Os dois métodos analisam o texto, dividindo-o em unidades. O que varia é a forma como cada procedimento concebe e trata a unidade. A análise de conteúdo (AC) entende os segmentos de conteúdos no texto como as unidades de registro (UR) mais pertinentes aos objetivos da pesquisa. As UR são estabelecidas previamente em termos de palavra, tema, personagem, acontecimento e documento (Bardin, 1977/2011). Estes tipos de unidades deverão ser indicados no texto e visarão a codificação, a contagem frequencial e a fundamentação da inferência. No MFE, as unidades são concebidas como unidades de significação (US). Estas, via de regra, são analisadas por temas e não palavras, unidades gramaticais ou frases, pois esses componentes são insuficientes para expressar a totalidade do que a consciência intenciona na vivência pesquisada, além de dificultar a percepção da mudança de uma US para outra (Giorgi, 2006).

Sexto. Embora ambos os métodos proponham a elaboração de categorias, eles diferem em relação ao anteparo empírico que norteia o processo de categorização. Na AC, as unidades são medidas pela sua frequência de aparição ou ausência no texto. De acordo com o que foi codificado e inferido nas UR levantadas, elaboram-se categorias. No MFE, não há a preocupação de medir e codificar as US. Cabe ao pesquisador mapear as aparições de cada US e definir sua essência, pela técnica de variação livre e imaginária; posteriormente, elaboram-se categorias. Com efeito, este último ponto de interlocução complementa o que foi exposto no primeiro ponto, em relação ao rigor pretendido para evitar interpretações equivocadas.

Considerações finais

No transcurso das exposições teóricas procedidas, observou-se neste estudo uma série de considerações relativas às interlocuções de a análise de conteúdo (AC) com o método fenomenológico empírico (MFE), sob o argumento de que ambos são frutos do mesmo *Zeitgeist* metodológico. Pretendeu-se, de forma abreviada, demonstrar como esse *Zeitgeist* se desenvolveu na Escola de Chicago e como os procedimentos da AC e do MFE incorporaram suas reivindicações. Dissertados os percursos históricos e metodológicos de cada método, o estudo assinalou os seguintes pontos de interlocução, a saber: (1) a ênfase na ação humana investida de significados como crítica à neutralidade científica; (2) a vinculação filosófica; (3) a

forma de concepção e tratamento do objeto de estudo; (4) a questão do primeiro contato com o material transcrito; (5) a divisão do texto em unidades analíticas; e (6) o anteparo empírico que norteia o processo de categorização.

É de se reconhecer que o campo das Ciências Sociais e Humanas (representado pela Sociologia, Antropologia, Psicologia, Educação, Linguística etc.) é constituído por uma diversidade de perspectivas metodológicas, por vezes utilizadas em disciplinas diferentes. Tal variedade requer dos pesquisadores desse campo, fundamental e constantemente, revisões e elucidações epistémicas sobre os seus modos de fazer pesquisa.

Aponta-se a ideia de que outras pesquisas do mesmo caráter podem ser realizadas, por exemplo, entre a AC e o método da teoria fundamentada (*grounded theory*) - outro desdobramento da Escola de Chicago - ou entre o MFE e a análise do discurso. Considera-se, pois, que o exercício comparativo entre distintos métodos de pesquisa qualitativa é um trabalho profícuo de debate teórico, que clarifica e torna mais complexo o debate sobre as delimitações metodológicas das Ciências Sociais e Humanas.

Pondera-se acerca de que, no Brasil, há uma escassez de comparações entre a AC e o MFE, de modo que este ensaio teórico-comparativo versou a tentativa inicial de propor uma pauta para diálogo entre esses métodos, respeitando suas cercanias epistémicas. Com intento de reunir mais avanços, lançam-se as seguintes provocações: é possível, atualmente, utilizar elementos da AC no MFE e vice-versa? Ambos os métodos podem contribuir um com o outro?

Referências

- Andrade, C. & Holanda, A. (2010). Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. *Estudos de Psicologia* (Campiñas), 27(2), 259-268.
- Bardin, L. (2011). *Análise de conteúdo* (3a ed., L. Pinheiro, Trad.). São Paulo: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1977).
- Bauer, M. W. (2005). Análise de conteúdo clássica: uma revisão. In M. Mauer & G. Gaskell (eds.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (4a ed., p. 189-217., P. Guareschi, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 2000).
- Boava, D. & Macedo, F. (2011). Contribuições da fenomenologia para os estudos organizacionais. *Cadernos EBAPÉ* [online], vol. 9, supl.esp [citado em 28 Janeiro, 2013], p. 469-487. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cebape/v9nspel/v9nspela03.pdf>
- Caregnato, R. & Mutti, R. (2006). Pesquisa qualitativa: análise do discurso versus análise de conteúdo. *Texto & Contexto Enfermagem*, 25(4), 679-684.
- DeCastro, T. & Gomes, W. (2011). Movimento fenomenológico: controversias e perspectivas na pesquisa psicológica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 27(2), 233-240.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2006). A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In N. Denzin & Y. Lincoln (orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed., p. 15-41., S. Netz, Trad.). Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 2003).
- Giorgi, A. (1978). *A Psicologia como ciência humana: uma abordagem de base fenomenológica*. Belo Horizonte: Interlivros. (Trabalho original publicado em 1970).
- Giorgi, A. (1979). The relationship among level, type, and structure and their importance for social science theorizing: a dialogue with Schütz. In A. Giorgi., R. Knowles, & D. Smith (eds.), *Duquesne studies in phenomenological psychology III* (p. 81-96). Piüsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Giorgi, A. (2006). Difficulties encountered in the application of the phenomenological method in the social sciences. *Análise Psicológica*, 3(XXIV), 353-361.
- Giorgi, A. (2008). Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa ñas ciencias humanas: teoria, prática e avaliagão. In Varios autores, *Apesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos* (p. 386-409., A. Cristina, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1997).
- Giorgi, A. & Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: Fim de Século.
- Giorgi, A. (2012). *Amedeo Giogiinterviewedby formerstudents* [citado em 26 Janeiro, 2013]. Disponível em: <http://www.newexistentialists.com/posts/07-10-12>
- Gomes, W. B. (1998). A entrevista fenomenológica e o estudo da experiencia consciente. In W. B. Gomes (org.), *Fenomenologia e pesquisa em Psicologia* (p. 19-44). Porto Alegre: UFRGS.
- Goto, T. A. (2008). *Introdução a Psicologia fenomenológica: a nova Psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Hammersley, M. (2000). *Taking sides in socialresearch: essays in partisanship and bias*. London: Routledge.
- Heidbreder, E. (1981). *Psicologías do século XX* (L. Blandy, Trad.). São Paulo: Mestre Jou (Trabalho original publicado em 1933).
- Holanda, A. F. (2006). Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. *Análise psicológica*, 3(XXIV), 363-372.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a fenomenologia pura* (2a ed., M. Susuki, Trad.). Aparecida, SP: Ideias & Letras. (Originalmente publicado em 1913).
- Hycner, R. H. (1985). Some guidelines for the phenomenological analysis of the interview data. *Human Studies*, 8, 279-303.
- Marx, M. & Hillix, W. (1976). *Sistemas e teorias em Psicologia*. São Paulo: Cultrix (Trabalho original publicado em 1963).
- Oliveira, D. C. (2008). Análise de conteúdo temático-categorial: uma proposta de sistematização. *Revista Enfermagem (UERJ)*, 26(4), 569-576.

- Penna, A. G. (2000). *Introdução à epistemologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Penna, A. G. (2001). *Introdução à Psicologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Imago.
- Pires, A. (2008). Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. In Vários autores, *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos* (p. 43-94, A. Cristina, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes (Trabalho original publicado em 1997).
- Puglisi, M. & Franco, B. (2005). *Análise do conteúdo* (2a ed.). Brasília: Liber Livro.
- Rocha, D. & Deusdará, B. (2005). Análise de conteúdo e análise do discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma história. *Alea*, 7(2), 305-322.
- Rogers, C. R. (1992). *Terapia centrada no cliente* (M. J. Ferreira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1951).
- Schultz, D. & Schultz, E. (2007). *História da psicologia moderna* (8a ed., S. Cuccio, Trad.). São Paulo: Thomson Learning. (Trabalho original publicado em 1972).
- Schutz, A. (2012). *Sobre fenomenologia e relações sociais* (R. Weiss., Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1970).
- Schwandt, T. (2006). Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. In N. Denzin & Y. Lincoln (orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed., p. 193-217., S. Netz, Trad.). Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 2003).
- Sibley, E. (2011). *Social science research council: the first fifty years* [online, citado em 23 Janeiro, 2013]. New York: Social science research council. Disponível em: http://www.ssrc.org/workspace/images/crm/new_publication_3/%7B1f20c6e1-565f-dell-bd80-001cc477ec70%7D.pdf
- Smith, D. (2010). A history of Amedeo P. Giorgi's Contributions to the Psychology Department and Phenomenology Center of Duquesne University in his Twenty-Four Years The re. *Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques* [online], vol. 1, édition spéciale [citado em 20 Julho, 2013], p. 249-265. Disponível em: <http://www.cirp.uqam.ca/CIRP/22-Smith.pdf>
- Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press.
- Spiegelberg, H. (1982). *The phenomenological movement: a historical introduction* (3a ed.). Boston: Martinus Nijhoff Publisher.
- Van Kaam, A. (1959). Phenomenal analysis: exemplified by a study of the experience of 'really feeling understood'. *Journal of Individual Psychology*, 15(1), 66-72.
- Vidich, A. & Lyman, S. (2006). Métodos qualitativos: sua história na sociologia e na antropologia. In N. Denzin & Y. Lincoln (orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed., p. 49-90., S. Netz, Trad.). Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 2003).
- Wann, T (Ed.). (1964). *Behaviorism and phenomenology: contrasting bases for modern psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Worceter, K. (2001). *Social science research council, 1923-1998* [online, citado em 29 Janeiro, 2013]. New York: Social science research council. Disponível em: http://www.ssrc.org/workspace/images/crm/new_publication_3/%7B1f20c6e1-565f-dell-bd80-001cc477ec70%7D.pdf.

Paulo Coelho Castelo Branco - Docente do Curso de Psicologia do Instituto Multidisciplinar em Saúde da Universidade da Bahia (UFBA), Campus Anísio Teixeira - Vitória da Conquista. Doutorando em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Psicologia, concentração em Psicanálise, Práticas Clínicas e Epistemologia das Psicologias, pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). E-mail: pauloccb@gmail.com

Recebido em 12.08.2013
Primeira decisão editorial em 02.12.2013
Aceito em 10.10.2014

ARTIGOS

- ESTUDOS TEÓRICOS OU HISTÓRICOS**

NAO DIRETIVIDADE - AVALIAÇÃO, DIAGNOSTICO E A TERAPIA CENTRADA NO CLIENTE¹

Non-Directivity - Assessment, Diagnosis and Client-Centered Therapy

No-Directividad - Evaluación, Diagnostico y la Terapia Centrada en el Cliente

CATARINA PINHEIRO MOTA

Resumo: O presente artigo procura problematizar a avaliação a luz da Terapia Centrada no Cliente (TCC). A avaliação é discutida numa perspetiva não diretiva em torno de uma atitude genuína de conhecimento do cliente no desenvolvimento do processo terapêutico. A abertura a experiência ocasiona a compreensão da complexidade do cliente e os modos de conhecer conduzem a um diagnóstico. As técnicas são revistas num reflexo das atitudes do terapeuta que desenvolve uma aliança terapêutica e facilita a tendência atualizante com vista ao crescimento pessoal do cliente.

Palavras-chave: Avaliação; Diagnóstico; Não-diretividade; Terapia centrada no cliente.

Abstract: The present article intends to discuss the evaluation and diagnosis concepts in Client-Centered Therapy (PCT). In the therapeutic process development, evaluation is discussed in a non-directive perspective around a genuine attitude of client knowledge. *Openness to experience* causes the understanding of client complexity, and the knowledge leads to a diagnosis. Techniques are reviewed as a reflection of the therapist's attitudes, which then develops a therapeutic alliance and facilitates *actualizing tendency* in order to allow for the client's personal growth.

Keywords: Evaluation; Diagnosis; Non-directivity; Client-centered therapy.

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar la evaluación a la luz de la Terapia Centrada en el Cliente (TCC). La evaluación se discute en una perspectiva no-directiva en torno a una actitud genuina de conocimiento del cliente a lo largo del proceso terapéutico. La apertura a la experiencia lleva a la comprensión de la complejidad del cliente y las formas de conocimiento conducen a un diagnóstico. Las técnicas se traducen en un reflejo de las actitudes del terapeuta que desarrolla una alianza terapéutica y facilita la *tendencia actualizante* para el crecimiento personal del cliente.

Palabras clave: Evaluación; Diagnostico; No-diretividade; Terapia centrada en el cliente.

1. Avaliação e a Terapia Centrada no Cliente

O presente trabalho vai ao encontro de uma questão que tem criado alguma controversia entre os terapeutas centrados no cliente, que se prende com a necessidade de avaliação e diagnóstico antes/durante o processo terapêutico. Do mesmo modo parece relevante discutir esta questão que assola, numa fase inicial, os terapeutas mais jovens cuja experiência parece ainda impregnada por algum fundamentalismo na demarcação das abordagens teóricas. Trataremos por isso de clarificar nesta abordagem, temáticas referentes a modos de avaliação e a sua pertinência, assim como o seu intuito não-intervenção em crianças, jovens e adultos, ressaltando a coerência desta atitude na Terapia Centrada no Cliente (TCC).

A avaliação representa um conceito que no âmbito das relações interpessoais é vulgarmente associado ao procedimento médico onde se observa, examina, testa e diagnostica. Sob este ponto de vista corre-se o risco de

que a ideia de avaliação remeta para uma mera descrição e classificação com vista a intervenção específica. Deste modo, assumimos que pode resultar inevitável o questionamento da sua aplicabilidade na psicoterapia e em particular no modelo psicoterapêutico centrado no cliente. Julgamos de todo pertinente clarificar o significado que a avaliação assume para a Terapia Centrada no Cliente e de forma particular a sua pertinência na ajuda genuína ao cliente antes do processo terapêutico. Esta questão conduz a uma reflexão em torno da premissa da não-diretividade, sustentada pela TCC como atitude fundamental, mas não representativa na relação terapêutica, e a sua consonância no processo de avaliação e intervenção.

Levanta-se em simultâneo a dúvida acerca da legitimidade do uso de técnicas como que se constituísse um paradoxo aos princípios desta abordagem. Todavia urge clarificar a forma de perspetivar estes conceitos e valorizar a relevância do conhecimento genuíno dos clientes enquanto "técnica" de ajuda, mais do que uma instrumentalização de conhecimento do outro. A aceitação da complexidade do cliente e das suas escolhas é um trabalho realizado por si mesmo ao longo da terapia, facilitan-

This research was partially funded by FCT under the project PEst-C/PSI/UI0050/2011 and FEDER funds through the COMPETE program under the project FCOMP-01-0124-FEDER-022714.

do em paralelo um conhecimento profundo por parte do terapeuta, pelo que a atitude empática e congruente está imbuída na criação de condições base para a mudança. Os modos de conhecer constituem deste modo um aspeto que não deve ser descurado na TCC enquanto técnicas de avaliação, e que iremos discutir ao longo deste trabalho, já que traduzem em muitos casos um veículo de proximidade e compreensão do cliente que facilita o processo de terapia. Avaliar e intervir constituem para a TCC processos nem sempre distantes e de algum modo complementares.

2. Avaliação - técnica ou atitude?

A concepção não diretiva da terapia rogeriana constitui um conceito lançado por Rogers nos anos 40. A experiência clínica crescente fez com que desenvolvesse pontos de vista divergentes usando esta abordagem enquanto forma de se demarcar do movimento psicanalítico. Nesta fase toma consciência que a sua forma de abordagem com os clientes se guiava por um conjunto de princípios pessoais e originários. Evidenciou na análise das suas entrevistas ausência de diversas formas de direção (perguntas, interpretações, conselhos, etc), admitindo que a interação não diretiva não era ao acaso, mas sim uma representação de valores com os quais se identificava. Em consequência deste facto, Rogers publica os seus primeiros trabalhos atribuindo um cariz de não-diretividade à terapia. Todavia rapidamente percebeu a pertinência de demarcar o modelo mais além do núcleo de não-diretividade - meramente circunstancial, dando importância ao método como um envolvimento pessoal. Por conseguinte fica claro que o relevante desta terapia não seria a ausência de diretividade mas antes a presença do terapeuta, ou por outras palavras, um *modo de ser*. Dá-se ênfase portanto a uma atitude não de inatividade, mas de ausência de atividade intervencionista por excelência, incondicionalmente aceitante, imbuída de respeito, compreensão e calor (Rogers & Kinget, 1975).

Kirschenbaum & Henderson (1990) interpretam mais tarde a não diretividade de Rogers a luz do princípio que o cliente tem o direito de escolha das suas metas e tem um potencial de escolha apropriada, pelo que se o cliente estiver capaz de se conhecer a si mesmo e as suas dificuldades poderá prescindir de uma escolha do terapeuta. Os autores apontam ainda que o risco de sobrevalorização da não-diretividade enquanto *técnica* poderia desfocar a atenção na *atitude* do terapeuta, e a percepção desta por parte do cliente. Então o que representa na verdade a não-diretividade na TCC?

Brodley (1999) sugere que a designação de *psicoterapia centrada no cliente*, ao invés da *psicoterapia não-diretiva*, reflete muito mais a importância da relação entre terapeuta e cliente, pelo que a atitude que o terapeuta denota face ao cliente sobrepõe-se a qualquer con-

texto ou comportamento. O terapeuta não tem por isso objetivos para o cliente, nem pode pressioná-lo para um crescimento pessoal desejável. Neste contexto a autora distingue a noção de "influência" e direcionamento na terapia. O propósito de "influência" no sentido de crescimento pessoal surge na terapia mas não através de um direcionamento do terapeuta. Pelo contrário a mudança é inteiramente responsabilidade do cliente, estando implícita apenas a intenção do terapeuta. A não-diretividade reflete deste modo, uma resposta empática, aceitante e congruente a experiência subjetiva do cliente. Lietaer (1998) já havia suportado esta visão, assumindo que a não-diretividade, no seu sentido restrito é um conceito impossível, mencionando a importância de distinguir "direção" de manipulação.

Mais recentemente Mearns & Thorne (2000) discutem esta questão acrescentando que a diretividade não deve ser uma preocupação inerente ao terapeuta, mas sim o seu reflexo na experiência do cliente. Logo, a questão é colocada pelos autores não como "o terapeuta tem um comportamento diretivo?", mas sim como "o cliente está a ser dirigido?". Este ponto de vista reaviva a temática do emprego de *técnicas* na TCC.

Wilkins (2003) debate o "porquê" e o "como" do emprego de técnicas, sublinhando que quando o cliente percebe a atitude do terapeuta enquanto ajuda genuína e a aceitação incondicional, o facto da interação ser pautada por questões e respostas é ultrapassável a luz de que a "verdade" do terapeuta (entendida como resultados objetivos de uma avaliação) está colocada a disposição do cliente (e nunca para ditar o processo), que estará capaz de tomar as suas próprias decisões. Neste sentido, julgamos relevante perceber a avaliação num contínuo da atitude do terapeuta enquanto veículo para melhor conhecer o cliente, e em especial para o cliente se conhecer melhor a si mesmo. Falamos justamente do intuito de criar uma atmosfera de profundo entendimento da vivência e da compreensão da experiência do cliente, o que fortalece a empatia na relação. Nesta abordagem o autor vai mais longe sublinhando não só o erro cometido ao sugerir que uma avaliação através de um convite para desenhar, pintar, dançar ou desempenhar um papel constitui uma direcionamento que é incompatível com a TCC, mas também o seu potencial limitante no desenvolvimento da terapia. Na realidade, o facto de se proporcionar ao cliente uma forma diferente de expressão para além do "fale comigo", constitui um convite a que ele se entregue no processo e possa caminhar para uma tendência atualizante, ao invés de sentir rejeitada a sua criatividade e expressividade.

Brodley & Brody (1996) já tinham focado esta temática, questionando não só a legitimidade do terapeuta centrado no cliente em usar técnicas, mas também a discussão sobre o enquadramento de técnicas com objetivos específicos serem aplicados no verdadeiro contexto da TCC. As autoras defendem a diversidade de intervenções na TCC envolvendo metas e técnicas específicas, nomeadamente

o relaxamento com vista a diminuição da dor, ansiedade ou obsessão, o psicodrama, os procedimentos artísticos ou expressivos, bem como técnicas de *focusing*.

Wilkins (2003) discute a necessidade de compreender a reflexão enquanto técnica, não pelo seu instrumentalismo, mas por ser um veículo de comunicação da compreensão e aceitação empática por excelência, o que vai de encontro às *core conditions* (condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica da personalidade) de Rogers. De acordo com Rogers (1957), o facto do terapeuta "usar" esta prática de reflexão de sentimentos, permite perceber em que medida a compreensão que o terapeuta faz do cliente é correta face ao que este está a experienciar no momento. A sua preocupação com o esclarecimento deste conceito, leva Rogers a abandonar parcialmente este conceito em detrimento de eventuais equívocos: "embora eu seja parcialmente responsável pelo uso deste termo para descrever um certo tipo de resposta do terapeuta, tenho-me, ao longo dos anos, tornado muito infeliz com ele (...) Tornei-me mais e mais alérgico ao uso deste termo" (1986, p. 127). A contumácia com a qual ele critica a forma como o reflexo de sentimentos foi compreendida por muitos terapeutas demonstra a sua insatisfação com o desvio do foco da terapia. O reflexo de sentimentos deveria funcionar como uma forma de ajudar o terapeuta a tentar compreender o cliente empaticamente, mais do que uma instrumentalização da forma de atuar.

Merry (2000) acrescenta que a experiência de reflexão na resposta do terapeuta centrado no cliente não se confina a sentimentos, incluindo um todo de pensamentos, sensações corporais, fantasias, memórias, entre outros. Tal como aponta Barrett-Lennard (1993) transitar empaticamente pelo mundo subjetivo do cliente é muito mais do que repetir - com outras palavras - o que ele disse ou refletir algum sentimento presente. O autor chama a atenção para o facto de que "reflexo" é um "termo enganoso", pois dá margem a má interpretação de que os terapeutas centrados no cliente apenas refletem o que o cliente expressa.

Neste sentido, o significado de ser "centrado no cliente" assume relevância na atuação, estando impregnada de atitudes e valores de compreensão e aceitação que contradiz a tentativa de criar limites na interação. A técnica na TCC constitui o procedimento, passo, ação ou comportamento que implementa a teoria acerca de como ajudar o cliente a atingir *um funcionamento pleno*. A técnica estaria pois intrínseca à TCC embora esta fosse valorizada e descrita por Rogers como uma teoria de valores e atitudes.

Por outra parte, Shlien (1993) assume que as atitudes não são suficientes e as técnicas são extremamente importantes porque expressam as atitudes. De acordo com esta perspetiva os princípios da TCC estão na prática e as atitudes revelam-se pela técnica. Esta forma de perceber a ajuda psicoterapêutica coaduna-se com o princípio originalmente proposto por Rogers para a teoria da terapia, requerendo que o cliente perceba a atitude do terapeuta para que a mudança possa ocorrer.

O autor sugere ainda que as ações do terapeuta no sentido de exprimir as atitudes terapêuticas constituem técnicas imprescindíveis na comunicação.

Autores como Watson & Greenberg (2000), embora sustentados na TCC, e agora mais próximos das terapias experienciais, destacam que as intervenções ativas adotadas "são vistas como facilitação da criação de uma aliança em que os clientes são especialistas na sua própria experiência e os terapeutas são especialistas na facilitação de diferentes tipos de exploração" (p. 176). Sob esse ponto de vista, defendem a opinião de que o emprego de técnicas, aliado à empatia, consideração positiva incondicional e congruência, colabora com os clientes em seus processos de mudança de personalidade.

Assim, as atitudes proporcionam um ambiente intrapsíquico e interpessoal favorável para o cliente, na medida em que se cria um clima de autoconhecimento e de procura de resolução de problemas mais efetiva de encontro às potencialidades do cliente. A avaliação resulta num processo de integração do conhecimento acerca do cliente, todavia sem que haja qualquer tipo de expectativas face a como decorreu o processo com o cliente ou a autoexpressão da sua experiência (Brodley & Brody, 1996).

Do mesmo modo, não constitui um princípio da TCC a avaliação da coerência ou entrosamento do cliente com o terapeuta. A avaliação não se prende nesta linha com a noção de diagnóstico, pelo que o terapeuta centrado no cliente não deve estar preocupado em refletir sobre um diagnóstico clínico, nem sobre esquemas de decisão acerca do que fazer na terapia. A avaliação traduz-se portanto num envolvimento do terapeuta no sentido de dar total atenção ao cliente e compreender o seu quadro de referências, estando em permanente diálogo responsivo. Por sua vez, durante a avaliação é fundamental que o cliente entenda o terapeuta na sua atitude de aceitação e autenticidade.

3. Avaliação e a psicometria

Numa perspetiva prática, a procura de uma técnica ou a escolha de um procedimento pode fazer sentido à luz de uma genuína dificuldade do terapeuta em conhecer o cliente. Porém esta questão parece especialmente controversa quando usamos instrumentos psicométricos cujo cariz se prende a uma diretividade mais explícita. Desta feita, a psicometria é o ramo mais abrangente da Psicologia Aplicada, é utilizada em todos os ramos da Psicologia e serve ainda como método de investigação. Consiste na descrição quantitativa dos fatos psicológicos referentes ao indivíduo que está a ser estudado. Essa descrição quantitativa expressa-se nos resultados obtidos com a aplicação de estímulos estandardizados promotores de determinados comportamentos - os testes ou escalas (Cunha, 1993).

Sob este ponto de vista, não é estranho que aparentemente haja um contrassenso entre a necessidade de avaliar e o "ser terapeuta centrado no cliente". Todavia, tal como fomos referindo até aqui, o intuito da avaliação antes do processo terapêutico não se prende com a descrição quantitativa preconizada pela psicometria, nem tão pouco o objetivo final seria uma classificação. Recordamos a preocupação de Brodley e Brody (1996) em esclarecer esta diferença, pelo que o terapeuta centrado no cliente não deve estar privado de usar uma técnica se esta facilitar o conhecimento do processo vivido pelo cliente.

Nesta sequência não é demais apontar a abordagem com crianças e jovens na qual a avaliação parece ser mais consensual, pelo que o conhecimento profundo da criança e alguns jovens dificilmente se traduz através da palavra. Nesta medida, se tivermos em consideração a ludoterapia, a interação que o terapeuta faz com a criança é pautada de atividades de conhecimento mútuo (e.g. desenho, pintura, brinquedo,...), que em alguns casos poderiam assumir um cariz de técnica. Ao mesmo tempo, embora Rogers tivesse vindo a modificar parcialmente a sua opinião, o seu primeiro livro acerca da intervenção com crianças [*The clinical treatment of the problem child, 1939*], sugere uma necessidade de exploração dos fatores que influenciam o comportamento da criança, onde destaca a necessidade de abordagem de fatores hereditários, influências orgânicas, sociais e culturais, bem como a família (Rogers, 1994). Esta questão não é de todo incongruente com as necessidades atuais do terapeuta centrado no cliente, embora muitas vezes esta questão esteja confinada a uma abordagem inicial com as figuras parentais que não se mistura com o processo terapêutico.

Mais adiante esta ideia veio a ser desenvolvida por Axiline (1947, 1972), mentora da *Play Therapy*, menos preocupada no conhecimento exaustivo dos dados da criança, e mais empenhada no conhecimento por interação no espaço de terapia. Uma forma de abordagem da criança passaria pelo brincar, colocar a sua disposição uma série de brinquedos, deixando liberdade para escolher, criar ou interagir sozinha ou com o terapeuta. O objetivo final não dista do apetecido para os adultos, na medida em que a percepção de cuidado, compreensão e aceitação estariam permanentemente manifestos na relação. Landreth (2002) sublinha que a relação estabelecida entre a criança e terapeuta constitui a fonte de conhecimento e traduz o agente de mudança, neste sentido, o que acontece na interação perde relevância em detrimento *do como* se desenvolve a interação.

Por outra parte, não queremos deixar de abordar neste ponto o uso de psicometria cujas análises emprestam constructos teóricos de outras abordagens mais distantes da TCC, o que pode criar uma ilusão de incongruência na compreensão da experiência do cliente. Note-se porém que formas de avaliação standardizada, bem como a interpretação do terapeuta não constituem aspetos ne-

gativos para a relação terapêutica, nem tão pouco o seu uso viola qualquer princípio da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), sempre que sejam usados em benefício do processo. Na realidade, falamos de uma forma de aportar conhecimentos sobre o cliente que não resultam de uma mera curiosidade, nem são usados de forma supérflua e não se estabelece apenas em referenciais teóricos. O objetivo de conhecimento é de extrema relevância para o processo na medida em que consolida a congruência do terapeuta e lhe permite estar mais próximo do referencial interno do cliente. Por conseguinte, torna-se fundamental que o terapeuta realize um esforço pessoal no intuito do conhecimento mais genuíno do cliente, independentemente da forma como o faz. Aquilo que parece ser relevante é a atitude e a compreensão do terapeuta mais do que o comportamento que desenvolve na avaliação (Mearns, 1997). Julgamos que o malefício da dúvida face ao conhecimento do cliente, pode em qualquer caso constituir um entrave para o estabelecimento da congruência do terapeuta e em consequência afetar a qualidade da relação. Como esclarecemos antes, a avaliação a luz da ACP refuta o objetivo de uma simples classificação ou diagnóstico, que em geral isoladamente de nada serve no contexto que comporta o desenvolvimento da terapia.

O ponto que se segue sublinha a importância do conhecimento do cliente e da sua complexidade no contexto da "avaliação", enquanto elemento fundamental para o sucesso da terapia.

4. A complexidade do cliente e os modos de conhecer

De encontro ao que temos vindo a discutir neste capítulo torna-se agora mais claro que a TCC procura, mais do que explorar e interpretar, conhecer o mundo interno do cliente. As funções do terapeuta entranham aspetos morais e humanos que se prendem com a noção de atitude. Ao contrário das técnicas, as atitudes não são exequíveis de acordo com a situação. Elas constituem um património que vai compondo a personalidade do terapeuta e que o leva a tendencialmente perceber e reagir num determinado sentido. A atitude principal na orientação centrada na pessoa parece ser a atitude de aceitação positiva incondicional que permite, acima de tudo trazer um cariz de autenticidade para estar com o cliente. Para que esta ajuda seja genuína confrontamo-nos com a necessidade facilitar e de conhecer a complexidade do cliente.

A avaliação realizada por parte do terapeuta centrado no cliente vai precisamente de encontro a esta necessidade de conhecer e de facilitar o conhecimento de si por parte do cliente. Uma condição relevante para que a terapia tenha sucesso passa justamente por compreender a incongruência, o estado de vulnerabilidade ou ansiedade do cliente. Nesta medida torna-se relevante que o terapeuta esteja capaz de aceitar incondicionalmente a

ruptura entre a experiência e a estrutura do self do cliente, desenvolvimento que parece sustentar a angústia, o sentimento de ameaça e atitudes defensivas (Biermann-Ratjen, 1998). O comportamento torna-se pouco coerente, em alguns momentos sintonizado com a estrutura de *self*, noutras a serviço da experiência. Em casos mais extremos tal situação leva ao surto psicótico e a uma desorganização psíquica mais grave.

Em algumas circunstâncias percebe-se que o cliente evita certas experiências pela razão de que estas não lhe parecem dignas de consideração positiva de si, acabando por adotar uma atitude seletiva e condicional para consigo mesmo. Esta noção foi designada por Rogers como *avaliação condicional ou consideração seletiva* e traduz uma simbolização incorreta, mas que o cliente experimenta como se ela estivesse de acordo com a tendência atualizante (Rogers & Kinget, 1975). A avaliação condicional torna o cliente menos disponível para mudança, limita-o de funcionar plenamente porque o impede de simbolizar corretamente a experiência.

Assim o maior conhecimento sobre o cliente permite uma vivência paralela do terapeuta face à experiência, embora sem que nunca abandone o seu quadro de referências pessoais. Atitudes genuínas, carregadas de aceitação e interesse pelo outro constroem um ambiente propício para a resolução de conflitos e a obtenção de acordo. Rogers considerava que o terapeuta deveria canalizar seus esforços para que seu cliente pudesse alcançar o melhor estado de congruência possível.

Ao longo deste percurso de conhecimento pessoal, o terapeuta joga um papel relevante, devolvendo ao cliente a compreensão empática que o permite experimentar e participar no fluxo de pensamentos e sentimentos do mesmo. Esta descrição feita por Rogers (1975) assume que a compreensão empática constitui uma atitude onde o terapeuta está particularmente atento, implica uma qualidade na relação terapêutica eficaz, e traduz uma condição fundamental para entender as expressões do cliente que lhe são genuinamente devolvidas. A tarefa de ajuda do terapeuta passa assim não apenas por oferecer ou fornecer empatia, mas sim de facilitar o fenómeno de compreensão empática. A questão que se coloca é "o cliente experimenta compreensão empática?" ao invés de "o terapeuta mostra que compreende o quadro interior do cliente?". O objetivo passa pela organização da experiência do cliente, numa dinâmica mútua terapeuta-cliente, na medida em que ambos são o ambiente e o relacionamento.

Esta tarefa, se assim lhe pudermos chamar, não depende apenas do terapeuta, mas na sua grande maioria da responsabilidade do cliente (Smith, Glass & Miller, 1980). O envolvimento do cliente com disposição para procurar dentro de si a causa e a resolução do seu desconforto, assim como uma necessidade de se relacionar com os outros, parece ser um elemento importante na melhoria do cliente.

5. O diagnóstico clínico no plano psicoterapêutico

O diagnóstico representa, no conceito médico, a tentativa de identificar uma doença ou mal estar à luz de sintomatologia específica. Quando transferimos esta questão para o campo da psicoterapia ressalta a identificação de uma problemática que se evidencia através da experiência ou comportamento do cliente. Note-se contudo que para o terapeuta centrado no cliente a relevância do diagnóstico passa pela compreensão dos conflitos específicos para além da categorização (Lambers, 2003). De acordo com Rogers (1951) o diagnóstico é algo que se vai construindo ao longo da terapia e traduz o processo que acontece na experiência do cliente, mais do que no intelecto do terapeuta centrado. Ao longo deste processo o cliente conhece-se a si mesmo e ao seu mundo, relacionando o passado, o presente e os seus desejos futuros. De acordo com Mearns (1997) o processo de diagnóstico é único e permite que o cliente e terapeuta estejam abertos a experiência sentida pelo primeiro. Assim o diagnóstico no contexto da TCC não pretende colocar o *locus* de avaliação fora do cliente e fazer do terapeuta um especialista que determina o objetivo do trabalho terapêutico. Desta forma, para além da psicopatologia associada, padecendo de psicose, neurose ou desenvolvendo comportamentos delinquentes, o conhecimento genuíno do cliente bem como a qualidade da relação terapêutica parece ser o ingrediente primordial para a mudança terapêutica (Rogers, 1967).

Contudo, embora o diagnóstico psicopatológico possa ser irrelevante para o processo terapêutico, não implica que o terapeuta centrado no cliente esteja distante da compreensão e linguagem do saudável e do patológico, sendo de todo relevante conhecer o significado dos níveis de psicopatologia (Lambers, 2003). Esta questão coloca-se a luz de uma maior compreensão dos movimentos internos do cliente e da sua experiência. Assim, o desajuste ou desorganização psicológica do cliente apresenta níveis distintos de incongruência entre o self e a experiência. Conhecer o grau de *contato psicológico* torna-se fundamental, com vista ao desenvolvimento do processo terapêutico. A *pré-terapia centrada no cliente* tem reportado claramente esta ideia, na medida em que o contato psicológico [*core condition* de Rogers] traduz a capacidade que o cliente tem de estar em contato com a realidade, que sendo a sua, permite relacionar-se com os outros e com a sua própria afetividade (Prouty, 1976, 1994). Vários autores têm vindo a colmatar a lacuna prática da TCC no que respeita a clientes cuja comunicação e contato psicológico se encontra severamente comprometido, seja por motivo de atraso mental (Prouty, 1976; Van Werde, 1990), psicose (Van Werde, 1989), esquizofrenia crónica (Prouty, 1994), personalidade múltipla (Roy, 1991), entre outros.

Van Werde (2003) discute a existência de três níveis de contato psicológico que são relevantes para o conhecimento do cliente. O primeiro nível refere-se às *reflexões*

terapêuticas através das quais o terapeuta contata com o cliente. As reflexões realizadas de formas distintas (situacional, facial, corporal, palavra-a-palavra e reiterativas) permitem, pelos comportamentos do cliente face aos elementos que rodeiam a realidade, que o terapeuta perceba o seu nível de experienciagão. O segundo nível de percepção de contato psicológico refere-se as *funções psicológicas* necessárias (contato com a realidade, contato afetivo e contato comunicativo). Nesta medida, as reflexões terapêuticas permitem estabelecer, manter e em alguns casos desenvolver as funções psicológicas do cliente. Por último, o terceiro nível traduz o *comportamento de contato* que resulta do desenvolvimento das funções psicológicas. Em consequência o desenvolvimento de contato com a realidade, a afetividade e a comunicação permite ao cliente um aumento no nível de funcionamento pessoal e uma maior inserção nas atividades sociais, vocacionais e educacionais. Conhecer cada um dos níveis implica inerentemente uma avaliação e um diagnóstico, que embora não vise classificar os clientes, permite perceber qual o nível de contato que estes podem ter com o terapeuta e facilitar o processo terapêutico.

Desta feita, o diagnóstico não é refutado ou desvalorizado pela TCC, uma vez que o psicoterapeuta deve estar consciente do estado físico e mental que o cliente atravessa. A ênfase mais relevante coloca-se porém no questionamento face a necessidade absoluta de um diagnóstico para a intervenção terapêutica. Se o diagnóstico é encarado como única forma de estabelecer uma atuação diretiva, julgamos que a liberdade do cliente ficará condicionada. O enquadramento numa categoria deve ser nesta medida rebatido, por forma a que o terapeuta possa estar incondicionalmente disponível para aceitar o cliente tal como ele é, evitando uma contaminação da experiência em virtude de expectativas teoricamente fundamentadas. No ponto que se segue damos relevância a interação no processo de avaliação, destacando a pertinência da avaliação enquanto forma de estabelecer uma dinâmica relacional e cuja ligação com o processo de intervenção nem sempre é tão distante.

6. Avahar e intervir na Terapia Centrada no Cliente - que relação?

O último ponto deste trabalho vem colmatar a abordagem em torno da pertinência da avaliação para a TCC e em paralelo discutir a sua relação com o processo de intervenção. Fica patente que a avaliação e a intervenção têm vindo a ser encaradas para a Psicologia e para a Psicoterapia em geral, enquanto dois momentos distintos. Contudo, para a Terapia Centrada no Cliente esta posição não está de todo clara. Julgamos que, antes de mais, a avaliação na TCC se distancia de ser uma etapa, e ao invés disso traduz um ponto relevante de início de um processo. Do mesmo modo, como já temos vindo a discu-

tir, a avaliação tem como pano de fundo o conhecimento do cliente por forma a estar mais próximo das suas experiências. Nesta medida, a avaliação, não tendo um caráter de classificação ou diagnóstico integra um contínuo no estabelecimento de uma relação terapêutica de qualidade que vai crescendo a medida que o processo se desenvolve.

7. Continuidade do Processo Terapêutico - limite entre a avaliação e a intervenção

A procura de ajuda por parte do cliente constitui o ponto de partida para a abordagem do terapeuta centrado no cliente. Avaliar implica então conhecer de forma mais profunda o cliente e ajudá-lo a conhecer-se a si mesmo neste processo, atravessando o seu mundo pessoal e facilitando a expressão livre dos sentimentos, ideias e pensamentos. Este é um passo fundamental que inicia e desenvolve ao longo de todo o processo terapêutico, ganhando especial relevância quando a relação terapêutica entre cliente-terapeuta se torna mais estreita. Neste sentido, o crescimento é facilitado porque o tomar consciência de si, e portanto o avaliar da sua vivência, conduz ao processo de aceitação pessoal, em tudo fundamental para o sucesso da terapia.

O estado de *desacordo entre o eu e a experiência* traduz-se muitas vezes numa suscetibilidade a tensão e confusão, que em última instância criam um estado de vulnerabilidade face a angústia e a desorganização. O ajustamento psicológico, por sua vez, segue o caminho inverso. No contexto da psicoterapia, as atitudes de empatia, consideração positiva incondicional e congruência por parte do terapeuta oferecem ao cliente a oportunidade de um ambiente onde a reintegração dos elementos da estrutura de *selfe* da experiência pode acontecer (Thorne, 2003).

Neste sentido, desde logo o primeiro contato na TCC é pautado por um ambiente de calor onde o terapeuta se mostra incondicionalmente aceitante. Nesta tarefa está implícita a prática de atitudes e conceitos fundamentais relativos ao ser humano que vão permitir o desenvolvimento de uma *aliança terapêutica* (Rogers & Kinget, 1975). O encontro entre cliente e terapeuta é regulado pela necessidade de estabelecimento de uma relação de confiança. Tomando como ponto de partida que o terapeuta centrado tem como objetivo principal sentir e experienciar o mundo tal como o cliente o vê, sentí e vivência (Rogers, 1975), é evidente que a avaliação não assume um caráter de distanciamento psicológico e objetividade científica.

A avaliação na TCC constitui o início da relação terapêutica criada desde o primeiro momento, independentemente dos recursos usados pelo terapeuta centrado (seja pela observação, recorrência ao uso de psicometria ou expressão livre). A atitude faz a diferença pela forma de abordagem mais voltada para a escuta atenta e dispo-

nibilidade pessoal, que parece sobrepor-se ao conteúdo. Avaliar equivale neste contexto a conhecer e entrosar-se no mundo interno do cliente e a facilitar a livre expressão de tudo o que o cliente estiver disposto e sentir necessidade de abordar (pensamentos, ideias, sentimentos,...). Neste processo o terapeuta cria desde logo condições para o desenvolvimento do cliente com vista a uma *abertura a experiencia*. Desta feita, a avaliação constitui em si uma forma de intervenção que se vai reorganizando na medida em que o terapeuta vai estando mais próximo do cliente.

O referencial teórico que determina o objetivo da terapia centrada no cliente prende-se com a ajuda no sentido de atingir a satisfação pessoal livre de mecanismos defensivos com vista ao *funcionamento pleno* (Thorne, 2003). Mas como é que isso acontece na TCC? A formulação de uma equação para a mudança tem vindo a ser compreendida a luz da qualidade da relação desenvolvida entre cliente e terapeuta. Barrett-Lennard (1959) sugeriu que o funcionamento psicológico rígido, estático, indiferenciado e impessoal evolui através de vários estádios até ao oposto de mutabilidade, fluidez, experiência imediata de sentimentos pessoais assumidos em profundidade como sendo próprios e aceites. Neste processo o cliente percebe o terapeuta como sendo genuíno, capaz de desenvolver uma compreensão empática e uma aceitação incondicional por ele, o que na sua medida facilita a mudança construtiva na personalidade do cliente (Wood, 1994).

Estar *disponível para experimentar* é talvez a forma mais clara de traduzir a liberdade que o processo de crescimento pessoal atravessa e se consolida quando o *selfe* a personalidade emergem da experiência (Wood, 1994). Ou por outras palavras, quando o cliente é participante e ao mesmo tempo observador da sua experiência orgânica em vez de estar pendente do seu controle.

Numa perspetiva prática a continuidade entre a avaliação e a intervenção bem sucedida na TCC traduz a capacidade do cliente em ser ele mesmo, estando capaz de viver plenamente cada um dos seus sentimentos e reações. Usa em seu favor todo o organismo para sentir a situação existencial interna e externa e ao mesmo tempo desenvolve um *locus* de avaliação interno que lhe permite gerir as experiências.

Em jeito de síntese julgamos pertinente ressaltar ao longo deste trabalho certa desmistificação em torno dos conceitos de avaliação e diagnóstico na TCC. Na verdade a avaliação sugere ser um contínuo de um processo de conhecimento que evolui a medida que se recria um ambiente de maior calor e proximidade da relação. As técnicas são revistas mais do que as atitudes do terapeuta do que na instrumentalização do comportamento, fato que permite ao terapeuta ser congruente e empático na relação, o que facilita o processo de crescimento pessoal do cliente.

Referencias

- Axline, V. M. (1947). *Play therapy: The inner dynamics of childhood*. Cambridge, MA: Houghton Mifflin.
- Axline, V. M. (1972). *Ludoterapia: A dinâmica interior da criança*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Barrett-Lennard, G. T. (1959). *Dimensions of perceived therapist response related to therapeutic change*. Tese de Doutorado. Universidade de Chicago.
- Barrett-Lennard, G. T. (1993). Understanding the person-centered approach to therapy: A reply to questions and misconceptions. In E. McIluff & D. Coghlan. *The person-centered approach and cross-cultural communication: An International Review*. Vol. 2 (p. 99-113). Linz: Sandkorn.
- Biermann-Ratjen, E. M. (1998). Incongruence and psychopathology. In B. Thorne & E. Lambers. *Person centered therapy: A european perspective*. London: Sage.
- Brodley, B. T. (1999). *About the nondirective attitude*. *Person-Centered Practice*, 7, 2, 79-82.
- Brodley, B. T., & Brody, A. (1996). Can one use techniques and still be client-centered? In R. Hutterer, G. Pawlowsky, P. F. Schmid and R. Stipsits (eds). *Cliente-Centered and Experiential Psychotherapy: a Paradigm in Motion*. Frankfurt-am-Main: Peter Lang.
- Cunha, J. A. (1993). *Psicodiagnóstico-R*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Kirschenbaum, H., & Henderson, V. L. (1990). *The Carl Rogers readers*. London: Constable.
- Lambers, E. (2003). The person-centered perspective on psychopathology: the neurotic client. In D. Mearns. *Developing person-centered counselling*. London: Sage.
- Landreth, G. L. (2002). *Play therapy: The art of the relationship*. 2nd Edition. NY: Brunner-Routledge.
- Lietaer, G. (1998). From non-directive to experiential: a paradigm unfolding. In B. Thorne and E. Lambers (eds). *Person centered therapy: A european perspective*. London: Sage
- Mearns, D. (1997). *Person-centered counselling training*. London: Sage.
- Mearns, D., & Thorne, B. (2000). *Person-Centered Therapy today: Newfrontiers in theory and practice*. London: Sage.
- Merry, T. (2000). Person-centered counselling and therapy. In C. Feltham and I. Horton (eds). *Handbook of counselling and psychotherapy*. London: Sage.
- Prouty, G. F. (1976). Pretherapy a method of treating pré-expressive psychotic and retarded patients. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 13, 3, 290-295.
- Prouty, G. F. (1994). *Theoretical evolutions in Person-Centered/ Experiential Therapy*. Westport: Praeger.
- Rogers, C. R. (1951) *Client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin.

- Rogers, C. R. (1957). The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21, 95-103.
- Rogers, C. R. (1959). A theory of therapy, personality and interpersonal relationships as developed in the client-centered framework. In S. Koch (org.). *Psychology: a study of a science*. Vol. III. Formulations of the person and the social context. New York: MacGraw Hill, 184-256.
- Rogers, C. R. (1967). *On becoming a person: a Therapist's view of psychotherapy*. London: Constable.
- Rogers, C. R. (1975). Empathic: an unappreciated way of being. *The Counselling Psychologist*, 5, 2-10.
- Rogers, C. R. (1986) Reflection of feelings and transference. *Person Centered Review*, 1, 4, 375-377. In Kirschenbaum, H. & Henderson, V. L. *The Carl Rogers Reader*. New York: Houghton Mifflin Co.
- Rogers, C. R. (1994). *O tratamento clínico da criança-problema*. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes.
- Rogers, C. R. & Kinget, M. (1975). *Psicoterapia e relações humanas*. Vol. II. Belo Horizonte: Interlivros.
- Roy, B. (1991). A client-centered approach to multiple personality and dissociated process. In L. Fusek (ed.). *New directions in client centered therapy: Practice with difficult population*. Chicago: Chicago Counselling and Psychotherapy Center (p. 18-40).
- Shlien, J. (1993). *God is in details* (Videotape). Lecture presented to Portuguese Society of Client-Centered Therapy and Person-Centered Approach, November, Lisbon.
- Smith, M. L., Glass, G. V., & Miller, T. I. (1980). *The benefits of psychotherapy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Thorne, B. (2003). *Carl Rogers*. 2ª Edition. London: Sage.
- Van Werde, D. (1989). Restauratie van het psychologisch contact by acute psychose. *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 15, 5, 271-279.
- Van Werde, D. (1990). Psychotherapy with a retarded, squizo-affective woman: an application of Prouty's pretherapy. In A. Dozen, A. Van Gennep & G. Zwanikken (eds). *Treatment of mental illness and behavioral disorder in the mentally retarded*. Proceedings of the International Congress, 3-4 May.
- Van Werde, D. (2003). An introduction to the client-centered pretherapy. In D. Mearns. *Developing person-centered counselling*. London: Sage.
- Watson, J. C., & Greenberg, L. S. (2000). Alliance ruptures and repairs in experiential therapy. *Journal of Clinical Psychology. Special Issue: Millennium issue: The therapeutic alliance*, 56, 175-186.
- Wilkins, P. (2003). *Person-centred therapy in focus*. London: Sage.
- Wood, J. K. (1994). *Abordagem centrada na pessoa*. 1ª Edição. Vitória: Editora Fundação Ceciliano Abel de Almeida Universidade do Espírito Santo.

Catarina Pinheiro Mota - Professora Auxiliar na *Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro - UTAD* (Portugal). Membro Integrado do Centro de Psicologia da *Universidade do Porto* (Portugal) e Membro da *Society of Client Centered Psychotherapy and Person Centered Approach - SPCCACP* (Portugal). Endereço Institucional: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Quinta dos Prados. Edifício do Complexo Pedagógico, 5000-801, Vila Real Portugal. E-mail: catppmota@utad.pt

Recebido em 01.09.2012
Primeira Decisão Editorial em 04.04.2013
Segunda Decisão Editorial em 14.07.2014
Aceito em 20.11.2014

ARTIGOS

- ESTUDOS TEÓRICOS OU HISTÓRICOS**

ELEMENTOS PARA UMA HISTORIA DA PSICOTERAPIA DE GRUPO¹

Elements for a History of Group Psychotherapy

Elementos para una Historia de la Psicoterapia de Grupo

GEORGES DANIEL JANJA BLOC BORIS

Resumo: O texto discute a historia da psicoterapia de grupo, destacando suas transformações até o surgimento dos grupos gestálticos. A historia da psicoterapia de grupo revela sua evoluçáo socio-pedagógica. As primeiras propostas, eminentemente didáticas, exortativas e repressivas, foram seguidas pela inclusáo da psicanálise, permitindo a ampliagáo do enfoque sobre o individuo para uma perspectiva interpessoal, que enfatizava o grupo como uma "familia". O texto destaca o advento das propostas de Moreno, Adler, Burrow, Bierer, Lewin e Rogers, que criaram um vasto campo de atuagáo entre as psicoterapias humanistas, caracterizadas como "pedagogias da vida", voltadas aos recursos disponíveis nos grupos. É neste contexto que podemos incluir a gestalt-terapia, apesar de alguns limites quanto as suas iniciativas grupais, pelo menos na prática de seu criador, Frederick Perls, e de alguns de seus seguidores. Para além de sua formagáo psicanalítica, Perls incorporou, a partir de sua própria experiencia, uma serie de influencias, que vão desde o teatro expressionista ao zen-budismo, passando pela análise do caráter, o psicodrama, até a fenomenología e o existencialismo. Perls, que se considerava um psicanalista mediocre, criou uma abordagem viva, que, hoje, integra o rol dos referenciais psicológicos mais reconhecidos, particularmente no que se refere as práticas grupais.

Palavras-chave: Historia da psicologia; Psicoterapia de grupo; Gestalt-Terapia; Grupos gestálticos.

Abstract: The paper discusses the history of group psychotherapy, highlighting its transformations until the emergence of the gestaltic groups. The history of group psychotherapy reveals its socio-pedagogical evolution. The first proposals, eminently didactic, exhortative and repressive, were followed by the inclusion of psychoanalysis, allowing the expansion from the focus on the individual to an interpersonal perspective, which had emphasized the group as a "family". The text highlights the advent of the proposals of Moreno, Adler, Burrow, Bierer, Lewin and Rogers, who have created a vast field of action between the humanistic psychotherapies, characterized as "pedagogies of life", focused on the available resources in groups. It is in this last context that we can include the gestalt therapy, although some limits on their group initiatives, at least in the practice of its founder, Frederick Perls, and some of his followers. Beyond his psychoanalytic training, Perls had incorporated, from his own experience, a number of influences, ranging from expressionist theatre to zen buddhism, character analysis, psychodrama, until phenomenology and existentialism. Perls, who considered himself a mediocre psychoanalyst, have created a living approach, which integrates the list of the more recognized psychological references, particularly with regard to group practices.

Keywords: History of psychology; Group psychotherapy; Gestalt-Therapy; Gestaltic groups.

Resumen: El artículo analiza la historia de la psicoterapia de grupo, destacando sus transformaciones hasta la aparición de los grupos gestálticos. La historia de la psicoterapia de grupo revela su evolución socio-pedagógica. Las primeras propuestas, eminentemente didáticas, exhortativas y represivas, fueron seguidas por la inclusión del psicoanálisis, permitiendo la expansión del foco en el individuo a una perspectiva interpersonal, que enfatizó el grupo como una "familia". El texto destaca la llegada de las propuestas de Moreno, Adler, Burrow, Bierer, Lewin y Rogers, que crearan un vasto campo de acción entre las psicoterapias humanistas, caracterizadas como "pedagogías de la vida", centradas en los recursos disponibles en grupos. Es en este último contexto que podemos incluir la terapia gestáltica, aunque algunos límites en sus iniciativas de grupo, al menos en la práctica de su creador, Frederick Perls, y algunos de sus seguidores. De formación psicoanalítica, Perls hay incorporado, desde su propia experiencia, una serie de influencias, que van desde el teatro expresionista al budismo zen, el análisis del carácter, el psicodrama, hasta la fenomenología y el existencialismo. Perls, que se consideraba un psicoanalista mediocre, creó un enfoque vivido, que integra el rol de referenciales psicológicos más reconocidos, particularmente con respecto a las prácticas de grupo.

Palabras clave: Historia de la psicología; Psicoterapia de grupo; Terapia gestáltica; Grupos Gestálticos.

¹ Apresentado no III Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenología & I Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenología, realizado na Universidade Federal do Paraná (UFPR), entre os dias 12 e 14 de agosto de 2013.

(...) A aprendizagem no sentido que se aplica aqui, isto é, aprendizagem vital, pressupõe uma mudança de atitude a respeito da pessoa inteira. Quando usada neste sentido, parece não haver diferença nítida entre a aprendizagem e os processos terapêuticos [Foulkes, 1976].

A teorização sobre os grupos vivenciais tem sido muito limitada e escassa, ainda que hajam contribuições significativas. Mesmo da parte daqueles que os propuseram originalmente, na forma que eles têm tomado na Psicologia Humanista. Acreditamos mesmo que estes que elaboraram o modelo original - no que pese a riqueza desse modelo - nunca conseguiram dizer satisfatoriamente as linhas gerais daquilo que têm intuído [Fonseca, 1988].

Introdução

Deixando de lado o teatro grego e algumas manifestações primitivas (como as curas em santuários, os rituais de feitiçaria, o curandeirismo e as romarias, por exemplo), parece haver amplo reconhecimento de que o médico Joseph Henry Pratt, em Boston (EUA), foi o iniciador do que viria a ser caracterizada, posteriormente, como psicoterapia de grupo, no ano de 1905. Pratt organizou grupos de vinte a trinta pacientes tuberculosos, que se reuniam uma ou duas vezes por semana (Kadis, Krasner, Winick & Foulkes, 1976; Rattner, 1977; Kaplan & Sadock, 1983). Tratava seus pacientes como alunos, lendo para eles acerca da doença e do método de cura e os apoiava quanto ao prognóstico. Eventualmente, havia a presença de pacientes que melhoraram com o tratamento e os pacientes difíceis eram atendidos por uma enfermeira, em sessões individuais. Parece haver influência de Pratt na proposta de grupos homogêneos (que reúnem pacientes com o mesmo sintoma) devido ao incentivo a presença de pacientes que obtiveram sucesso com o tratamento, como, por exemplo, os "Alcoólicos Anônimos" (Kaplan & Sadock, 1983).

Em 1910, Moreno descreveu o uso da psicoterapia de grupo. Criou, em Viena, o "Teatro do Homem Espontâneo", no qual veiculou o psicodrama e a representação de papéis, utilizando situações-problema para desenvolver a conscientização dos conflitos e propiciar sua resolução. O psicoterapeuta ("diretor") facilita ao paciente ("ator", "protagonista" ou "sujeito") a expressão espontânea, por meio da dramatização de experiências passadas ou atuais, de ansiedades e expectativas futuras e mesmo de fantasias e sonhos, contando com a cooperação de outros profissionais ("egos auxiliares") ou dos membros do grupo ("plateia"). Ao final da representação, ela é comentada com o grupo, servindo de ajuda para o paciente e, também, para os demais participantes da ex-

periência vivida. Em 1925, Moreno introduziu sua técnica nos Estados Unidos, e, no início dos anos 1930, propôs o termo "psicoterapia de grupo" para descrever tal tipo de prática. Representando papéis em vez de simplesmente falar, Moreno acreditava que os pacientes poderiam desenvolver sua espontaneidade e criatividade embotadas (Kadis *et al.*, 1976; Rattner, 1977; Kaplan & Sadock, 1983). Para Moreno, a psicoterapia de grupo seria uma nova cosmogonia, criando uma consciência cósmica, ao "libertar, já não o proletariado econômico, mas o terapêutico, isso é, todos aqueles que sofrem de deformações psíquicas" (Rattner, 1977, p. 23).

Ao se afastar de Freud, em 1912, Adler foi influenciado por alguns conceitos marxistas, especialmente o de "luta de classes", acreditando que o "interesse" ou "sentimento social" fosse a realidade mais básica da vida do ser humano, o que o levou a adotar um clima de igualdade, de abertura e de discussão livre em seus grupos. Tal postura, utilizada desde o final da primeira década do século XX, já renunciava a atual psicoterapia de grupo (embora seus grupos não fossem terapêuticos), pois se propunha a indicar ao neurótico o "caminho para dentro da comunidade, (...) em ambiente social, a fim de que o maior número de pessoas pudesse dele aproveitar-se" (Rattner, 1977, p. 21).

Com um método semelhante ao de Pratt, Marsh foi, em 1919, o pioneiro na concepção do hospital como "comunidade terapêutica", utilizando tratamento de grupo para pacientes mentais institucionalizados, grupos de discussão com o corpo técnico-hospitalar e alto-falantes para se comunicar com toda a população do hospital. Por volta dos anos 1920, Lazell tratava pacientes esquizofrênicos com o método de Pratt, sendo um dos primeiros a teorizar sobre o método de grupo, sugerindo que a socialização dos pacientes facilitava a mudança e criando associações de ex-pacientes (Kadis *et al.*, 1976; Kaplan & Sadock, 1983).

Em 1921, Freud publicou "Psicologia de Grupo e a Análise do Ego", dirigindo sua atenção para a psicologia coletiva:

(...) a psicologia de grupo interessa-se assim pelo indivíduo como membro de uma raça, de uma nação, de uma casta, de uma profissão, de uma instituição ou como parte de uma multidão de pessoas que se organizaram em grupo, numa ocasião determinada, para um intuito definido. (Freud, 1921/1976, p. 92. Grifo nosso)

Freud diferenciava o grupo sem líder (horda, turba ou massa), que é rebelde, capaz de excessos, ou mesmo perigoso, do grupo centrado em um líder, com o qual os membros se identificam e se relacionam com ele como um substituto parental e com os demais participantes como irmãos numa família, vivenciando, portanto, uma mutualidade de amor e de ódio (Kadis *et al.*, 1976; Rattner, 1977; Kaplan & Sadock, 1983). À semelhança de Trotter,

seu contemporâneo, atribuía ao homem um instinto de rebanho, mas Freud não entendia tal predisposição humana como um instinto primário e indivisível, preferindo conceber o homem como criatura individual, incluída num grupo chefiado por um líder. Entretanto, o pai da psicanálise considerava a análise do papel do líder essencial para a compreensão do grupo. Consequentemente, tendia a crer que, sob liderança adequada, a "psicoterapia de grupo" - embora não fosse um termo utilizado por ele - pudesse propiciar alívio às doenças mentais (Kaplan & Sadock, 1983).

No início dos anos 1920, nos Estados Unidos, Burrow introduziu o termo "análise grupal" ou "filoanálise", convicto de que os indivíduos de uma mesma cultura sofrem de problemas psíquicos comuns. Discípulo de Freud e de Jung, não teve a aprovação de Freud a denominação de seu método; em 1933, foi-lhe negada participação na Associação Psicanalítica Americana, que havia fundado, mas, vários anos depois, recebeu dela grandes premiações. Burrow acreditava que o maior valor do grupo se devia a sua capacidade de diminuir as resistências do paciente ao tratamento, pois entrava em contato com outras pessoas que apresentavam problemas semelhantes, sendo encorajado a compartilhá-los e a criar com o grupo uma validação consensual, o que propiciaria maior conscientização psíquica. Organizou, ainda nos anos 1920, a primeira "comunidade terapêutica", denominada de "Lifewynn" e situada nas montanhas Adirondack, de Nova York, consistindo num grupo em torno de vinte pessoas que viviam e trabalhavam juntas, num acampamento de verão. A influência de Burrow parece ter sido nítida no surgimento de outros centros de crescimento ligados ao chamado "movimento do potencial humano", no qual se insere a gestalt-terapia, de que tratarei mais adiante (Kadis *et al*, 1976; Rattner, 1977; Kaplan & Sadock, 1983).

Na década de 1930, Bierer, discípulo de Adler, emigrado para a Inglaterra, reunia ex-pacientes psiquiátricos em "clubes sociais" e "comunidades terapêuticas", obtendo grande repercussão nesse país, o que levou a criação posterior de "hospitais diurnos e noturnos" para neuróticos e "casos fronteirigos" (Kadis *et al*, 1976; Rattner, 1977). Bierer buscava mais um "tratamento situacional" do que um conhecimento sobre o "subconsciente", visando a uma experiência concreta que levasse a uma mudança de atitude, fazendo o cliente abandonar seu papel de "objeto" e se assumir como "sujeito". Seus grupos se reuniam semanalmente com o psicoterapeuta para discutir problemas pessoais de forma impessoal; o psicoterapeuta, geralmente, adotava uma postura passiva e o grupo realizava atividades variadas (diversão, esportes, pintura e discussões). Podemos considerar como vantagens da terapia situacional de Bierer:

- 1) Eliminava o abismo entre percepção e cura que existe na psicanálise individual; (Isto se assemelha a filosofia de Burrow).

- 2) Os pacientes no hospital tornavam-se mais independentes, ativos e capazes de decidir por si próprios, o que apressava sua cura.

- 3) Tornava mais fácil para o paciente resolver problemas sociais que lhe criavam conflito no mundo exterior. (Kadis *et al*, 1976, p. 26)

Também nos anos 1930, Wender combinava, no hospital, psicoterapia de grupo com individual e o método de "aulas" e palestras com entrevistas terapêuticas. Trabalhando com doentes mentais brandos, se baseou em conceitos psicanalíticos, apesar de utilizar o método "educativo": o grupo era percebido como uma recriação da família e os pacientes como irmãos simbólicos; foram encontradas relações transferenciais entre os pacientes e o psicoterapeuta, e entre os pacientes, tendo o psicoterapeuta um papel central; também havia discussão e interpretação superficiais dos sonhos. Wender acreditava que os grupos aumentavam a espontaneidade do paciente, que favoreciam a exposição de material conflituoso nas sessões individuais e que, consequentemente, a tendência a se relacionar bem com outras pessoas era maior na psicoterapia de grupo do que na psicoterapia individual (Kadis *et al*, 1976; Kaplan & Sadock, 1983).

Schilder, psiquiatra austríaco emigrado para os Estados Unidos na década de 1930-1940, também adotou uma combinação de psicoterapia individual e de grupo. Semelhantemente a Slavson e Klapman, utilizava procedimentos psicanalíticos mais rigorosos do que os de Wender, trabalhando em um hospital com pacientes neuróticos adultos, tanto internos quanto externos, formando grupos de quatro ou cinco participantes (Rattner, 1977; Kaplan & Sadock, 1983). Schilder, Slavson e Klapman são os responsáveis pela introdução da interpretação² psicanalítica na situação coletiva, pois trabalhavam com grupos homogêneos (em termos de enfermidade, sexo, idade, nível socioeconômico etc.), a partir da seleção de seus membros, centrados num tema previamente proposto, o que facilitava com que as interpretações individuais servissem a todos. Tal fato permite a classificação da proposta de Schilder (bem como a de Slavson e a de Klapman) como uma "terapia interpretativa 'no' grupo" (Grinberg, Langer & Rodrigué, 1957, p. 38). Schilder utilizava o conceito de "ideologia neurótica" (Rattner, 1977, p. 22):

(...) as ideologias dos pacientes se constroem em torno da imagem do eu ou do corpo e dela se desenvolvem. A psicoterapia permitia ao paciente ver que suas

Laplanche & Pontalis. *Vocabulário de Psicanálise*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.]: "A) Destaque pela investigação analítica, do sentido latente existente nas palavras e nos comportamentos de um indivíduo. A interpretação traz à luz as modalidades do conflito defensivo e, em última análise, tem em vista o desejo que se formula em qualquer produção do inconsciente. B) No tratamento, comunicação feita ao indivíduo e procurando fazê-lo aceder a esse sentido latente, segundo regras determinadas pela direção e a evolução do tratamento" (p. 318-319).

convicções tinham pouca base nos fatos. O paciente era forçado a perguntar a si próprio como chegara a aceitar determinada ideologia e como ela adquirirá tanta influência sobre suas ações. Schilder acentuava que as idéias e convicções do paciente faziam parte de sua vida na comunidade e que era muito lógico discutir as ideologias de um paciente diante do grupo (...). A discussão começava em nível intelectual e conduzia as experiências da vida privada da pessoa. Este processo tirava o problema da esfera do indivíduo e atenuava o sentimento que o paciente tinha de estar isolado, quando outros pacientes eram capazes de identificar-se com ele e resolvê-lo. (...) O terapeuta de grupo precisa ter participação ativa com disposição de revelar sua própria ideologia e justificá-la perante o grupo. (Kadis *et al.*, 1976, p. 25)

Em 1934, Slavson, originalmente um engenheiro, ao observar que a atividade espontânea de crianças em grupos recreativos produzia mudanças de comportamento, desenvolveu o "método ativo" na psicoterapia de grupo infantil, no qual o psicoterapeuta é permissivo e aceitador, proporcionando uma situação grupal especialmente planejada para a exposição dos conflitos. Apesar de sua formação, Slavson adotou o referencial psicanalítico, enfatizando mais o indivíduo do que o grupo como um todo e ampliando sua prática para incluir a psicoterapia de grupo com adolescentes e adultos (Kadis *et al.*, 1976; Rattner, 1977; Kaplan & Sadock, 1983).

É conceito de Slavson que os elementos comuns a todas as psicoterapias sólidas, incluindo a psicoterapia de grupo analítico, são os seguintes: (1) transferência; (2) catarse; (3) percepção ("insight"); (4) prova da realidade; e (5) sublimação³. É sua crença que a psicoterapia individual, embora contendo os três primeiros elementos, não contém os dois últimos como parte da situação de tratamento. A terapia de grupo, por outro lado, contém todos esses cinco elementos. Dentro da situação de grupo, vários tipos de relações podem levar ao apoio mútuo, possível descarga de agressão ou ao abrandamento de sentimentos de culpa. (Kadis *et al.*, 1976, p. 28)

Em 1948, Slavson fundou a Associação Americana de Psicoterapia de Grupo. Slavson (1953), bem como Grinberg, Langer e Rodrigué (1957) descreveram uma série de trabalhos de outros profissionais anteriores e contemporâneos deles: Green trabalhava com grupos de gagueiros, já em 1920; Buck, em 1937, utilizava um método semelhante ao de Pratt com pacientes hipertensos, enquanto Chappel, Stefano, Rogerson e Pike aplicaram o

Para melhor elucidação destes termos, consultar Laplanche & Pontalis *Qs.d.*, p. 95-97, 135-141, 490-495, 637-641 e 668-678) e Cabral & Nick. *Dicionário Técnico de Psicologia*. São Paulo: Cultrix (1974, p. 54, 190, 198, 285, 329, 371 e 386).

mesmo método em pacientes com úlcera gástrica; Hadden, em 1942, fez o mesmo com tuberculosos, diabéticos, neuro-sifilíticos e pacientes sem problemas orgânicos; Altschuler incluiu a atividade artística em sua proposta; Weininger, nos anos 1940, trabalhou com uma clientela privada, mas sem publicar suas conclusões, numa atitude semelhante a de Wolf, que fazia tratamento individual no grupo, tendo originado a sessão alternada (encontros sem a presença do psicoterapeuta).

Embora não tenha sido psicoterapeuta, mas psicólogo social, Lewin (1978), juntamente com Lippit e White, pesquisou as relações entre vida grupal e liderança, enfocando a "dinâmica de grupo", termo criado por ele em 1939 (Rattner, 1977; Kaplan & Sadock, 1983):

(...) a tendência na psicoterapia de grupo foi estudar o indivíduo dentro do grupo. Embora tentativas tenham sido feitas de examinar como o grupo como uma totalidade funcionava, o grupo era, como o colocava Freud, simplesmente uma coleção de indivíduos reunidos juntos para um objetivo particular. Foi o movimento da psicologia social, encabeçado por homens como Kurt Lewin, que viu o grupo como diferente qualitativamente da simples soma de suas partes. De acordo com Lewin, o grupo é uma entidade em seu próprio direito, com qualidades particulares e únicas que são diferentes dos indivíduos dos quais é composto (...) Para Lewin, os atos do indivíduo não podem ser explicados sobre a base de uma psicodinâmica do indivíduo, mas devem ser explicados sobre a base da natureza das forças sociais, o campo, ao qual está exposto. (Kaplan & Sadock, 1983, p. 4)

Representando uma nova versão da psicologia gestalista, Lewin (1978) compreendeu que a pressão grupal influenciava os membros de um grupo no sentido de alterar seu comportamento, e eles, por sua vez, influenciam o grupo, formando uma "gestalt" ou totalidade, composta de elementos heterogêneos, mas funcionando como unidade. Rattner (1977) afirma que

Lewin e seus colaboradores puderam provar que dos três estilos de liderança experimentalmente examinados ("autocrático", "democrático" e "laissez faire") somente o princípio democrático de liderança promovia nos sujeitos do experimento, espontaneidade e capacidade de colaborar, (p. 25)

Sob a influência de Lewin (1978) e de outros psicólogos sociais, foram fundados, em 1947, os "National Training Laboratories" (NTL), que desenvolverão o "grupo-T" ("grupo de treinamento"), visando a enriquecer o processo educacional. Tal tipo de grupo, geralmente composto de pessoas psicologicamente saudáveis, foi chamado de

(...) "terapia para normais", (...) mas pessoas perturbadas freqüentemente encontram seu caminho no grupo-T para o tratamento de distúrbios mentais, em vez de suas formas tradicionais de psicoterapia. O grupo-T atrai especialmente aquelas pessoas que se sentem isoladas e alienadas, que têm dificuldade de se relacionar com outras pessoas e com falta de auto-determinação. (Kaplan & Sadock, 1983, p. 5)

Durante a II Guerra Mundial, Foulkes (1976) empregou suas técnicas psicoterápicas grupais a serviço das forças armadas britânicas. Trabalhando com grupos selecionados por faixa etária e nível de inteligência, buscou fazer uma "ponte" entre a vida passada do paciente e o "aqui-e-agora" situacional. Utilizando o referencial psicanalítico, descreveu a situação transferencial dos membros do grupo em relação ao psicoterapeuta, entre os membros grupais e, também, deles em relação ao grupo como totalidade (Kadis *et al.*, 1976; Kaplan & Sadock, 1983). Para ele, a psicoterapia de grupo seria "um novo campo de interação no qual cada indivíduo tem um novo começo" (Foulkes, 1976, p. 17), numa situação imparcial, diferente da familiar, podendo se comparar com outros modos de ser, de agir e de perceber, ou seja, "um instrumento, tenso entre o talvez o primeiro adequado, para a focalização prática do problema-chave de nosso tempo: a relação indivíduo e a comunidade" (p. 26).

Por sua vez, Grinberg, Langer & Rodrigué (1957) propuseram, ainda sob o referencial psicanalítico, a técnica interpretativa no grupo, que tomava não mais apenas o indivíduo como fenômeno central e ponto de partida de toda interpretação, lidando com a totalidade das manifestações do grupo e transcendendo os seus elementos (pacientes). Inicialmente na Inglaterra, e, posteriormente, nos Estados Unidos, Bion (1975) publicou, em 1961, "Experiências com Grupos", no qual, partindo de observações feitas em grupos militares, as aplicou a psicoterapia de grupo. Concebendo o grupo como totalidade, Bion se referia a três atitudes ou princípios básicos na formação de grupos, que podem agir simultaneamente e em intensidade variável:

dependência: os membros do grupo buscam um líder que lhes proporcione apoio e proteção espiritual;

- *formação de pares*: eventualmente, os participantes do grupo reconhecem a existência do líder apenas em fantasia, a irracionalidade da expectativa de ajuda de uma figura onipotente e onisciente e a necessidade de buscar em si mesmos sua salvagem e sua sobrevivência, o que lhes leva à formação de grupos de pares;

- *luta e fuga*: compreendendo a inexistência de tal líder, os membros do grupo se sentem incomodados e desapontados. Alguns reagem brigando entre si ou com o líder; outros abandonam a situação de grupo por considerarem-na insuportável. O papel do líder seria interpretar, oportunamente, as ocorrências das atitudes descritas acima, facilitando a obtenção de um funcionamento maduro

do grupo, no qual seus membros sejam responsáveis por suas decisões e ações (Kaplan & Sadock, 1983).

Em 1962, foi fundada, na Califórnia (EUA), a comunidade de Esalen, que se tornou um importante centro de crescimento e influenciou a formação de outros centros. Integra, até hoje, psicologia, filosofia e meditação oriental, além de outras práticas. Fritz Perls, o criador da gestalt-terapia, ali viveu, no período de 1964 a 1969 (Kaplan & Sadock, 1983). Surpreendentemente esquecido pela maioria dos historiadores da psicoterapia de grupo, não poderia deixar de citar Rogers (1970), o criador dos "grupos de encontro", que influenciou a atuação de psicoterapeutas grupais de vários referenciais, principalmente os humanistas e, entre eles, os gestalt-terapeutas. Rogers definia o "grupo de encontro" como aquele que "pretende acentuar o crescimento pessoal e o desenvolvimento e aperfeiçoamento da comunicação e relações interpessoais, através de um processo experiencial" (p. 14), acrescentando que "os grupos de encontro conduzem a uma maior independência pessoal, a menos sentimentos escondidos, maior interesse em inovar, maior oposição a rigidez institucional (...). Eles produzem a mudança construtiva" (p. 23). Rogers atribuía o nascimento e o desenvolvimento de tal tipo de grupo a certa marginalidade em relação às instituições sociais, levando à criação de um movimento baseado nos referenciais da psicologia gestáltica (principalmente Lewin) e da abordagem centrada na pessoa, desenvolvida pelo próprio Rogers. Acreditava que tais grupos eram procurados devido à crescente desumanização da cultura ocidental e, por outro lado, à busca de satisfação de necessidades psicológicas. Pode-se destacar a contribuição rogeriana às práticas grupais com sua compreensão de que o grupo

(...) é semelhante a um organismo, possuindo o sentido de sua própria direção (...) (p. 52), [de que] os grupos de encontro só podem florescer num ambiente essencialmente democrático (p. 154), [sendo] uma tentativa para enfrentar e superar o isolamento e alienação do indivíduo na vida contemporânea, (p. 156)

Assim, posso, neste ponto, discutir a evolução da psicoterapia de grupo desde Pratt até aos tempos atuais: Grinberg, Langer & Rodrigué (1957) denominaram a forma de trabalho em grupo de Pratt e de seus primeiros seguidores (que tratavam, principalmente, de pacientes com distúrbios orgânicos) de "terapias exortativas paternas que atuam 'pelo' grupo" (p. 32-33), pois estimulavam e utilizavam as emoções vividas nos grupos, sem buscar compreendê-las, se centrando na figura "paternal" do psicoterapeuta. Afirmavam que tal forma de psicoterapia suscitou o surgimento de psicoterapias "que atuam 'pelo' grupo com estrutura fraternal" (p. 33), citando, como exemplos, o psicodrama moreniano, bem como os trabalhos de Marsh, Wender, Low & Lazell, que adota-

vam um dinamismo parecido com as "terapias exortativas paternas", mas propiciavam uma fraternidade e uma homogeneização dos componentes do grupo, o que restringia a influência do líder. A partir da incorporação da interpretação psicanalítica aos grupos de psicoterapia (com Slavson, Schilder e Klapman) e a formação de grupos homogêneos (na sintomatologia, no sexo, na condição socioeconômica, na idade etc.), os psicoterapeutas passaram, cada vez mais, a fazer "terapia interpretativa individual 'no' grupo" (p. 38), que utilizava interpretações individuais, mas comuns a todos os membros do grupo:

(...) é relativamente recente o intento de tratar o grupo como uma totalidade, ou unidade dinâmica; quer dizer que data de pouco tempo a chamada psicoterapia "do" grupo. Como a partícula "do" o sugere, esta concepção terapêutica se interessa pelo núcleo em si mesmo, fazendo do fenômeno grupal seu campo de investigação e de possíveis operações terapêuticas. (Grinberg, Langer & Rodrigué, 1959, p. 6-7)

Como podemos perceber, as primeiras experiências de psicoterapia de grupo (Pratt e seus seguidores) concebiam o grupo como "massa", necessitando da intervenção e da exortação de um "patriarca" que o conduzisse "pelo" manancial de suas emoções confusas. Posteriormente, surgiram práticas que se isentavam da intervenção sistemática do psicoterapeuta, buscando a homogeneidade do grupo, quer concebidas seus membros como "irmãos", quer como indivíduos diferenciados entre si. Finalmente, cada vez mais, foi sendo minimizada - embora não de forma generalizada - a concepção meramente "individualista", os líderes considerando a perspectiva "grupal" como abrangedora dos aspectos intrapsíquicos, interpessoais e do grupo propriamente dito e as repercussões socioculturais do meio no qual ele está inserido.

Outra conclusão a que posso destacar a partir da história da psicoterapia de grupo diz respeito aos seus aspectos "psicopedagógicos"⁴. Pratt iniciou uma abordagem eminentemente "didática", adotada por vários profissionais que o seguiram ao longo dos anos, mas sua atuação era essencialmente "exortativa", quando não "repressiva" (Zimmermann, 1971). Com a introdução da psicanálise nas práticas grupais e a consequente compreensão do grupo como uma espécie de família, a perspectiva "psicopedagógico-familiar" se ampliou, indo além da interpretação do indivíduo isolado para incluir interpretações das relações interpessoais: entre os pacientes (relação "filho"- "filho"), entre o paciente e o psicoterapeuta (relação "filho"- "pai"), entre o paciente e o grupo (relação "filho"- "mãe") e entre o psicoterapeuta e o grupo (relação "pai"- "mãe"). Entretanto, é a partir daqueles que influenciaram as psicoterapias grupais humanistas, como Moreno (com o "teatro da espontaneidade"), Adler (a partir do "interesse" ou "sentimento social"), Burrow e Bierer (a criação de "comunidades terapêuticas" e a ênfase no "tratamento situacional"), Lewin (a "dinâmica de grupo" e a noção de "campo") e Rogers (os "grupos de encontro"), que pensou que a perspectiva da psicoterapia de grupo como *psicopedagogia da vida*⁵ atingiu seu grau máximo, criando possibilidades e recursos múltiplos para a facilitação da resolução de conflitos, não apenas intrapsíquicos, mas, também, relacionais e grupais, a partir do *contexto real* em que os participantes do grupo estão inseridos, indo além das suas possíveis representações ideais ou simbólicas. Sendo mais claro: tal *psicopedagogia da vida* inclui todas essas "realidades", considerando-as pertinentes à "gestalt" ou à totalidade que se configura no "aqui-e-agora" do grupo.

A passagem da perspectiva individual "pelo" ou "no" grupo à perspectiva "do" grupo também faz parte da evolução histórica da psicoterapia de grupo em gestalt-terapia, como abordarei a seguir.

A passagem da perspectiva individual "pelo" ou "no" grupo à perspectiva "do" grupo também faz parte da evolução histórica da psicoterapia de grupo em gestalt-terapia, como abordarei a seguir.

Considerações finais

Além de suas propostas e elaborações dentro da perspectiva psicanalítica, Grinberg, Langer & Rodrigué (1957; 1959) classificam as várias propostas de trabalho grupal:

terapias exortativas paternas que atuam "pelo" grupo: incluem a proposta de Pratt e de seus primeiros seguidores, que estimulavam e utilizavam as emoções grupais, sem objetivo de compreensão, centrando-se na figura "paternal" do psicoterapeuta;

terapias exortativas que atuam "pelo" grupo com estrutura fraternal: incluem a propostas de Moreno, Marsh, Wender e Lazell, de dinamismo semelhante às citadas acima, mas restringem a influência do líder grupal através da homogeneização dos participantes, propiciando uma vivência fraternal;

terapias individuais "no" grupo: surgidas principalmente com a incorporação da interpretação psicanalítica, como em Slavson, Schilder e Klapman, buscam formar grupos homogêneos, analisando os conteúdos comuns aos vários membros grupais;

Observe-se que, apesar do termo *psicopedagogia da vida* ser pouco preciso e excessivamente abrangente, visa a destacar os necessários vínculos entre a vivência grupal e as relações sociais, compreendendo o espaço do grupo como meio de articulação e de mediação da aprendizagem pessoal, interpessoal e coletiva, bem como da conscientização da reprodução das relações sociais de dominação que se manifestam de forma mascarada no contexto do grupo. Portanto, tal perspectiva requer que se leve em conta o poder das pessoas, de suas relações e de suas formas de organização como meios de interferência, resistência, pressão e ação sobre a sociedade, além da consideração de como o grupo sofre a influência da sociedade.

São inegáveis as diferenças entre psicoterapia (grupal ou individual) e pedagogia. Enquanto a primeira se centra em questões emocionais e, apenas secundariamente, em questões intelectuais e informativas, a segunda parece priorizar as mesmas questões de forma inversa. Entretanto, acredito que ambas as atividades visam à aprendizagem: na pedagogia, de conhecimentos e de habilidades, geralmente formais, e, na psicoterapia, de atitudes e de comportamentos suscitados por experiências significativas da vida das pessoas.

terapias "do" grupo: abordagens mais recentes, que tratam o grupo como totalidade dinâmica, tendo o fenômeno grupal como campo de investigação e de possíveis intervenções psicoterápicas em seus níveis intrapsíquico, relacional e grupal, além de refletirem as repercussões sócio-culturais sofridas pelo grupo do meio em que está inserido.

A história da psicoterapia de grupo revela também uma evolução quanto aos seus aspectos sócio-pedagógicos. As primeiras propostas de psicoterapia grupal eram eminentemente didáticas e exortativas, quando não repressivas. A inclusão da perspectiva psicanalítica na psicoterapia de grupo permite uma ampliação do enfoque sobre o indivíduo isolado para uma perspectiva interpessoal, mais precisamente uma ênfase aos aspectos pedagógico-familiares: o grupo como uma "família". O advento de propostas variadas, como as de Moreno (teatro da espontaneidade e representação de papéis psicodramáticos), Adler (interesse social), Burrow e Bierer (comunidades terapêuticas e tratamentos situacionais), Lewin (dinâmica de grupo e noção de campo) e Rogers (grupos de encontro), criou um vasto campo de atuação no que se refere às práticas grupais, especialmente entre as psicoterapias humanistas, que podemos caracterizar como *psicopedagogia da vida*, voltada para a utilização dos vários recursos disponíveis não só para as vivências pessoais, interpessoais e grupais, mas indo além das possíveis representações simbólicas e ideais; ou seja, tratando do *contexto real* em que estes grupos estão inseridos, suscitando não só a conscientização da reprodução das relações sociais de dominação no contexto grupal, como também o reconhecimento do poder de interferência, resistência, influência e ação do grupo sobre a sociedade.

É nesta última perspectiva que podemos incluir a gestalt-terapia, apesar de alguns limites quanto às suas iniciativas grupais, pelo menos na prática de seu criador, Frederick Perls, e de alguns de seus seguidores. Psiquiatra de origem judaico-alemã, Perls era um espírito irrequeto e instigante. Enfrentou os horrores das duas grandes guerras mundiais, o "apartheid" sul-africano e a reatuação do fascismo nos Estados Unidos, no final dos anos sessenta. De formação psicanalítica, incorporou, através de sua própria experiência, uma série de influências, que vão desde o teatro expressionista ao zen-budismo, passando pela análise do caráter e as "viagens" alucinógenas. Perls, que se considerava um psicanalista mediocre, criou uma abordagem viva que, hoje, integra o rol de referenciais psicológicos mais reconhecidos.

Referências

Bion, W. R. (1975). *Experiências com grupos: os fundamentos da psicoterapia de Grupo*. São Paulo/Rio de Janeiro: EDUSP/Imago.

Cabral, A. & Nick, E. (1974). *Dicionário Técnico de Psicologia*. São Paulo: Cultrix.

Fonseca, A. H. L. da. (1988). *Grupo: fugacidade, ritmo e forma. Processo de grupo e facilitação na psicologia humanista*. São Paulo: Agora.

Foulkes, S. H. (1976). Psicoterapia e psicoterapia de grupo. In: Kadis, A. L., Krasner, J. D., Winick, C. & Foulkes, S. H. *Psicoterapia de grupo* (p. 11-21). São Paulo: IBRASA.

Freud, S. (1976). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1921).

Grinberg, L., Langer, M. & Rodrigué, E. (1957). *Psicoterapia del grupo: su enfoque psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.

Grinberg, L., Langer, M. & Rodrigué, E. (1959). *El grupo psicológico en la terapéutica, enseñanza y investigación*. Buenos Aires: Nova.

Kadis, A. L., Krasner, J. D., Winick, C. & Foulkes, S. H. (1976). *Psicoterapia de grupo*. São Paulo: IBRASA.

Kaplan, H. I. & Sadock, B. S. (1983). *Comprehensive group psychotherapy*. Baltimore: Williams & Williams.

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. *Vocabulário de psicanálise*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.].

Lewin, K. (1978). *Problemas de dinâmica de grupo*. São Paulo: Cultrix.

Rattner, J. (1977). *Terapia de grupo: a psicoterapia do futuro*. Petrópolis: Vozes.

Rogers, C. R. (1970). *Grupos de encontro*. São Paulo: Martins Fontes.

Slavson, S. R. (1953). *Psychothérapie analytique de groupe: enfants, adolescents, adultes*. Paris: Presses Universitaires de France.

Zimmermann, D. (1971). *Estudos sobre psicoterapia analítica de grupo*. São Paulo: Mestre Jou.

Georges Daniel Janja Bloc Boris - Psicólogo, mestre em educação e doutor em sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza. Coordenador do APHETO - Laboratório de Psicopatologia e Psicoterapia Humanista-Fenomenológica Crítica. Tradutor para o português do primeiro livro de Fritz Perls, *Ego, Fome e Agressão: Uma Pievisão da Teoria e do Método de Freud*. Psicoterapeuta, supervisor de estágio em psicologia clínica e formador de psicoterapeutas em Gestalt-Terapia. Autor de *Falas de Homens: A Construção da Subjetividade Masculina e de Grupos Vivenciais e Cooperação: Uma Perspectiva Gestáltica*. E-mail: geohoris@uol.com.br

Recebido em 04.08.2013
Aprovado em 22.04.2014

ARTIGOS

- ESTUDOS TEÓRICOS OU HISTÓRICOS**

A PSICOLOGIA INDICADA POR KIERKEGAARD EM ALGUMAS DE SUAS OBRAS¹

The Kierkegaard's Psychology Indicated in Some of His Books

La Psicología Presente en Algunas Obras de Kierkegaard

MYRIAM MOREIRA PROTASIO

Resumo: A possibilidade de associar o pensamento de Kierkegaard com a psicologia, embora não seja nova, merece esclarecimentos. Este trabalho pretende dar um passo neste sentido, ao considerar a obra de Kierkegaard como um todo e, em especial, três de suas obras, que trazem em seu subtítulo palavras como: reflexão psicológico-demonstrativa; exposição cristã-psicológica; ensaio em psicologia experimental. Tentarei articular o que se pode compreender por psicologia a partir da determinação do filósofo em associar a ciência psicológica com "conhecimento hábil da vida humana e simpatia com seus interesses". O que importa para Kierkegaard é a vida de cada um em sua tarefa de justificar-se, eternamente, como o existente que ele mesmo é. Seu esforço se dirige para uma retomada da vida em seu acontecimento, enquanto a particularidade da vida de cada um, a minha vida, que sempre se relaciona com a universalidade que é o viver mesmo. O trabalho pretende dar relevo ao modo como o projeto kierkegaardiano de psicologia associa-se a uma fenomenologia, ao apontar para a impossibilidade de compreendermos os seus tipos existenciais a partir de categorias universais e, por fim, anunciar a relação entre uma psicologia de Kierkegaard e a possibilidade de uma transformação existencial.

Palavras-chave: Sóren Kierkegaard; Psicologia clínica; Filosofia da existência; Fenomenologia.

Abstract: The possibility of associating the thought of Kierkegaard with psychology, although not new, deserves clarification. This paper aims to take a step in this direction by considering the work of Kierkegaard as a whole and, in particular, three of his works, which bring words like: A simple psychologically orienting deliberation; A Christian psychological exposition; essay in experimental psychology. Since Kierkegaard has associated a Psychological science with "skillful knowledge of human life and friendliness with their interests", the work will try to articulate what is this psychology. What matters, to Kierkegaard, is the each one life in its task to eternally justifying himself or herself. Your effort is directed toward taking again the life while the peculiarity of the each one life, my life, that always relates to the universality of the life. The work will highlight the way that Kierkegaardian's psychology project is associated with a phenomenology, by pointing the inability to understand the existential types from universal categories. Finally, this text announces the relationship between Kierkegaard's psychology and the possibility of an existential transformation.

Keywords: Sóren Kierkegaard; Clinical psychology; Existential philosophy; Phenomenology.

Resumen: La posibilidad de asociar el pensamiento de Kierkegaard con la psicología, aunque no es nuevo, merece una aclaración. Este trabajo pretende dar un paso en esta dirección al considerar la obra de Kierkegaard en su conjunto y, en particular, tres de sus obras, que tienen en sus palabras de subtítulos: reflexión demostrativo-psicológica; una exposición cristiano-psicológica; un ensayo de psicología experimental. Partiendo de la determinación de Kierkegaard, que asocia la ciencia psicología con "el conocimiento experto de la vida humana y la amabilidad de sus intereses", el texto va a tratar de articular lo que se puede entender como su psicología. Lo que importa para él es comprender la vida de cada uno en su tarea de encontrar su propia justificación eterna. Su esfuerzo se dirige hacia una reanudación de la vida mientras la peculiaridad de la vida de cada uno, mi vida, siempre referida a la universalidad de la vida. El trabajo hará hincapié que su proyecto de psicología se asocia a una fenomenología, al apuntar a la incapacidad de comprender sus tipos existenciales con base en categorías universales. Por último, va a anunciar la relación entre la psicología de Kierkegaard y la posibilidad de una transformación existencial.

Palabras clave: Sóren Kierkegaard, Psicología clínica, La filosofía existencial; Fenomenología.

Psicologia é o que precisamos de, acima de tudo, conhecimento hábil (expert) da vida humana e simpatia com seus interesses. Kierkegaard [Part. V B 53, p. 119]

Apresentado no III Congresso Sulamericano de Fenomenologia e I Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia, realizado na Universidade Federal do Paraná (UFPR), entre os dias 12 e 14 de maio de 2013.

Introdução

A possibilidade de associar o pensamento de Kierkegaard com a psicologia, embora não seja nova, merece esclarecimentos. Este trabalho pretende dar um passo neste sentido, entendendo que uma investigação deste tipo exige várias visões de aproximação. Para este momento chegou-se buscar esclarecimentos tanto como

ponto de partida alguns textos de Kierkegaard que fazem referencia explicita a palavra psicologia.

Vou começar ressaltando a presenca da psicologia no pensamento de Kierkegaard, de forma a nos ambientarmos com o que está em questão. Psicologia foi a palavra escolhida por Kierkegaard para designar o ramo de investigação da vida humana particular, ou melhor, da vida singular, em tensão com os ramos investigativos que pensavam a vida humana como um universal. Kierkegaard (1844/2010a) escreve, na voz do pseudônimo Vigilius Haufniensis o livro *Conceito de angustia*, cujo subtítulo diz: *urna simples reflexão psicológico-demonstrativa, direcionada a problema dogmático do pecado hereditario*. Neste livro ele apresenta o ramo investigativo da Psicologia em contraste com os ramos da Ética e da Dogmática, buscando dar relevo ao problema metafísico em questão: se a investigação acontece por via da dogmática, a relação com a vida humana é de desinteresse dialético, pois, urna vez dado o ponto de partida, o restante da investigação prossegue de forma abstrata e sistemática e a vida mesma queda esquecida; se, por outro lado, a investigação acontece por via da Ética acontece o oposto: o ponto de partida é menos importante que o ponto de chegada. No entanto, este ponto de chegada é um ideal, sem interesse se a vida humana tem ou não condigão de atingi-lo. Assim, se a investigação da vida humana segue o ramo da ética, a atmosfera requerida é julgadora; se por via da dogmática, a atmosfera é a do desinteresse.

A investigação psicológica ofereceria urna terceira via. No entanto, aponta Haufniensis, a Psicologia precisaria ir além do que ela vinha fazendo até então: escrutinando a vida humana, observando-a e descrevendo-a, com o prejuízo de que estas representações não passassem de sombra do que fosse, realmente, a vida humana. Que psicologia seria esta?

No início do século XIX a ciência não era, ainda, o que veio a se tornar no século XX, urna especialidade das ciências físicas e naturais, mas ciência era sinônimo de filosofia e de saber especulativo, construído sobre a pressuposição da identidade entre sujeito cognoscente e objeto conhecido, entre subjetivo e objetivo, ou seja, tendo o sujeito com ponto de partida de todo conhecimento. Segundo Brentano (1874/1995), com a modernidade houve um encolhimento do domínio da psicologia, assim como do conceito de vida e do conceito de alma. O que encontramos é a ideia de alma como um conjunto de leis e princípios que regula o funcionamento dos fenômenos internos, pensados a partir de um paralelismo com os fenômenos externos. Ele afirma: "Na linguagem moderna, compreendemos efetivamente por alma o substrato substancial de representações (...) nos habituamos a chamar de alma, por exemplo, o substrato substancial de urna sensação, de urna imagem, de urna lembrança, de urna esperança ou de um medo, de um desejo ou de urna repulsão" (Brentano, 1874/1995, p. 5). A partir da modernidade a psicologia passa a designar um modo do conhe-

cimento e vai se transformando, praticamente, em teoria do conhecimento. É nestes termos que Husserl (1901/2007) refere-se ao Psicologismo, momento em que a psique passa a ser a economia do conhecimento, mais do que a economia da alma e vai, paulatinamente, se transformando em neurologia, fisiologia, em relação de corpo e alma.

Este modo de pensar é expresso pelo pensamento de Hegel e de seus seguidores. Em um artigo de 2010, Alvaro Valls e Jasson Martins referem-se ao tratamento dado por Hegel à psicologia dentro de seu sistema, citando o modo como Hegel define, na *Enciclopedia*, o que seria o objeto da psicologia: seu ser (em si) e a produção de si mesmo (ser para si). Ela deve estudar o espírito separado de suas funções anímicas, de sua materialidade, pensando a consciência como o que se localiza acima da natureza e se individualiza no homem enquanto saber da sua totalidade substancial, ou seja:

[...] as faculdades ou modos gerais de atividade do espírito como tal, intuir, representar, recordar, etc. desejos, etc., de urna parte, sem o conteúdo, que segundo o fenômeno se encontra no representar empírico e também no pensar como no desejo e na vontade; de outra parte, sem as formas nas quais está na alma como determinação natural, e na consciência mesma, como um objeto seu, para ela disponível. (Hegel, 1995, § 440, citado por Valls & Martins, 2010, p. 17)

Havia, ainda, urna Psicologia, contemporânea a Kierkegaard que estava sendo idealizada e desenvolvida nos laboratórios de investigação psicofísica das universidades alemãs e inglesas. Estes estudos soavam, à época, como sólidos, fortes, invencíveis, eternos, absolutos, ou seja, como guardando consigo todas as possibilidades passadas, presentes e futuras do espírito, ou seja, da existência humana. Kierkegaard, que não conheceu Darwin, teve contato com o pensamento do pré-darwinista Jean-Baptiste de Lamarck, cuja tese principal, explicitada em sua tese dos caracteres adquiridos, era que o ambiente terrestre sofre modificações constantes e as suas alterações estruturais forçavam os seres que nele vivem a se transformarem para se adaptarem ao novo meio, de forma que estas transformações são herdadas pelas gerações seguintes, fazendo surgir espécies mais evoluídas.

Tanto no projeto de Psicologia pensado por Hegel, quanto na Psicologia desenvolvida nos laboratórios, o que se perdia de vista era a vida humana, cotidiana e concreta. Kierkegaard, sob a voz de muitos dos seus pseudônimos -Haufniensis (2010a), Anti Climacus (1849/2008a e 2010b) e Constantin Constantius (1843/2009) - estranha este modo de voltar-se para a vida humana e seus interesses. Esses últimos são, para ele, explicitamente, aquilo que deve interessar a urna Psicologia. A psicologia aparece, com Kierkegaard, como investigação acerca da vida humana singular em tensão com a vida humana enquanto um universal. Cabe, então, perguntar quais seriam as

bases para este ramo investigativo? Para responder a esta pergunta é preciso acompanhar o modo como Kierkegaard desdobra o problema, o que farei ressaltando a presença da psicologia em alguns de seus textos.

Nos subtítulos dos textos sobre angústia, repetição e desespero aparecem associadas palavras tais como: reflexão psicológico-demonstrativa; exposição cristã-psicológica; ensaio em psicologia experimental. Estes subtítulos dão prova de que a psicologia já fazia parte do rol de interesse do filósofo dinamarquês. Mas, o que Kierkegaard está pretendendo quando se refere a psicologia, conforme aparece nos subtítulos destes livros? Qual seria o projeto de psicologia colocado em cena pelos pseudônimos autores destes textos? De que formas se relacionam a opção do filósofo pela comunicação indireta, que incluí a autoria pseudonímica, e a psicologia tal como pensada por ele? Começarei a desdobrar estas questões tecendo considerações acerca da comunicação indireta.

1. A comunicação indireta

Um das palavras iniciais sobre a comunicação indireta. Sabe-se que Kierkegaard tem uma vasta produção, grande parte dela assinada por pseudônimos. Há uma tendência, entre os leitores de Kierkegaard, de associar a comunicação indireta com estes textos pseudonímicos. Mas, tomando o esclarecimento prestado por Kierkegaard (1859/1986) no livro *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, onde ele organiza o conjunto de sua obra, encontra-se a seguinte divisão - obras estéticas (os textos pseudonímicos); uma obra intermediária [*Postscriptum definitivo e não científico a Migalhas Filosóficas*, 1846/2008b]; e obras religiosas (os discursos edificantes, assinados por ele). Pode-se concluir, a partir deste esclarecimento, que a obra como um todo está a serviço da comunicação indireta. Mas o que significa isto e qual o seu propósito? Ele próprio responde: o propósito total da obra é alcançar o homem no lugar em que ele se encontra e esforçar-se por compartilhar sua disposição. Começando deste ponto, assumindo o mesmo *pathos* do leitor, usar a comunicação indireta, ou seja, as várias obras para tentar tirar este homem da ilusão de ser o que em ato ele não é.

Dois coisas merecem ser ressaltadas, no que diz respeito a comunicação indireta, ou seja, ao modo como Kierkegaard usa sua obra para comunicar-se com seu leitor. A primeira delas é que não há, na obra, nenhuma referência a uma coletividade, a uma impessoalidade, mas, ao contrário, Kierkegaard afirma que cada texto seu se dirige a um homem em particular ou, como ele prefere, ao "meu leitor". Desta forma ele quer acentuar que a sua comunicação não foi feita em um púlpito e nem em um palanque e não se dirige a nenhuma multidão abstrata; e que também não se constituiu em um grande sistema. A comunicação pretendida por meio de

sua obra queria falar diretamente ao indivíduo, ou seja, para ser alcançada ela dependia de um ato individual, o ato de ler o texto.

A segunda coisa a ser ressaltada é que a grande ilusão a que Kierkegaard se refere relaciona-se ao horizonte histórico próprio de seu tempo, o cristianismo. O cidadão dinamarquês, por viver em um país cristão que tinha a igreja filiada ao estado, acabava tendo uma relação de neutralidade indiferente com a tarefa propriamente dita de ser um cristão. Sendo cristãos desde o nascimento, os cidadãos não precisavam fazer mais do que cumprir os compromissos de domingo, ou seguirem os preceitos declarados nos pulpitos. Esta indiferença aparecia, também, nas academias, uma vez que a religião ficava submetida aos grandes sistemas teológicos ou filosóficos.

Para fazer frente ao problema da diferença entre os modelos idealizados, seja nos sistemas filosóficos ou nas instituições cristãs, e a vida mesma, a obra de Kierkegaard assume, com sua comunicação indireta, uma posição negativa, ou seja, opta por tonalidades as mais diversas, de modo a se relacionar com a própria situação da existência, que é marcada por indeterminação e liberdade e só acontece de forma singular. É por esta perspectiva que podemos entender a tensão, colocada por Kierkegaard, entre ser cristão (de nome) e tornar-se cristão (de fato), o que diz respeito ao caráter de mobilidade da existência, que é sempre livre, ou seja, indeterminada. O indivíduo (o cristão) precisa conquistar a si mesmo, ou seja, sendo cristão de nome precisa tornar-se cristão de fato. O mesmo vale para a condição humana - sendo humano de nome, o homem precisa conquistar sua humanidade.

Assim, toda a obra de Kierkegaard, ao ser lida, pretende alcançar o indivíduo, o seu leitor, mas posiciona-se de modo indireto, um posicionamento de ironia pode-se dizer. O que significa isto? Que o propósito da obra é posicionar-se na retaguarda, não afirmar nenhuma verdade, mas tentar garantir a possibilidade de transformação, a possibilidade de que o leitor saia do lugar em que está, da ilusão em que existe, pensando ser o que em ato, efetivamente, não é, e venha a sé-lo, realizando o encontro entre o exterior e o interior, o imane e o transcendente, alcançando transparência acerca de si mesmo e de sua situação.

Com este posicionamento, este tipo de comunicação, Kierkegaard está fazendo frente ao tipo de comunicação vigente em seu tempo, a comunicação dos grandes sermões religiosos e dos grandes sistemas acadêmicos, todos descendentes do sistema hegeliano. Com relação tanto a filosofia quanto a teologia de seu tempo o filósofo entendia que um ataque direto conseguiria, no máximo, fortalecer as resistências. Assim cada texto seu, e a obra como um todo, "se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intencões polémicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são tais quais, cristãos" (Kierkegaard, 1986. p. 22).

A grande ilusão é a de que já se nasce determinado, o que aparece no contexto do cristianismo pela determinação de já se nascer cristão. A comunicação indireta tem seu fundamento nesta ilusão, e está a serviço de uma mobilização existencial: o si mesmo precisa se conquistar, não é dado previamente, o que exige uma mobilização entre os diferentes estádios existenciais, ou seja, entre as várias possibilidades de existir, que ele apresenta ao longo da obra como sendo os modos estético, ético e religioso de existir. A mobilidade entre esses estádios deve ser pensada, no entanto, a partir da perspectiva da possibilidade e nunca da necessidade, ou seja, tornar-se si mesmo (tornar-se cristão ou tornar-se humano) acontece no âmbito das possibilidades, o que significa dizer que não está garantido e exige um salto, uma decisão no âmbito da existência mesma.

Uma vez que a mobilização entre os estádios dificilmente adviria de uma mera articulação ético-teórica, o que Kierkegaard pretende com a comunicação indireta é chegar até o leitor no lugar em que este se encontra e, pareando-se com ele, manter aberto o espaço da possibilidade. A chave para o que está em questão aqui é o tema da liberdade, ou seja, a mobilidade entre os estádios constitui-se em possibilidade e nunca em necessidade.

Como tentei mostrar, o que importa para Kierkegaard é a vida de cada um enquanto tarefa de justificar-se, eternamente, como o existente que ele mesmo é. Seu esforço se dirige para uma retomada da vida em seu acontecimento enquanto a particularidade da vida de cada um, a minha vida, que sempre se relaciona com a universalidade que é o viver mesmo. O caráter particular da existência aparece na obra de Kierkegaard tanto no modo como ele se dirige ao "seu leitor", ou seja, a um leitor particular, quanto na descrição de modos de existir, sempre singulares. É este projeto de encontrar um homem em particular, de comunicar-se com cada homem que, segundo entendo, abre espaço para a psicologia no pensamento de Kierkegaard. A partir de agora tentarei desenvolver como esta psicologia encontra materialidade em alguns de seus textos. Começarei com o texto da angústia.

2. A psicologia no contexto de *O Conceito de Angústia*

O texto *Conceito de angústia* traz o seguinte subtítulo: *uma simples reflexão psicológico-demonstrativa, direcionada a problema dogmático do pecado hereditário, de Vigilius Haufniensis* (Kierkegaard, 1844/2010a). Embora a obra anuncie uma investigação sobre o conceito angústia, o que vem em seguida é uma reflexão psicológico-demonstrativa. O tema será o pecado hereditário, mas a reflexão terá cunho psicológico. Ou seja, o conceito angústia, embora apareça associado ao problema dogmático do pecado hereditário, não será tratado no campo do conhecimento dogmático (teológico) ou metafísico, mas no campo da vida, por isso será tratado psicologicamente, ou seja, estando sempre referido ao indivíduo singular. Assim, o pecado não se refere, do ponto de vista da psicologia, a algo já posto dogmáticamente como princípio e nem se refere ao ideal de uma vida sem pecado a ser conquistada, mas refere-se à própria existência cujo fundamento é liberdade.

Haufniensis mostrará que o estado psicológico do qual emerge a possibilidade do pecado, ou seja, a angústia do homem, é angústia, e este será o objeto de uma ciência psicológica. Angústia é a atmosfera ou o estado que define a situação de liberdade em que se encontra todo homem. Somente a angústia anuncia a existência em sua caracterização de precariedade, de indeterminação, de abertura e de liberdade. A psicologia não cabe o pecado em si, ou seja, a angústia humana, mas o estado em que a existência se mostra, sempre em relação à possibilidade, cuja forma é angústia. Angústia é, então, o estado próprio da existência.

Partindo dessas considerações, o que se tem é que cada determinação existencial, cada estado, denuncia um modo específico do existente lidar com sua caracterização de liberdade. Por isso Haufniensis aponta, neste livro, que o conceito angústia precisa ser pensado por meio do pecado e daquele que, na era cristã, aparece como o primeiro pecador, Adão. Adão é o homem por meio do qual se dá a concretização do pecado. E o estado do qual o pecado surge é angústia, ou seja, conforme definido por Haufniensis, possibilidade para as possibilidades. Adão incorre em erro (pecado), ao sair do estado de ignorância ao não se saber livre, e agir conforme sua vontade, distanciando-se de uma vontade e de uma determinação que lhe é exterior. Mas não se pode descobrir a possibilidade de agir por vontade própria a partir de um nada. Esta possibilidade precisa já ter estado presente, disponível, ainda que sob a forma de uma indeterminação, um nada cuja materialidade era apenas angústia. Assim Haufniensis coloca a angústia como o solo, o fundamento da existência humana, o estado de onde pode advir o pecado, ou seja, a angústia livre do homem.

À psicologia, segundo Haufniensis, interessa esta possibilidade e o estado de onde ela surge, ou seja, a angústia. É este o estado de onde provém todo modo de

existir. Por isso este estado é de interesse da psicologia. Como aparece na epígrafe inicial deste texto, precisamos de psicologia, mas a psicologia que precisamos é aquela que tem simpatia com os interesses do homem, ou seja, interessa-se pela paixão que o anima, a qual aparece sob forma de angústia. Em termos da comunicação indireta e de sua relação com uma psicologia, o tema deste texto de Haufniensis é liberdade, ou seja, aquilo que determina a existência como possibilidade para as possibilidades. À medida em que se compreende a existência humana como fundada na liberdade, e não em determinações prévias, sejam elas de ordem biológica, religiosa ou social, a angústia aparece como o solo onde se desenha o interesse que funda o fazer humano, aquilo que pode servir de lastro para sua existência.

Este texto da angústia traz muitas outras contribuições para se pensar uma Psicologia a partir de Kierkegaard, mas por hora ficaremos por aqui, de forma a tomarmos outro texto em que aparece em discussão a questão de uma justificativa para a existência, ou seja, da possibilidade de se encontrar este lastro que dá sentido à existência.

3. A psicologia no texto *A Doença Mortal*

Tomemos o texto: *A doença mortal, ou do desespero e o pecado: uma exposição crista-psicológica para edificar e despertar*, escrito em 1849 e assinado por outro pseudônimo, Anti Climacus (Kierkegaard, 1849/2008 e 2010b). Ainda o cristianismo e o pecado, e ainda uma exposição psicológica, mas, agora, para edificar e despertar, e com um elemento novo, que associa desespero com doença mortal. Na abertura do texto Anti Climacus estabelece a relação entre cristianismo, edificação e inquietação. Como no texto da angústia, o autor assinala que o horizonte histórico é o do cristianismo, ou seja, diferentemente do horizonte histórico grego, com suas determinações temporais e finitas, aqui o elemento eterno deve ser levado em consideração. O desespero caracteriza a existência quando o eterno adentra o tempo, pois agora o eu não é uma mera relação entre corpo e alma, entre imanência e transcendência mas é uma tensão entre eterno e temporal, entre finito e infinito, entre possível e necessário.

O que significa dizer que o desespero caracteriza a existência enquanto tensão entre os elementos que a constituem? Anti Climacus expõe três tipos possíveis de desespero, que se relacionam com o elemento vontade: querer ser si mesmo, não querer ser si mesmo e ignorar ser um si mesmo. Cada um destes "tipos" aparece por meio dos estados psicológicos expostos pelo autor e que se constituem em modos possíveis do existente assumir a tensão que ele é. Há um propósito nesta exposição, não esqueçamos, qual seja: despertar e edificar. Só pode despertar quem está dormindo, ou seja, quem não se sabe desespe-

rado. No entanto, uma vez despertó, o eu descobre que ser desesperado é sua condição existencial, por isso a inquietação é a atmosfera própria daquele que existe fora da ignorância, daquele que se sabe tensão. Assim, todo e qualquer modo de viver se constitui numa tentativa de escapar desta tensão e, paradoxalmente, já se constitui como um modo específico de ser esta tensão. Com isso o que aparece, mais uma vez, é a liberdade do homem, que pode existir conforme as condições de sua própria existência, que é tensão constante, ou pode constituir-se em existência desesperada, ou seja, em tentativas constantes de estabelecer o modo da relação.

E o que dizer da edificação? Tal como no texto da angústia, a edificação se filia a uma perspectiva da transformação, da saída de um estado a outro, da saída da ilusão para a transparência. O solo dos dois textos é a fé nos possíveis. Não uma fé instalada fora do mundo e fora do tempo, mas uma entrega ao mundo e às suas possibilidades, ao seu caráter de abertura indeterminada e, ao mesmo tempo, clamante de uma determinação da ordem da necessidade. Edificar-se é mais do que mudar, que sair de um estado a outro. É transformar-se no sentido de encontrar a "sua" necessidade em meio às possibilidades. Não há melhor forma de falar disso a não ser pensando na relação do homem com o eterno, com algo que está para além das determinações do tempo e da finitude, que não pode aparecer na ordem das descrições, mas precisa ser encontrado de forma única, singular, secreta, e não pode ser objetivado, substancializado e transformado em uma identidade universal.

Ora, viver é transformação incessante, mas o que está em questão na situação do desespero é que a transformação pode conquistar um caráter de eternidade, de lastro existencial. Este caráter eterno não se constituirá em uma identidade, mas em um "afinar-se" com o horizonte próprio do seu existir. Mais uma vez o estado da existência não cabe em um conceito e precisa aparecer em meio a tipos possíveis que, em sua individualidade, podem ser compreendidos pela psicologia, uma vez que esta é campo das singularidades ou, pelo menos, da possibilidade de singularizar-se.

O que apresentei aqui é muito pouco frente à complexidade das discussões e das contribuições oferecidas por Anti Climacus para a Psicologia. Sugiro ao leitor interessado que se debruce sobre este texto e encontre estas contribuições. Passarei, agora, a outro texto de Kierkegaard, onde o exercício propriamente dito da psicologia encontra expressão.

4. A psicologia presente na obra *A Repetição*

Vou considerar, ainda, uma terceira obra: *A repetição: um ensaio em psicologia experimental*, assinada por Constantin Constantius (Kierkegaard, 2009). Nos psicólogos, sabemos muito bem o que significa psico-

logia experimental - inclui um laboratório de meditação, alguns animais ou mesmo pessoas voluntárias, um conjunto de hipóteses, possibilidades de verificação e de generalização. Será o mesmo que o pseudônimo está considerando neste texto? O que quer dizer psicologia experimental para este pseudônimo? Mais uma vez somos, imediatamente, levados para longe de uma explanação teórica ou conceitual. Constantin recorre a Leibniz para dizer que este entendeu o que era repetição quando percebeu que repetição e recordação são a mesma coisa, apenas em direções opostas. Repetição é uma recordação lançada para frente, e recordação é uma repetição voltada para trás (Kierkegaard, 2009, p. 32). A questão da repetição mostra seu parentesco com o tempo, mas não um tempo abstrato, mas o tempo vivido. É a vida que repete.

A recordação é um vestuário usado que, por mais belo que seja, não serve, porque não se cabe nele. A repetição é um vestuário inalterável que assenta firme e delicadamente, não aperta nem flutua. A esperança é uma deliciosa rapariga que se nos escapa por entre as mãos; a recordação é uma bela mulher avangada na idade com quem, no entanto, nunca se está bem servido no momento; a repetição é uma amada esposa de quem nunca se fica farto; porque só do novo se fica farto. (Kierkegaard, 2009, p. 32)

Tais ponderações são o aperitivo de que se serve o pseudônimo Constantin Constantius para discorrer sobre mais um conceito, o da repetição. Mais uma vez só há um modo de se falar do conceito: apresentar o problema da repetição onde ele é, efetivamente, um problema, ou seja, apresentar a vida de alguém em tensão com a repetição, ou melhor, em tensão com a vida, que é repetição incessante. É por meio ao "experimento psicológico", ou seja, ao caráter experimentante da existência de alguns personagens que vem a tona o problema da repetição e sua relação com o tempo. Um jovem apaixonado, que prometerá casamento a sua amada, busca a companhia de Constantin em busca de conselhos. Prometeu casamento, mas agora teme casar-se e perder a criatividade apaixonada que lhe veio com o seu estado de paixão. Quer eternizar este estado, quer eternizar a paixão romântica. Constantin, um homem mais velho e experimentado, acredita que pode ajudá-lo e apresenta-lhe as soluções conhecidas: articular um modo da jovem desistir de casar com ele. O problema ganha, então, ares de experimento psicológico, ou seja, da repetição de um experimento já vivido e do qual se pode extrair, hipoteticamente, a certeza de que tudo se repetirá como da primeira vez. Mas, meio ao experimento-vida ele vai colhendo a impossibilidade deste tipo de repetição.

Justo (2009) acentua, em sua introdução a tradução portuguesa do livro *A repetição* que o novo é debitário do tempo rápido, do tempo que se acelera para dar lugar

as novidades. Não se quer a repetição quando se busca sempre o novo. "A fila anda" é um jargão do nosso tempo que pode ilustrar bem este caráter do tempo rápido. O jovem personagem do texto teme o tempo longo, teme a decisão que sugere duração no tempo, qual seja, casar-se com a jovem de quem está apaixonado. Prefere a eternidade romântica do poeta, que garante a permanência do mutável, por meio da recordação. O jovem não quer a repetição na vida, prefere a repetição imaginativa. O seu conselheiro compartilha da possibilidade da repetição do mesmo.

No entanto na vida experimentante, na vida vivida, este tipo de repetição não tem lugar. A repetição da vida é uma conquista, depende de coragem e de entrega. Não podendo seguir os conselhos de Constantin só resta ao jovem descobrir a "sua medida", ou seja, a medida da "sua" existência em meio a tensão de sua existência, de onde vai surgindo a "sua" necessidade na situação, aquilo que, silenciosamente, aparece para ele como a decisão a ser tomada. "A repetição é um vestuário inalterável que assenta firme e delicadamente, não aperta nem flutua", diz Constantin. Não aperta nem flutua por que sua medida não é da ordem do idealizado, imaginado, desejado ou poetizado, mas da ordem da vida mesma, em suas dádivas e exigências, em suas possibilidades e necessidades, em seu caráter finito e infinito. Assim, o jovem sai da repetição poética para a repetição existencial.

O que o "experimento psicológico" mostra é o caráter experimentante da vida, que por não estar previamente determinado, precisa conquistar sua medida. Mais uma vez abre-se o campo da psicologia como ciência do particular, do indivíduo singular, não enquanto uma subjetividade solipsista, mas enquanto existência particular em tensão constante com a ordem de seu mundo, ou seja, com o universal.

Tendo considerado, conforme meu propósito, os três textos pretendidos, tentarei mostrar como o método indireto de Kierkegaard constitui-se num gesto fenomenológico ao buscar encontrar a existência mesma e estabelecer uma relação de interesse para com ela.

5. Um projeto de psicologia de inspiração Kierkegardiana

Uma Psicologia kierkegardiana estará lidando com as possibilidades e riscos que caracterizam o existir humano. Estas possibilidades e riscos aparecem, na obra do filósofo, singularizadas nos tipos, nos personagens e nas atmosferas provocadas pelo filósofo em seus escritos. Cada tipo, cada personagem ou atmosfera fala daquela situação específica, ali descrita, mas dirige-se ao leitor, abrindo um vazio em que este pode ver a si mesmo, de forma que o texto está alertando para os riscos e possibilidades do existir do leitor, apontando para a proximida-

de entre a estória do personagem e a própria existência do leitor, entre a existência particular do personagem e a existência enquanto universalidade, ou seja, enquanto existência de todos os homens.

Portante parece pertinente considerar o modo como Kierkegaard desenvolve uma fenomenologia, ao apontar para a impossibilidade de compreendermos os tipos existenciais a partir de categorias universais, sejam elas garantidas por um sistema dogmático ou metafísico, ou mesmo submetidas a categorias éticas ou nosológicas. Ele propõe que, em lugar de entendermos os tipos a partir destas categorias, consideremos as tipologias na singularidade de cada tipo. Uma psicologia kierkegaardiana deve realizar este gesto, assim como deve estabelecer uma relação de interesse com os interesses do homem.

Retomemos nossa epígrafe inicial, colhida por Nordentoft (2009) dos Papirer de Kierkegaard: "Psicologia é o que precisamos e, acima de tudo, conhecimento hábil [expert] da vida humana e simpatia com seus interesses". A psicologia de que precisamos vincula-se a um conhecimento da vida humana, ou seja, das condições da vida humana. Conhecer a vida humana significa aqui, conhecer a sua condição, que é indeterminação, abertura, tensão. Estas condições são resumidas por Kierkegaard, por meio dos pseudônimos citados acima, como angústia, repetição e desespero. Conhecer a vida humana é saber que o desespero e a angústia são sua determinação e que, em seu caráter de negatividade, de abertura, a existência guarda sempre a possibilidade da transformação, ou seja, cada modo de existir guarda sempre consigo outras possibilidades.

A possibilidade de transformação é de especial importância para o exercício de uma psicologia clínica (Feijoo, Mattar, Feijoo, Lessa & Protasio, 2013), considerando que é, justamente, esta atmosfera de negatividade que deve ser assegurada numa relação que se pretende de ajuda, uma vez que o interesse, ou seja, aquilo que une os envolvidos no processo clínico é, justamente, a possibilidade de transformação. A psicologia de que precisamos, portanto, é aquela que simpatiza com os interesses do homem e que se inclina, como o médico no leito do doente, para ouvir a fala da angústia e do desespero, sabendo que é aí, no espaço da fala, que descansa a possibilidade. E que é da possibilidade que pode advir uma transformação.

A psicologia pode espelhar-se no projeto de Kierkegaard, e tomando as indicações de seus textos, assumir uma posição negativa, interessar-se pelo interesse do cliente ao modo deste, e aguardar, pacientemente, que "algo" se dê, que na repetição cotidiana apareça a "sua" necessidade, ou seja, a necessidade do cliente. As aspas servem para dar a medida da possibilidade e do limite do psicólogo, que pode interessar-se, pode esperar pacientemente, pode ser inclusive, um elemento importante para a transformação do outro, mas não pode

transformar o outro, e nem pode ter certeza de que está, de fato, facilitando para que esta possibilidade aconteça. Por isso, tal qual preconiza Kierkegaard, a atitude deste psicólogo é humilde e paciente, guardando uma posição negativa. Portanto no gesto apontado por Kierkegaard o que importa nunca é o texto, ou o estado daquele que busca ajuda, mas a relação estabelecida, a negatividade desta relação, em sua possibilidade de sustentar o espaço da transformação.

Referências

- Brentano, F. (1995) *Psychology from an empirical standpoint*. New York: Routledge (Original publicado em 1874).
- Feijoo, A. M. L. C., Protasio, M. M., Mattar, C. M., Lessa, M. B. M. F. & Feijoo, E. C. (2013). *Opensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: Edições IFEN.
- Husserl, E. (2007). *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Original publicado em 1901).
- Justo J. M. (2009). Introdução in *A Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Kierkegaard, S. A. (1986). *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70 (Original publicado em 1859).
- Kierkegaard, S. A. (2008). *La enfermedad mortal*. Prólogo e tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, 2008 (Original publicado em 1849).
- Kierkegaard, S. A. (2008b). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Tradução e estudo introdutório de Nassim Bravo Jordán. México: Universidade Iberoamericana (Original publicado em 1846).
- Kierkegaard, S. A. (2009) *A Repetição*. Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009 (Original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. A. (2010a). *O Conceito de Angústia*. Tradução e Posfácio de Alvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes (Original publicado em 1844).
- Kierkegaard, S. A. (2010b). *O desespero humano*. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp (Original publicado em 1849).
- Martins, J. S. & Valls, A. L. M. (2010). *Sobre o conceito de psicologia em Kierkegaard*. Cadernos UFS de filosofia Ano 6 - Fascículo XII - Vol. 8 - Julho-dezembro/2010. Sergipe: Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Acessível em: http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARQ_cadernos_7/jasson.pdf.
- Nordentoft, K. (1972/2009). *Kierkegaard's psychology*. Traduzido por Duquesne University Press. USA, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Myriam Moreira Protasio - Psicóloga. Doutora em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Especialista em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro - IFEN. Sócia Fundadora, professora, supervisora e coordenadora de Pesquisa no Instituto de Psicologia Fenomenológico - Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). Membro da Diretoria da Associação Latinoamericana de Psicoterapia Existencial (ALPE). Pesquisadora pelo Laboratório de Fenomenologia e Estudos em Psicologia Existencial (UERJ). E-mail: *myprotasio@yahoo.com.br*

Recebido em 08.08.2013

Aceito em 22.05.2014

ARTIGOS

- ESTUDOS TEÓRICOS OU HISTÓRICOS**

CONFISSÃO E CURA PELA REVELAÇÃO DA VERDADE ESCONDIDA: É O OBJETIVO DA CLÍNICA PSICOLÓGICA?

Confession, Healing and the Revelation of the Hidden Truth: Purpose of the clinical Psychology?

¿Confesión, Curación y Revelación de la Verdad Oculta: Propósito de la Clínica Psicológica?

ANA MARÍA LÓPEZ CALVO DE FEIJOO

Resumo: A prática da clínica psicológica ou da psicoterapia tem se sustentado em pressupostos de verdade, interioridade, intervenção e cura. Assim, a verdade é aquilo que precisa ser conquistado, uma vez que quando está escondida é a grande gestora de conflitos, tensões e, até mesmo, de patologias psíquicas. Logo é tarefa do psicólogo clínico, utilizando-se de seus instrumentos e capacidade de manejo clínico, desvendar os segredos, que uma vez revelados, leva aquele que se encontra enfermo psíquicamente a encontrar o caminho da cura. A questão que se impõe é: seria essa prática um legado deixado pelo ato de confissão do cristianismo? O que aí está em jogo é o controle das verdades que se encontram no âmbito do privado? Após responder a essas questões, pretendemos apresentar uma proposta clínica que, se desembarcando dos pressupostos de verdade como revelação de uma interioridade, possa então oportunizar modos de libertação das determinações de um tempo em que o homem se movimenta não mais com autonomia, mas como um autômato, que apenas diz além as determinações de seu tempo.

Palavras-chave: Confissão; Verdade; Interioridade; Clínica psicológica; Cuidado.

Abstract: The clinical psychology practice or psychotherapy has been sustained by presumptions of true, interiority, intervention and healing. So, the truth needs to be achieved, since when is hidden is the great conflict manager, tensions and even psychological disorders. So task of the clinical psychologist, using their instruments and clinical management, unlock the secrets, that revealed, takes one who is psychically ill find the path of healing. The question is: would this practice a legacy left by the act of confession of Christianity? What is at stake is the control of the truths that lie within the private? After answering these questions, we want to present a proposal that if untangle clinic of assumptions of truth as disclosure of an interiority, can then enhance release modes of the determinations of a time that the man moves not no longer with autonomy, but as an automaton, that says yes to determinations of his time.

Keywords: Confession; True; Inwardness; Clinical psychology; Care.

Resumen: La clínica psicológica o la práctica de la psicoterapia se ha mantenido en supuestos de la verdad, la interioridad, la intervención y la curación. Por lo tanto, la verdad es lo que debe conseguirse pues cuando se oculta es el generador de conflictos, tensiones y trastornos incluso psicológicos. Es tarea del psicólogo clínico, utilizando sus instrumentos y manejo clínico, encontrar los secretos, que una vez revelados, aquel que esta psíquicamente enfermo toma el camino de la curación. ¿La pregunta es: será el acto de confesión el legado dejado por el cristianismo a la psicología? ¿Lo que está en juego es el control de las verdades que se encuentran en el privado? Después de responder a estas preguntas, queremos presentar una propuesta que pretende desenredar la clínica de supuestos de la verdad como una interioridad para entonces poder libertarnos de los modos de lanzamiento de las determinaciones de un tiempo cuando el hombre se mueve ya no con autonomía, sino como un autómata, que dice además a las determinaciones de su tiempo.

Palabras clave: Confesión; Verdad; Interioridad; Clínica psicológica; Cuidado.

Introdução

Neste trabalho pretendemos problematizar aquilo que a clínica psicológica, de modo geral, tem estabelecido como sua tarefa fundamental: a mobilização para a confissão daquele que se encontra em conflito. A revelação pela confissão passa a ser o dispositivo de cura na medida em que atua como escavadora das verdades escondidas em uma interioridade. A resolução das tensões e conflitos, oriundos da interceptação da verdade interiorizada, torna-se possível por meio do saber do clínico e de seus dispositivos de confissão na medida em que possi-

bilitam o desvelar dos segredos daquele que se encontra enfermo psíquicamente.

Para que os psicólogos clínicos e os psicanalistas possam desvendar a verdade do indivíduo, que se encontra escondida na interioridade de sua subjetividade, faz-se necessário que os detentores do saber acerca do psiquismo tenham de antemão uma teoria acerca da verdade dessa interioridade, ou seja, uma teoria que mapeia a subjetividade. E é este saber do clínico, juntamente, com o seu manejo que permitirão, por meio ao dispositivo da confissão do adoecido, que este se dê a conhecer. E é este saber de si mesmo que conduz o indivíduo a sua cura, a sua libertação.

É importante ressaltar que a confissão, a partir da idade média - que tanto Kierkegaard (1844/1968) quanto Foucault (1981/2006) vão caracterizar como mundo cristão - ganha uma dimensão que era impensável no mundo grego. No mundo grego, não encontramos o dispositivo da confissão, cada qual se conduzia de acordo com a sua disposição afetiva mesmo que em diálogo com outro. Podemos constatar no diálogo de Sócrates com Laques (Matar, 2011) que não há nenhuma pretensão de confissão da intimidade de Laques e, sim uma conversação do olhar para a existência na forma de *bios*. O grego antigo conhecia os limites de sua ação, na medida em que eram dados pela própria existência, daí ele se movimentava com o princípio da liberação. O cristianismo, por outro lado, cria o dispositivo da confissão como uma técnica de poder - poder pastoral - que faz com que o outro fale o que pensa, o que sentiu e o que faz ou ainda o que não pensa, o que não sentiu e o que não faz. O sacerdote, então, vai ter acesso a todos os recantos privados do existente de modo a conduzir o que confessa a necessidade da retificação e, conseqüentemente, a assumir uma postura de submissão, regida pelo princípio da opressão.

E é nessa liberação do desejo humano, que no cristianismo se constitui como pecado, que encontramos o pressuposto da cura pela confissão do pecado. Cura que no cristianismo se efetiva pela redenção e, na modernidade, passa a ser tomada como correção e na psicologia recebeu a alcunha de conquista da autenticidade. Assim, o homem moderno passa a precisar falar incessantemente dele mesmo para poder encontrar a verdade de si mesmo. Dessa forma, esse homem cuida de si por meio ao conhecimento de si que é conquistado pela norma corretiva, que na atualidade já se encontra totalmente incorporada nas diferentes ordens disciplinares, dentre elas a psicologia. Já os gregos antigos cuidavam de si mesmo no caráter estético do existir, na relação singular, no silêncio. O cuidado de si como tarefa da existência nos gregos foi substituído, nos modernos, pelo saber de si, como dever que exige uma postura moralizante, corretiva sempre com o objetivo de cura.

O homem moderno herda do cristianismo a necessidade da confissão. O homem cristão se confessa para conquistar uma vida sem pecados. O homem moderno pela confissão conquista a si mesmo, desfazendo-se de suas confusões por não saber quem ele mesmo é. E, este homem ao saber de si conquista uma vida sem tensões. No cristianismo, a confissão oferecia ao homem a revelação da verdade divina, em comunhão com Deus. Na era moderna, a confissão conduz o homem a verdade que se encontra em sua interioridade, mas que foi reprimida e por isso suas perturbações, oriundas dessa repressão, devem ser descobertas em sua origem, para que o homem conquiste a sua liberação. Assim, nos gregos encontramos a liberação; no cristianismo, a opressão e na modernidade encontramos dispositivos de saber que tem o poder de devolver a liberação das repressões que reprimem o homem.

Como vimos, seria quase impossível, senão impossível mesmo, empreender uma discussão acerca da confissão, cura e verdade nas clínicas psicológicas sem estabelecer um diálogo afinado com a filosofia. Embora, sejamos nós, psicólogos, que teremos de encaminhar respostas a provocação presente no título deste trabalho, a filosofia pode nos fornecer elementos esclarecedores, permitindo-nos caminhar no sentido de encontrar caminhos possíveis. Assim, em Foucault (1976/1988) buscaremos a discussão sobre a confissão no ocidente. Sobre a cura, traremos a discussão as considerações sobre *Sorge*, muito detalhadamente, tratadas por Heidegger em *Ser e tempo* (1927/1988) e terminaremos esclarecendo as diferenças apontadas por Foucault (1981/2006) sobre o cuidar de si e o saber de si, na *Hermenêutica do sujeito*. E, por fim, para falarmos sobre a verdade, remetendo-nos ao modo como esta é tomada nos diferentes horizontes históricos tal como apresentada por Heidegger em *Ser e tempo* (1988). Em conclusão, traremos a discussão o modo como os românticos (Guinsburg, 2008) pensavam na recuperação da verdade do indivíduo pelo acesso a emoção mais original, que uma vez conquistada promovia a liberdade particular, elemento inspirador das psicoterapias (Figueiredo, 1996; Feijoo, 2011).

Após esses esclarecimentos advindos da filosofia, pensaremos a clínica em uma concepção moderna em que seu objetivo consiste em conquistar a liberdade e a resolução das tensões e dos conflitos - cura - pela revelação da verdade escondida. E, em continuação, pensaremos na possibilidade de uma clínica psicológica que prescindir de teorias sobre a subjetividade humana, da descoberta das verdades, enfim do caráter confessional, logo em uma retomada do cuidado de si, modo pelo qual o grego antigo incorporava as suas verdades.

1. Considerações sobre a confissão em Michael Foucault

Acompanhando as discussões de Foucault (1981/2006) sobre a confissão, vemos como o saber de si conquistado pelo ato de confessar-se a aquele que conhece a verdade seja pela luz divina, no caso o sacerdote; seja pelas verdades de uma teoria, que é uma representação do que se passa no interior da vida psíquica. Esse modo de conquistar a medida de si por meio a confissão estará no âmbito do debate de Foucault (1981/2006) sobre o modelo disciplinar que se apresenta de diferentes formas, quais sejam: médicas, jurídicas e psicológicas (Foucault, 1973/1999). Esse filósofo lançou mão, com muita frequência, em seus estudos, a título de ilustração de seus posicionamentos, a figura da psicanálise. Nos, aqui, incluiremos, nesse rol, as clínicas psicológicas. Acreditamos que, ambas, com seu dispositivo confessional na conquista do saber de si, tornam imprescindível a revelação da verdade pelo relato dos segredos mais íntimos de cada um para que, as-

sim, ele possa conquistar o conhecimento de si. E, ainda, ambas mantêm a promessa de que com essa revelação o indivíduo pode alcançar a cura de seus males, conflitos e tensões. Quais são, então, as premissas que permitem desenvolver o tema da confissão?

Segundo Chevalier (2012) a discussão sobre o cristianismo aparece em Foucault em 1977, totalmente, vinculada a temática da confissão no ocidente. Na aula de 30 de Janeiro de 1980, curso *Du gouvernement des vivants*, Foucault define o cristianismo como "a religião da confissão acoplando a fé e a confissão" (Chevalier, 2012, p. 47).

Para Foucault (citado por Chevalier, 2012) a confissão como procedimento de dizer a verdade aparece em torno do século XIII e XIV, uma vez que não é encontrada como procedimento religioso dos primeiros cristãos. Nestes, diante daquilo que era elemento do estoicismo e do neoplatonismo, a confissão se dava pelo reconhecimento da fragilidade da vida humana. No entanto, para tanto não era necessária a figura de um terceiro, o sacerdote. Essa relação era direta com Deus para que o homem pudesse se encontrar consigo mesmo. Esse sentido inicial sofreu uma modificação, surgindo a figura do sacerdote como intermediário para o qual era preciso dizer a verdade de modo que ele, em uma relação direta com o Divino, pudesse prescrever a medida corretiva para aquele que pelo pecado, falhou com a verdade. A confissão surge então como dispositivo de investigação da verdade, em uma tentativa de "controlar as camadas populares e detectar as heresias" (Chevalier, 2012, p. 46). Em 1215, pelo Concílio de Latrão, a confissão passa ser uma imposição. Assim, o cristianismo funda a confissão como redenção, que frente a verdade de si manifesta-se a verdade divina, tornando-se um legado perpetuado no mundo moderno. E, a revelação da verdade mediante o saber de si, alcançado pela confissão, acaba por obscurecer totalmente o modo pelo qual os gregos antigos pensavam e resolviam a sua existência - cuidado de si - prevalecendo nos gregos a medida da existência, no próprio fluxo existencial.

A perda de medida existencial atinge seu ápice com o advento do cristianismo e o surgimento de uma moral binária com base no maniqueísmo, em que um dos lados tem supremacia sobre o outro. Com isso, surgem as práticas de correção que só tem espaço frente a revelação dos atos, pensamento e sentimentos pecaminosos, errados, proibidos em que a medida dada pelo sacerdote passa a ser o critério de verdade.

O sacerdote conhece a verdade que é revelada pela ordem do divino, por isso tem o poder de colocar seu rebanho no caminho da bem aventurança. O psicanalista e os psicólogos clínicos tem o saber de suas teorias por isso tem o poder de prescrever modos de ser, visando a correção. A psicologia com a sua prática psicoterápica e a psicanálise incorporam em suas bases a dinâmica da medida corretiva em seu aspecto especular da verdade,

tendo no psicoterapeuta e no psicanalista a figura do confessor, substituindo o sacerdote do cristianismo.

2. Heidegger e Foucault: do cuidado de si para o saber de si

Sorge, palavra alemã tomada por Heidegger (1927/1998) para tratar do tema do cuidado de si ou cura, fala do sentido da relação que o homem estabelece seja com ele mesmo, seja com os outros homens, seja com aquilo que se encontra ao seu redor - mundo circundante. O caráter de cuidado diz respeito ao ter de existir, tarefa a qual não é permitido ao homem decidir, esse uma vez sendo tem de se relacionar com o seu ser (Heidegger, 1927/1998). Ele até pode estar-no-mundo de um modo ou de outro, mas obrigatoriamente tem de ser em e com um mundo. Heidegger vai referir-se aos diferentes modos do cuidado. Um deles, o filósofo denomina de ocupação, que se refere ao modo como o homem se movimenta na relação com os objetos que se encontram ao seu redor. O outro modo de preocupação diz respeito a relação que o homem estabelece consigo mesmo e com outrem, que ele vai denominar, sucessivamente, de preocupação por anteposição e de preocupação substitutiva. A primeira parece ter uma ligação direta com aquilo que Foucault (1981/2006) denomina do cuidado de si, pois nesta, o homem assume a sua liberdade na relação consigo mesmo e a tutela de sua vida. E a segunda parece se aproximar daquilo que o filósofo francês denomina de saber de si, já que nesta o homem tende a colocar-se de modo dependente e subjugado as decisões do outro, que o tutela.

O homem, por não possuir uma natureza previamente dada, logo se constituindo pela sua indeterminação, tende a se movimentar, no seu mundo, pelos sentidos e determinações dadas pelo horizonte histórico em que ele se encontra. Por isso que, quando não determinações do mundo grego prevalecia o cuidado de si, o homem cuidava de sua existência com a sua própria tutela, medida, referências, sem perder a medida da alteridade. Na medida em que, pelo advento da obrigatoriedade de dizer a verdade, a figura daquele que detém o saber - determinação do mundo cristão, acirrando-se no mundo moderno - o homem acaba movimentando-se sob a cadência do ter de saber de si.

Na antiguidade grega, a ética estava fundada no cuidado de si e na estética da existência. No mundo cristão a ética funda-se no saber de si e na norma corretiva do comportamento, sentimento e pensamento. Gros (citado por Mattar, 2011) refere-se ao "eu ético", nos gregos, como aquele suposto pelas técnicas de si e pela estética da existência. Mattar (2011) refere-se a vida ética dos gregos como uma prática reflexiva, cuidada da liberdade que foi, paulatinamente, substituída, desde o cristianismo até o mundo moderno, pela categoria da culpa. Esta que só poderia ser apaziguada pela renúncia promovida "por

determinações morais impostas, que passaram a exigir o autoexame, a confissão e a desconfiança em relação a si mesmo; em suma a hermenêutica de si" (Mattar, 2011, p. 173). Assim, a ética que se funda no cuidado de si, nos gregos, passa nos modernos a se fundar no saber de si. Candiotto (2012, p. 18) reafirma esta posição ao referir-se a psicanálise da seguinte forma "A hermenêutica do sujeito, enfocada no discurso sobre si mesmo (pensamentos, desejos, atos e omissões) tornou-se a técnica privilegiada para saber quem se é". Mas como e quando esse saber de si ganha relevância?

A experiência ética do saber de si ganha relevo com o aparecimento das filosofias centradas na categoria do sujeito. As filosofias da subjetividade com a máxima cartesiana do *pensó logo existo* marcam a soberania do pensamento sobre a existência, dando ênfase assim a supremacia da razão. Com isso, a conquista do elemento racional em combate a qualquer irracionalidade passa a ser o grande objetivo das medidas educativas, sob a forma de disciplinas. Foucault (citado por Candiotto, 2012) coloca no rol das versões disciplinares tanto a psicanálise quanto a psicologia. A ação disciplinar dessas duas áreas do saber consistia na ênfase dada as formas de subjetivação e em colocar em prática a ética do saber de si por meio as tecnologias de si. As relações entre saber e poder passam a ser estabelecidas por meio aos jogos da verdade.

3. A verdade: da *Alētheia* ao jogo de relações entre saber e poder

A verdade tal como posta pela filosofia da subjetividade diz respeito a verdade como correção de um enunciado. Heidegger (1927/1998) tece uma ligação entre a gênese da subjetividade moderna e o surgimento de uma nova determinação da essência da verdade, na qual verdade passa a ser certeza de si, do sujeito da representação. Heidegger então nos mostra como houve uma modificação com a perspectiva de verdade na Grécia antiga, na qual Parmênides identifica o ser com a compreensão apreensiva da verdade. A verdade em Aristóteles, pai da lógica, refere-se a essência da verdade assim como a concordância do juízo com o objeto para o qual ele se dirige. Logo o espaço originário no qual a verdade se encontra é o juízo, daí que a verdade assim compreendida é concordância entre o juízo e o objeto. Kant em Introdução a dialética transcendental (citado por Heidegger, 1927/1998, p. 236) diz "a verdade ou a aparência não estão no objeto intuído, mas no juízo que recai no objeto enquanto pensado". Husserl (citado por Heidegger, 1927/1998), na sexta investigação lógica - evidência e verdade - chama a atenção para o caráter descobridor que o enunciado abriga: "Enunciar é um voltar-se para a coisa mesma, para o ente tal como se mostra na realidade, em sua objetivação" (Heidegger, 1927/1998, p. 235).

A tese heideggeriana consiste em que a subjetividade

moderna nasce de uma redução da categoria tradicional de sujeito (*hypokeimenon*) a partir da instauração do eu posicionador das proposições verdadeiras, em geral, como sujeito insigne. A verdade então recebe uma modulação como presença constante. Os entes em sua presença constante reduzem-se a presença, também, constante do sujeito. Este passa a ser o posicionador das proposições verdadeiras, enraizadas na autossuficiência do sujeito cognoscente. Logo, a noção de verdade passa da correção do enunciado para a certeza de si do sujeito da representação. Essa mudança envolve um novo projeto de mundo em que a subjetividade humana cabe a estruturação, organização e controle da totalidade do ente. E, assim, o conceito de vontade ganha um papel decisivo.

A verdade tal como posta pela filosofia da subjetividade, mais comumente conhecida, diz respeito à verdade como correção de um enunciado. O conhece-te a si mesmo é a expressão que funda a verdade em estrito vínculo com o sujeito. A verdade na tradição da filosofia moderna foi tomada como algo da ordem do absoluto, inquestionável e de certa forma inatingível e que se encontrava na interioridade, que precisava ser conquistada. Na gênese da subjetividade moderna surge uma nova determinação da essência da verdade, que passa a ser certeza de si, do sujeito da representação. A verdade assim tomada obscurece o sentido com que os gregos entendiam essa experiência, *alētheia*, como aquilo que se dá a conhecer na própria experiência.

Para Foucault (1973/1999), verdade é o jogo das relações entre saber e poder que nasce da própria experiência estética. No cristianismo a verdade é identificada com Deus, na modernidade e transformada pelos modelos explicativos do funcionamento da vida e pelo dispositivo de saber-poder. A verdade das teorias passa a dar voz ao empreendimento de práticas corretivas. Assim, concluímos junto as considerações de Foucault, que na figura do psicanalista e do psicólogo temos a tecnologia do saber acerca daquilo que o psiquismo é e como funciona, ou seja, a verdade do psiquismo. E, ao tomar posse da verdade desse psiquismo, o psicanalista e o psicólogo, por meio da verdade de suas teorias, sabem do que o outro necessita para colocar em prática aquilo que é correto, no sentido de uma ética do saber de si, de modo a reintegrar o outro na ordem da qual fugiu (Foucault, 1975/1987).

4. As clínicas psicológicas: confissão e cura pela revelação da verdade

Para discussão do tema deste subtítulo precisamos inverter a ordem da nossa exposição anterior. Começaremos com a discussão sobre a verdade como algo que precisa ser revelado. Figueiredo (1996) nos chama a atenção para a inspiração romântica presente na constituição das psi-

cologias. Mas o que o movimento do romantismo, que surge na Europa em meados do século XVIII, tem a ver com a constituição das psicologias? O movimento romântico caracteriza-se por apresentar uma visão negativa da influência do social sobre o homem. Para o romantismo (Guinsburg, 2008), o homem possui uma natureza que é boa, no entanto, acaba por se perder pela afetação do mundo, que quando se organiza em instituições sociais torna-se mal. Com isso, o homem só se apresenta em seu estado de pureza na infância e nos aborígenes. Encontramos no romantismo uma valorização da subjetividade humana no que diz respeito às expressões sinceras e intensas da emoção e um deslocamento da verdade de uma exterioridade para a interioridade. Essa verdade de si, que se encontra escondida e obscurecida em uma interioridade, dá voz ao surgimento da ideia do inconsciente como espaço onde encontramos as pulsões mais originais e verdadeiras do homem ou ainda o seu estado mais autêntico. Tanto o inconsciente quanto a vida autêntica são preceitos, respectivamente, da psicanálise e do humanismo, que vão permitir a essas modalidades do saber sobre o homem instituir uma técnica de acesso a essa verdade. Essa verdade uma vez acessada passa a ser o caminho da libertação.

Em uma perspectiva humanista em psicoterapia, a crença de que é a cultura que corrompe o homem, faz com que a prática clínica aconteça no sentido de recuperar o estado infantil e íntegro mais original, ou seja, de quando o homem, ainda, não se corrompeu. E seguindo as diretrizes de Rousseau, a perspectiva humanista em psicologia propõe que: "O capricho do momento é que me ensina o que devo fazer". (Rousseau, citado por Guinsburg, 2008, p. 267). Logo é por meio da criatividade e da sensibilidade que o homem se realiza e se liberta.

A psicanálise em Freud tinha como objetivo a desconstrução dos postulados da modernidade, principalmente ao que se refere à soberania da consciência. De acordo com Birman (2000), foi esse teórico da psicanálise quem promoveu um descentramento da consciência pelo imperativo do inconsciente. Como dito por Boss, no prefácio a primeira edição dos *Seminários de Zollikon* (Heidegger, 2001), Freud produziu com essa discussão a primeira ferida narcísica no âmbito do projeto moderno ao destituir a consciência do lugar central, que ocupava na modernidade.

Birman (2000) argumenta que a psicanálise dirigida pelo objetivo de destronar a consciência, destituindo-a do lugar privilegiado, que havia conquistado com as filosofias que a colocaram no centro de suas investigações, rediscute, por exemplo, a concepção de loucura como desrazão. Esta concepção ganha voz no âmbito do pensamento moderno, definindo a loucura como desalienação. No entanto, o próprio Birman (2000) reconhece que o projeto psicanalítico mantém em sua essência a ideia de uma verdade a ser conquistada, sob a designação prescritiva de sua teoria. Logo, mantém o poder

do manejo clínico, principalmente, no dispositivo da transferência, dado a saber em sua teoria com base na dinâmica e estrutura do psiquismo. Birman (2000), com base nas considerações de Foucault, conclui que com relação à temática da verdade tomada como saber de si, a psicanálise precisaria poder recuperar em meio ao saber de si, o cuidado de si.

A clínica psicológica, em qualquer de suas perspectivas, e não só a psicanálise, parece estar comprometida com a confissão com fins disciplinares. Conclui Foucault (1981/2006) que as modalidades modernas de enunciação do eu das ciências do homem estão genealógicamente referidas às antigas práticas cristãs da exortação, com a obrigatoriedade da confissão auricular. Mas outra questão se impõe: como podemos pensar a viabilidade de uma clínica psicológica na qual a confissão e a cura pela revelação da verdade escondida possam ser extirpadas? A nossa resposta consiste em mostrar de que modo a clínica psicológica existencial corresponde às questões colocadas para a psicologia de modo a abrir a possibilidade de uma clínica que se estabeleça na ênfase ao cuidado de si.

5. A clínica psicológica existencial

A clínica psicológica existencial toma como base a fenomenologia, inaugurada por Husserl, a filosofia da existência, proposta inicialmente por Kierkegaard (Feijoo, Feijoo, Mattar, Lessa & Protásio, 2013), a *Daseinsanalyse* (Feijoo, 2011) e os desdobramentos que advêm de uma ou de ambas destas perspectivas filosóficas. Neste percurso, tomaremos como referência a noção heideggeriana de existência subsidiada pelo conceito husserliano de intencionalidade, a noção de verdade como *aletheia* e as suas reflexões sobre o cuidado, trazendo a título de ilustração algumas considerações kierkegaardianas.

Assim, iniciamos por desconstruir o conceito tradicional de verdade, pressuposto de toda prática confessional da clínica tradicional, prática esta que sempre imprimiu na psicologia as marcas da moralidade. E, assim, vislumbrar uma clínica psicológica existencial onde a verdade seja sempre tomada na sua dinâmica existencial e que a clínica assuma, por fim, um caráter de cuidado de si, prescindindo assim do dispositivo da confissão auricular.

Foucault (1981/2006) alerta para o fato de que só retomando o cuidado de si é que poderemos desconstruir as concepções de sujeito, de saber e de poder que dominaram as teorias e práticas das clínicas psicológicas e psicanalíticas. Para tanto, nos adverte Foucault (1981/2006) é preciso acercar-se da vida e afastar-se do *logos*, porém sem tomarmos a ideia de que a saída estaria em recuperar o modelo dos gregos, isso seria impossível já que as determinações do mundo são outras. Mas repensar os gregos nos permitiria ver que as verdades acerca da ne-

cessidade de confissão e retificação dos comportamentos não são as únicas, nem são absolutas.

E é essa reaproximação com a existência que tem sido a grande luta das perspectivas existenciais, tanto no que diz respeito a filosofia, quanto a psicologia. Assim, foi grande o esforço de Kierkegaard (2006) em retomar o caráter estético da existência que havia sido total e radicalmente abandonado pelas filosofias da subjetividade, sob a acusação de que o sensível era enganador, inatingível e desnecessário. Para Kierkegaard (1843/2006) era imprescindível que a filosofia se voltasse para a concretude da existência, só assim poderia promover transformações.

Heidegger (1927/1998), também, com o intuito de retomar a existência, em *Ser e tempo*, já se ocupa em desconstruir a noção de sujeito tal como fora concebido pelas filosofias da subjetividade. Para tanto, retoma os gregos, que não pensavam em termos de um sujeito que posicionava mundo. E em considerações tardias, este filósofo passa a pensar a existência como acontecimento - apropriativo, ou seja, considera o horizonte histórico como o espaço no qual os sentidos se constituem, deslocando-se da ideia de que a verdade do ser se encontra em uma subjetividade ensimesmada (Heidegger, 1938/2013). Tanto Kierkegaard quanto Heidegger irão travar diálogos com os gregos antigos de modo a poder esclarecer as questões que haviam sido obscurecidas, no mundo moderno. E é nessas bases que se edificará uma psicologia clínica existencial, na qual temas como subjetividade, verdade, caráter ético e estético da existência foram retomadas da filosofia pela psicologia.

A clínica psicológica com base nas filosofias que tentaram se opor as filosofias da subjetividade, retornando ao caráter estético da existência, de certo modo, tentaram tomar em suas bases o cuidado de si presente na relação que os gregos antigos mantinham consigo mesmo. A conquista da singularidade perdida na modernidade foi um tema constante em Kierkegaard, do mesmo modo que o próprio tema do cuidado foi incessantemente discutido por Heidegger. Ao tomar como referência da atuação clínica o cuidado de si, o psicólogo clínico rende-se ao fato de que desconhece a verdade, como diz Kierkegaard (1859/1988), assume uma posição de humildade. Platão (citado por Leão, 2013), ainda imbuído do espírito grego, diz que em termos da estética da existência, em seu dinamismo, só podemos dar o que não temos. Portanto, uma clínica psicológica que tem como princípio o cuidado de si, nada sabe sobre o dinamismo existencial singular, por isso pode dar algo, já que não o tem. Vamos prosseguir, tentando esclarecer o que está em questão nessa passagem de Platão.

Platão (citado por Leão, 2013) afirma que quando tratamos de coisas prontas e acabadas, objetos materiais, podemos dizer que só podemos dar o que temos. No entanto, quando nos referimos a realização dinâmica da vida, por desconhecer a sua realização na existência, não a temos

e por isso podemos dá-la. Dar, então, significa abrir um campo de possibilidades para que cada um possa conquistar a existência que é a sua. Assim, de modo análogo, também não podemos aqui dizer, definir, restringir o que é e o como das psicoterapias existenciais, mas podemos considerar a dimensão do papel e função da ideia na vida do homem, em toda a realização do real. Ideia, aqui, não é apenas representação e conceito, mas, também, é nas palavras de Carneiro Leão "doação de sentido da maneira de consignar e entregar o ser de tudo que é e está sendo" (Leão, 2013, p. 58). Logo as clínicas psicológicas existenciais como ideia, no sentido platônico, é a oportunidade de abertura de espaço para todas as possibilidades de realização dos seres. Trata-se da experiência grega de *aletheia*. Logo, ideia abre espaço para a verdade que traz consigo o poder de libertação para um nada criativo. Um nada que ao desconstruir tudo, abre um espaço para que algo de novo apareça. Esse novo, que na clínica existencial são as novas dimensões de relacionamento que permitem que, nessa modalidade clínica, se dê a conquista de si e a conquista do outro.

Em Kierkegaard (1843/1976) também podemos ver o alerta aos riscos que estão em jogo na figura do confessor quando ele prescreve, por meio ao seu saber, como o outro deve se comportar. Aquele, por acreditar que sabe, diz ao que não sabe de si, afetado pelo horizonte histórico onde se criou a necessidade da confissão para poder se conhecer, como ele deve se conduzir.

Com essas considerações críticas sobre o caráter confessional, podemos concluir que a clínica psicológica existencial não compartilha com a inserção do dispositivo confessional na relação psicoterapêutica, configurando uma ética disciplinar. Muito pelo contrário, a clínica existencial assume uma posição crítica a tal posicionamento e se redireciona para um espaço (*éthos*) em que o 'confessor' não é protagonista, apenas é um dos personagens. Nas palavras de Cabral (2012, p. 988):

Isto significa dizer que o terapeuta e a terapia são elementos de um jogo que abre as portas para a simples possibilidade do acontecimento da reinvenção de si. Enquanto salvaguardador desta simples possibilidade, o terapeuta atinge sua riqueza, mesmo que se mova na precariedade assinalada pela falta de modelos teóricos que expliquem o ser humano. Tarefa que exige um novo aprendizado: esquecer o lugar e função do sacerdote/terapeuta, para conquistar a sabedoria da *docta ignorantia* daqueles que, ao lado do outro, participam favoravelmente de sua travessia existencial, sem lançar mão de ideias universais de homem e de suas aplicações corretivo-morais na existência alheia.

Referencias

- Birman, J. (2000). *Entre cuidado e saberes: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Cabral, A. (2012). Da crise do sujeito a superação da confissão clínica. *Estudos e Pesquisas em Psicologia (UERJ)*, 12 (3), 987-1006.
- Candiottto, C & Sousa, P. (2012). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Chevalier, P. (2012). O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: Cesar Candiottto & Pedro de Souza (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Feijoo, A. M.; Feijoo, E; Mattar, C; Protásio, M. & Lessa, M. B. (2013). *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Feijoo, A. M. (2011). *A existencia para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: Viaverita.
- Figueiredo, L. C. (1996). *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: Educ; Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes (Original publicado em 1975).
- Foucault, M. (1988). *Historia da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal (Original publicado em 1976).
- Foucault, M. (1999). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora (Original publicado em 1973).
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes (Original publicado em 1981).
- Guinsburg, J. (2008). Romantismo, historicismo e historia. In: Guinsburg (Org.). *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva.
- Heidegger, M. (1998). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes/ Bragança Paulista: Editora Universitaria São Francisco (Original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2001). *Seminarios de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2013). *Meditação*. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1938).
- Leão, C. E. (2013). O ethos em Platão a partir do eidos. In: Bocayuva I. (Org.) *Ethos na antiguidade*. Rio de Janeiro: Viaverita.
- Mattar, C. (2011). *Interfaces e inquietações no diálogo entre Kierkegaard e Foucault: filosofia antiga, psicologia e processos de subjetivação*. Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Kierkegaard, S. (1968). *O conceito de angustia*. São Paulo: Hemus Livraria Editora (Original publicado em 1844).
- Kierkegaard, S. (1976). *In vino veritas y La repetición*. Madrid: Ediciones Guadarrama. (Original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. (2006) A. *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida*, v. 1. Madrid: Editorial Trotta. (Original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. (1988). *Mi punto de vista*. Madrid: Aguilar (Original publicado em 1859).

Ana Maria López Calvo de Feijoo - Doutora em Psicoterapias Atuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, professora adjunta do Instituto de Psicologia na graduação em Psicologia e na pós-graduação em Psicologia Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: ana.maria.feijoo@gmail.com

Recebido em 24.07.2013

Aceito em 02.03.2014

TEXTOS CLÁSSICOS



TEXTOS CLASSICOS

A NOVA FENOMENOLOGÍA¹

Henry Lanz
(1924)

São duas as possíveis reações em relação ao mundo que cerca um indivíduo. Geralmente ele pode entender o mundo como algo "efetivamente dado", algo do qual ele mesmo constitui parte, ativamente. Ele vive nesse mundo, percebe seus objetos, escuta suas melodias, desvenda seus segredos, age, pensa, constrói e desconstrói suas crenças, cria novas leis e transgredir as já existentes; ama e odeia, vota e escolhe. Sua ciência expande seu campo de visão física; suas técnicas o ajudam a conquistar novas esferas e contextos, novos mundos. Em outras palavras, os objetos do mundo aparecem para ele na capacidade de serviço, não no senso prático da palavra, mas no sentido de ser uma parte válida dentro de um contexto valioso. Tudo é considerado, apenas, a medida que se encaixe no contexto. Coisas, verdades, teorias estão lá para que o indivíduo acredite nelas ou não; elas existem ou subsistem simplesmente pelas consequências, isto é, para atuar como base de alguma outra coisa, como as partes de um sistema. Tudo tem um caminho dentro do curso geral dos acontecimentos ou no sistema geral do conhecimento. As coisas existem e subsistem pelo propósito de serem ouvidas; isso é o que Husserl chama de "*natürliche Einstellung*" - atitude natural - do indivíduo em relação ao mundo.

Essa atitude é contrastada com a "atitude fenomenológica", caracterizada pela eliminação de qualquer serviço. Podemos ainda perceber as coisas como reais e existentes, mas devemos concordar em não fazer nenhum uso teórico de suas existências, isto é, não devemos tentar provar ou refutar nada simplesmente pelo fato de serem reais. Isso não implica o fato de duvidarmos da nossa existência. Nós simplesmente desconsideramos suas consequências, "colocando-as em parênteses" ou, como diz Husserl, "retiramo-las do circuito" do nosso julgamento e as destituímos de sua validade. Podemos também estar cientes da verdade, mas isso não deve nos afetar pelo aspecto de sua natureza (através da qual desempenha funções no sistema de conhecimento), ou seja, não deve ser entendida como fonte de informação. Considerando qualquer percepção, julgamento ou verdade, não devemos dar ouvidos ao que ela, de fato, clama ou certifica.

The Monist, volume 34, número 4 (Oct), 1924, p. 511-527.

Podemos assistir aos papéis que representam no estágio do conhecimento, mas devemos fazê-lo como estrangeiros, sem acreditar ou desacreditar em seus testemunhos².

Qualquer tese que tenhamos aceito pode ser, naturalmente, retida e analisada do ponto de vista da fenomenologia, mas isso deve ser feito pressupondo que as nossas crenças "naturais" sejam desconsideradas. "Não estamos desistindo de nossa atitude natural e mantendo nossas crenças inalteradas; estas têm a permissão de permanecer em si mesmas como são (...) e ainda assim nossa tese em relação a natureza sofre uma modificação: nós a deixamos descansar em seu próprio conteúdo, mas a colocamos, por assim dizer, fora do seu eixo de ação, entre parênteses, de lado. Ela permanece lá como o parêntese dentro dos colchetes ou como partes eliminadas, fora do sistema ao qual pertenciam (...) não fazemos uso delas"³, ou seja, ela não tem serventia. "Eu elimino todas as ciências que não estão relacionadas com o mundo real" afirma Husserl posteriormente "e embora não tenha a intenção de tecer objeções contra elas, não faço uso algum de sua validade. Nem uma única proposição, que pertença ao contexto natural, perfeitamente evidente para mim, é admitida como sendo válida ou não, nenhuma é aceita de fato; nenhuma me serve como fundamento. (...) posso considerar qualquer proposição, mas somente depois de ela ter sido colocada entre parênteses, isto é, somente na consciência modificada e que é caracterizada pela eliminação do julgamento, isto é, nem no modo como serve a uma proposição dentro da ciência, nem tampouco como proposição que prega uma validade que eu possa acreditar ou utilizar".

A possibilidade de uma mudança de atitude tão radical não está confinada a conteúdos puramente racionais, tais como a verdade, o julgamento, etc. O conteúdo de uma apreciação artística ou uma inspiração puramente religiosa pode ser abordado de modo similar, a partir de dois pontos de vista distintos. Podemos estar interessados em dogmas teológicos, por exemplo, a medida que sustentem nossas crenças religiosas e representem! o sistema

² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie* (1913), p. 187.

³ Husserl, *Ideen*, p. 54.

de fé que se faz necessário entre certos indivíduos, a fim de assegurar o tipo de vida que acreditam ser o melhor; podemos atacar ou defender seus conteúdos ou discutir suas origens e explicar seus significados; em outras palavras, podemos tomar um posicionamento nesses conteúdos da fé. Neste caso, nosso interesse e atitude são aqueles de um teólogo ou estudante de religião. Por outro lado, podemos intencionalmente desconsiderar a validade teológica dos dogmas e compreendê-los meramente como expressões da crença, como atitude peculiar da consciência para com seus objetos que chamamos de "fé". Desconsideramos os conteúdos desses dogmas, colocando-os entre parênteses para estudar apenas o modo de sua doação peculiar. Nos compreendemos do modo como, de fato, se doam no elemento da fé, mas desconsideramos completamente o que eles realizam na prática, no sistema da fé. Neste caso, agimos como fenomenologistas. Assim, a fenomenologia se define como o estudo dos objetos em sua relação com a consciência, num estado de suprema imparcialidade quando a significação sistemática e válida dos objetos relacionados não é considerada. Esta imparcialidade fundamental ou abstinência da validade factual dos objetos é algo mais do que um simples "estado de consciência" ou invenção arbitraria de uma mente indolente. Isso implica um método e exige nova política intelectual em relação ao mundo inteiro e até mais. Qualquer que seja o objeto - real, irreal, lógico, alógico ou mesmo ilógico, pode ser abordado fenomenologicamente ou purificado, isto é, destituído de suas conexões naturais ou sistemáticas. Tal objeto teoricamente "desconectado" é denominado por Husserl de "Fenómeno" e a abstinência metodológica, pela qual os fenômenos são obtidos, de "redução fenomenológica".

Assim, a fenomenologia é caracterizada, primeiramente, não por uma escolha de objetos específicos, mas sim pelo seu método de abordagem. O material da investigação fenomenológica é o mesmo de outras ciências, ou seja, o mundo e seus incontáveis fenômenos. Porém, o método de abordagem é fundamentalmente distinto. Os fenomenologistas não agem de forma metafísica, isto é, eles não inventam nenhum supra-mundo para o seu próprio deleite intelectual a fim de obter um objeto de estudo que não possa ser estudado por nenhum outro ramo da ciência. Os fenomenologistas se esforçam em descrever o mesmo mundo, aquele mundo que é familiar a todos. Eles suprimem julgamentos em relação a todo e quaisquer fenômenos, contanto que constituam partes de um sistema maior. Os fenomenologistas se esforçam para isolar qualquer objeto do contexto no qual está, de fato, inserido e que o contempla em sua própria essência purificada. É possível, no entanto, se perguntar por que os objetos devem ser isolados? Por que o julgamento deve ser suprimido? Em outras palavras, qual é o propósito da atitude fenomenológica? Desde Hegel, tornou-se clichê o fato de que o contexto (as conexões sistemáticas na qual um dado objeto está inserido) exerce influência

efetiva sobre a situação ou a noção que formamos sobre o objeto. Essa influência tão significativa pode, sob determinadas circunstâncias, ser excessivamente danosa e mal interpretada, uma ilusão. Mesmo os grandes teóricos frequentemente perdem a perspectiva de sua questão original em função de determinadas relações sistemáticas que os fazem responder perguntas que nunca se perguntaram postergando, indefinidamente, as soluções para os problemas iniciais! Até mesmo os epistemologistas frequentemente se esquecem do conteúdo específico de seus problemas epistemológicos, influenciados pelas teorias da psicologia (que em si mesmas são verdadeiras e valiosas)! Nos todos, de modo geral, quando pressionados, não nos tornamos propensos a substituir um conteúdo por outro em razão de uma necessidade sistemática?

Frequentemente ouvimos um físico afirmar que a cor vermelha, por exemplo, não existe na realidade e que deve ser fisicamente considerada como sendo o resultado de certa frequência de vibrações etéreas. Alguns teóricos vão ainda mais além e reduzem completamente o fenômeno a causas físicas; o que denominamos "vermelho", nessa perspectiva, é apenas uma forma de energia específica descarregada pelas células cerebrais! E quando os psicólogos se esforçam para corrigir essa concepção materialista, ressaltando que a "vermelhidão" em si é real como uma "sensação", acabam cometendo erro similar, pois intercalam certo conteúdo teórico, chamado "sensação", com o fenômeno genuíno do "vermelho" que, por sua vez, é tão estranho em relação às sensações quanto em relação às vibrações.

A ciência e a filosofia modernas exibem uma tendência comum para reducionismos similares. Estamos tentando "reduzir" quase tudo. A vida social é "reduzida" a "fatores" tanto econômicos quanto psicológicos; a vida de modo geral é reduzida a "causas puramente mecânicas"; o som é reduzido a vibrações e estas são reduzidas ao princípio de conservação de energia; fenômenos são reduzidos a leis e estas a princípios. Esforços repetidos estão sendo feitos a princípios para reduzir o mundo todo a uma única substância, um Deus, ou um princípio fundamental tal como $1 = 1$. Um objeto ou uma proposição não são considerados suficientemente claros até que sejam reduzidos a alguma outra coisa; até mesmo a natureza da "explicação" consiste na redução.

Muitas dessas reduções são válidas de fato, mas muitas vezes elas apenas encobrem a questão e substituem as invenções e tradições de nossa mente pelo fenômeno dado. "Uma dada tonalidade de vermelho", afirma Max Scheler, um dos fenomenologistas mais importantes da escola de Husserl, "pode ser determinada de muitas maneiras, a saber: como a cor que é enunciada pela palavra "vermelho" (a cor em si mesma já sendo uma substituição, uma redução); como a cor desta coisa ou desta superfície específica; como a cor que "eu vejo"; como a cor desde número específico ou da amplitude de suas vibrações. Ela aparece aqui como o "X" de uma equação. A experiência

fenomenológica sozinha pode nos dar o "vermelho" em si mesmo, no qual a totalidade destas determinações, sinais e símbolos encontra seu cumprimento final. Essa experiência transforma o X num fator intuitivo⁴. Este fato, isto é, o fenómeno do "vermelho" enquanto tal, parece não ter lugar dentro de quaisquer desses contextos; não pode ser reduzido a elementos físicos ou psicológicos e, nos dias atuais, foi mais uma vez chamado insistentemente de "ilusão"⁵. Por essa razão, o contexto aniquila o fenómeno. Nossa concepção de como o "vermelho" deveria existir, isto é, as conexões existenciais do "vermelho" ou, mais popularmente, nossas teorias em relação ao "vermelho" enquanto realidade, remove o fenómeno do campo de nossa visão intelectual, como um homem que diante da visão das árvores não enxerga a floresta. Por essa razão, é importante suprimir nosso julgamento em relação a quaisquer destas "reduções" em outras palavras, reduzir nosso julgamento ao fato puro. Nesse caso, o nosso reducionismo é precisamente o oposto de uma explicação. Ele é, na verdade, o processo de esclarecimento dos fatos, ou seja, a determinação do conteúdo "fenomenológico" genuíno dos objetos. Nossos objetos são cobertos com "teorias" a tal ponto que, para resgatá-los a tarefa se torna bastante difícil. Estamos muito acostumados a considerar o "vermelho", por exemplo, como uma sensação ou vibração que qualquer afirmação em relação ao seu valor "independente" encontra oposição violenta de nossa própria parte. Seria melhor aceitarmos o vermelho como ilusão, do que considerá-lo como entidade independente. O fato é que mesmo sendo ilusão, o vermelho não deixa de ser "vermelho". Não podemos eliminar sua "essência" mesmo considerando-a uma ilusão.

Mas, (e isso pode ser contestado) aceitando que o "vermelho" tem certa essência fenomenológica que sobrevive fora de qualquer contexto físico ou psicológico, o que ganhamos ao levar isso em consideração? O que podemos estudar sobre o "vermelho" enquanto tal, independente de conexões físicas ou psíquicas, quais ele aparenta ser real? Devo admitir que, de fato, não há muito para estudar sobre isso, exceto o método e a ideia da atitude fenomenológica (de onde a posição neorrealista, por exemplo, segue como um mero corolário - resultado que, a parte qualquer outra consequência, deve ser considerado como tendo algum valor!). A "independência" fenomenológica das qualidades secundárias torna essa mudança radical de atitude bastante compreensível, pois os fenomenologistas frequentemente se referem a cores e tonalidades apenas a título de ilustração. Mas, o valor da atitude fenomenológica é raramente indicado e de modo algum exaurido ao apontar a independência fenomenológica de qualidades secundárias. Esse método da redução fenomenológica produz resultados mais definidos e construtivos, se aplicado a outros fenómenos tais como

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik*, p. 45.

Cf. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*.

"conhecimento", a "imaginação", o "valor, a "beleza", etc. Os fenómenos da "verdade" e da "significação", por exemplo, precisam de um grau considerável de purificação fenomenológica, mesmo nos dias atuais, pois é comum serem confundidos com realidades psicológicas. Alguns pensamentos proeminentes do presente não consideram a "verdade" como resultado de nossa organização mental⁶, talvez até um subproduto da nossa estrutura biológica?⁷ Não é relativamente moderno argumentar que não há verdades eternas e que toda verdade é construída para satisfazer nossas necessidades biológicas e/ou sociais ou mesmo para atender certas dificuldades?

Diametralmente oposto a estas modernas e errôneas interpretações sobre a "verdade", como um tipo de fato, realidade mental ou função mental, Husserl trabalha sua concepção fenomenológica como um fenómeno *suigeneris*, o qual, em sua essência, é inteiramente independente de conexões psíquicas. Em suas *Investigações Lógicas*, ele demonstra que a verdade não pode ser considerada como tal, visto que não tem existência⁸. Uma proposição não começa a ser verdade quando a apreendemos num primeiro momento e também não cessa de ser verdadeira depois que a esquecemos por completo, nem mesmo se toda a raça humana desaparecer da face da Terra⁹. Aqui, novamente, assim como no exemplo do "vermelho", ao desconsiderar as conexões existentes da "verdade", ou seja, nossas teorias relacionadas ao modo de sua existência, obtemos o fenómeno puro da verdade na forma pela qual é atualmente dado, ou seja, no ato do conhecimento ou da evidência, pois nesse caso a verdade não é originalmente intencionada como uma realidade mental, mas sim imposta através de considerações teóricas de natureza heterogênea, posteriormente. A verdade não aparece como realidade mental ao conhecimento individual, mas tão somente ao epistemologista teórico. Quando dizemos que $2 + 2 = 4$, não temos em mente, a princípio, nenhuma combinação de processos mentais, mas tão somente os números. Esses números podem ser reais, visto que estados mentais não alteram nossa intenção matemática, mas mesmo que alguém prove o contrário, isso não terá efeito algum sobre a ciência matemática. A característica mais importante desse argumento consiste em esclarecer nossas próprias intenções intelectuais. Husserl não diz que a expressão acima ($2 + 2 = 4$) subsiste como ideia platônica em algum lugar fora dos nossos processos mentais, mas sustenta que quando somamos $2 + 2$ não temos a intenção de somar duas ideias. O que temos em mente não é uma relação psicológica, mas sim uma relação puramente matemática. E é somente nesse sentido

Cf., por exemplo, G. Heimans, *Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*. p. 38, 64-65, 90, 181-189, 224, 242, etc. Também Sigwart, *Logik*, Vol. 2, p. 66, 40-41, 92. Para uma análise mais detalhada do ponto de vista psicológico ver: H. Lanz, *Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik*.

Comp. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*.

Husserl, *Logische Untersuchungen*, Vol. 1, p. 119; Vol. 2, p. 590-595. *Logische Untersuchungen*. Vol., p. 100, 117, 131, 184, etc.

que a verdade, expressando essa relação, difere da realidade psicológica. Sendo assim, a atitude fenomenológica nos ajuda a apreender a verdade como um fenómeno *sui generis* - uma tarefa que abre um novo campo no qual ainda há muito para ser conquistado.

Fenomenologicamente falando, todo objeto difere completamente do estado de consciência no qual aparece conforme nos é apresentado. É comum dizermos que certas coisas só existem na nossa imaginação. Já na realidade não encontramos quaisquer desses objetos imaginários com o conteúdo psicológico real da imaginação enquanto tal. Suponha que eu imagine o deus Júpiter. Na minha imaginação, Júpiter é dotado de várias qualidades mitológicas, tais como onipotência, forja física, um determinado rosto e barba, etc., características que, de modo algum, podem ser atribuídas a minha imaginação. Ele era um homem casado - uma situação que a minha imaginação jamais poderia imaginar. Segundo Husserl, alguém pode até analisar a ideia de Júpiter em detalhes, os quais a própria introspecção ou métodos psicológicos modernos permitirão sustentar, mas essa pessoa jamais será capaz de encontrar o próprio Júpiter junto aos constituintes de sua imaginação, pelo fato de as ideias serem ocorrências reais, enquanto Júpiter não é: ele não existe em lugar algum^m. O mesmo argumento se aplica a qualquer ideia, proposição, crença ou percepção, a qualquer ato de consciência sustentando que "tenha alguma coisa em mente" ou "intencione" alguma coisa.

O objeto da intenção é fenomenologicamente distinto do ato da intenção, não como realidade independente, mas simplesmente como um *centro diferente de possíveis predicções*. Proposições que são válidas em relação a um objeto, são geralmente inválidas em relação ao ato, exceto os casos em que o objeto é, ele mesmo, outro ato psicológico.

O dogma crítico da "identidade" é, dessa forma, abandonado. A luz da teoria da objetividade da intenção alcança sua "independência" teórica. Foi uma verdadeira ressurreição dos mortos. Kant sepultou os objetos nas profundezas da consciência. Já Husserl retirou-os do túmulo, deu-lhes nova vida e os regastou com honras e pompas como *ens intentionale*¹¹. Porém, os cem anos nos quais permaneceram sepultados deixaram profundas mudanças em sua natureza a ponto de nenhum concertó conseguir apagar. O próprio núcleo da objetividade foi infectado com questões transcendentais e anseios impossíveis de serem erradicados *a priori*. Essências medievais reapareceram no horizonte filosófico e novamente assumiram o papel de liderança na vida e na organização do pensamento. Mas, eles mudaram o *modus* de sua existência e

tornaram-se mais "epistemologizados" e restritos a suas próprias "intensões". Em resumo, os objetos ganharam sua independência, mas com a limitação essencial de que devem ser compreendidos da maneira como a intenção de fato os apresenta. Se forem entendidos assim, estão limitados a aparecer em sua essência fenomenológica, ou seja, independentes de sua existência factual e estritamente *a priori*. Nesse sentido, realizar a "redução fenomenológica" do objeto (isolando-o de suas conexões existenciais ou sistemáticas) equivale a considerá-lo da maneira como é apresentado inicialmente, sem as influências teóricas que os distorcem. Assim, todo objeto é limitado a revelar o que é em si mesmo, "vermelho de fato", "verdade de fato", etc. e isso significa revelar sua *ens intentionale*. Assim, a *Gegenstandstheorie* de Meinong aparece, então, como mero corolário do princípio fenomenológico. A importância metodológica da *ens intentionale* pode ser mostrada pela seguinte ilustração emprestada da estética fenomenológica. Desde Aristóteles, tornou-se popular a compreensão de que o deleite artístico consiste do sentimento de conforto causado pela obra de arte - alívio do peso e dos sofrimentos da vida, das paixões e preocupações da ação. Isso é o que Aristóteles chamava de *Ha&aQOiC*, ou "purificação artística".

O erro consiste em compreender a essência do deleite artístico, em tal purificação, do ponto de vista fenomenológico, pois, mesmo inexistente, essa purificação é meramente consequência da experiência artística, um subproduto desejável em si mesmo e que não constitui fenómeno do deleite artístico. Esse fenómeno é um ato de apreciação da obra de arte e não de alívio das paixões. Substituir um pelo outro é resultado, mais uma vez, da nossa mania de reduções. Se eu for a um teatro, talvez eu aprecie o relaxamento do meu dia de trabalho e também fico feliz de ter a oportunidade de esquecer os meus problemas. Porém, esse tipo de deleite não é o mesmo derivado da apreciação do drama encenado no palco: eu deveria ser capaz de apreciar Shakespeare mesmo se não tivesse nada para esquecer. Meu relaxamento e o meu momento de recreação são certamente gostosos, mas é uma apreciação do relaxamento em si e não da arte. Assim, esclarecendo nossas "intensões", evitamos a confusão que, de outra maneira, poderia ser fatal, não só para as nossas teorias estéticas, mas para nossos gostos e práticas artísticas também¹².

Concordando com Schelling, e depois com Platão, Husserl acredita que os únicos meios para alcançar a *ens intentionale* residem na intuição pura¹³. Husserl é levado a considerar a intuição como a única solução do problema epistemológico¹⁴. A "intuição epistemológica" é uma experiência no sentido de que chegamos a ela através do contato imediato com as suas informações, e

¹⁰ Husserl, *Logische Untersuchungen*, Vol. 2, p. 352.

¹¹ "A fonte imediata das inspirações intencionais de Husserl está fundamentada não nos teóricos da Idade Média, mas na Psicologia de Brentano. Segundo esse autor: *"Jedes psychische Phänomen wird dadurch charakterisiert, was von den Scholastikern die intentionale Inexistenz des Gegenstandes genannt wurde, und was we jetzt das Gerichtetsein auf das Object nennen würden."* *Psychologie*, 8,115.

¹² Moritz Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, p. 592-594.

¹³ Husserl, *Ideen*, p. 113.

¹⁴ *Ib.*, p. 204-205.

nao por meios do raciocinio ou da especulagáo. A razáo nao produz o seu conteúdo. Visto que esse [o conteúdo] é assumidamente diferente do processo pelo qual nos nos tornamos ciente dele, a ausencia da racionalidade nos ajuda a criá-la. Assim, o conteúdo nos deve ser dado ou nao podemos nos tornar cientes dele. O estado da consciéncia, um conceito abstrato tal qual o número 5, encontra-se no mesmo nivel de qualquer senso de qualidade: a relagáo da consciéncia com o seu objeto é, fundamentalmente, a mesma em ambos os casos; o número 5 tem que ser "apresentado" (tem que estar presente na) a consciéncia, precisamente no mesmo sentido em que o "vermelho" também nos é apresentado (ou está presente em nos). Nesse sentido, o intelecto é, em si mesmo, urna intuigáo o que, entretanto, nao significa que a fenomenologia seja urna ciencia indutiva. A fim de compreender que "duas linhas retas podem cortar urna a outra em apenas um ponto", ou que "no círculo cromático, a cor laranja ocupa um lugar entre o vermelho e o amarelo", nao precisamos nos referir a um número de casos similares. Ambas as proposigões, embora sejam fatos, nao sao deduzidas pelo método indutivo, do mesmo modo como nao sao generalizagões a partir de casos isolados. Um único olhar para o círculo cromático já é suficiente para convencer qualquer individuo de que a relagáo entre "laranja", "vermelho" e "amarelo" é válida para todos os casos nos quais deva ser válida. Em outras palavras, notamos que é urna relagáo essencial e que nao pode ser modificada, nem mesmo imaginada como sendo formada de outra maneira. Apelar para outros casos também nao ajuda, pois a evidencia é completa ñas bases de um único caso¹⁵. Sendo assim, a relagáo é, ao mesmo tempo, "dada" e "a priori". Os fenomenologistas definem por "a priori" todos aqueles significados e proposigões fundamentados na evidencia suprida pela intuigáo. Para atingir um estado que fosse, então, *a priori* é necessário abandonar todas as crengas e teorías, abster-se de todo tipo de "Setzung" tal como o "real" ou "irreal", "verdadeiro" ou "ilusorio" e se entregar ao conteúdo conforme intencionado. Um conteúdo independente do contraste de "verdade" e "ilusáo", etc., ou seja, que é igualmente necessário no mundo da verdade, assim como nos contos de fada, é adequadamente chamado pelos fenomenologistas de "esséncia". Assim, a esséncia da vida deve ser dada mesmo que estejamos sob a ilusáo de que um determinado objeto está vivo; a esséncia da "lei" deve estar presente tanto na constituigáo dos Estados Unidos, como na constituigáo do reino de Lilliput. Nesse sentido, a esséncia nao é um termo universal ou individual. A esséncia "vermelho", por exemplo, está coñuda no conceito geral do vermelho, bem como em toda tonalidade concretamente percebida da cor vermelha¹⁶.

¹⁵ M. Geiger, *Beitrag zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, p. 571.

¹⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 43.

Além disso, as esséncias, conforme descrito acima, nao sao necessariamente racionais. Existem talvez inúmeras formas de intengáo ou modos de consciéncia (*Bewusstseinsweisen*) todos com suas copias objetivas. Fé, dúvida, imaginagáo, investigagáo, apreciagáo, desejo, etc., sao nomes que se referem a diferentes modos de consciéncia, cada um com sua natureza específica, ou esséncia geral, que transmite a si mesma para seus objetos. Um objeto de fé tem seu próprio sabor peculiar que o torna "essencialmente" diferente de qualquer outro objeto da razáo. Apesar do fato de ambos coincidirem em certos aspectos, eles sao fundamentalmente diferentes, mais precisamente a medida que um pertence ao reino da fé e o outro ao intelecto e a razáo. Uma consciéncia determinada resulta, similarmente, num tipo peculiar de estrutura objetiva, conhecido comumente por "valores", os quais tem suas próprias relagões e conexões distintas daquelas de "verdade" ou "realidade"¹⁷. É fútil racionalizar aquelas relagões, visto que nao sao intelectuais. Elas podem ser adequadamente compreendidas somente através de "sentimentos" e no meio das dificuldades e obstáculos de agões reais. Um valor nao é "coisa" ou "verdade" e sua relagáo com outros valores nao é física ou lógica. Nosso contato com os valores é de urna ordem diferente da que Blaise Pascal chamou de "*logique du coeur*" e que Mr. Scheler chama de *Ethos*. É urna das formas alógicas da objetividade.

Nesse sentido, existem tantos tipos de objetividade quantos de consciéncia. Cada tipo de "intengáo" é, por assim dizer, suprido com seu próprio material, que dá origem um mundo peculiar ou um "territorio" ontológico em si mesmo, com suas próprias características "territoriais-essenciais" e "territoriais-catóricas"¹⁸. O mundo da fé possui um tipo específico de subjetividade diferente daquele da emogáo; o mundo das coisas é, novamente e essencialmente diferente daquele dos "deuses" ou "valores". E, de acordó com Husserl, cada tipo implica urna relagáo de máo dupla: 1) É necessariamente relacionado á realidade dos eventos psíquicos para o meu ego, em outras palavras, aquelas "partes e elementos" que podem ser encontrados no ato em si, como pertencentes ao íntimo, a alma. Husserl denomina esses aspectos subjetivos, embora nao necessariamente psicológicos, da consciéncia de "*noesis*". Nesses termos, o elemento da subjetividade (o modo da consciéncia qua consciéncia) recebe seu reconhecimento formal no sistema da filosofia fenomenológica. 2) Por outro lado, cada modo ou tipo de consciéncia particular, tal como a fé, a imaginagáo, reflexáo, etc., é um *actus intentionalis* que enfatiza algo além. O caráter objetivo daquele algo mais, muda de acordó com o caráter essencial da *noesis*. Caracterizar um conteúdo como um objeto é absolutamente insuficiente, pois temos que agregar o "como" de seu oferecimento

¹⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 10, 15, 59, 79, 133, 260-272.

¹⁸ Husserl, *idem*, p. 19.

[das *Wie seiner Gegebenheitsweise*). Em outras palavras, cada tipo de consciência, em virtude de sua própria intencionalidade é intuitivamente projetada para dentro da esfera de objetos entre os quais ela aparece como essência objetiva. Aquelas projeções Husserl chama de "*noemata*"¹⁹. Desse modo, a percepção tem a sua noema, isto é, perceptum como tal²⁰; Cada pergunta tem sua *noema*, isto é, seu significado tem uma pergunta, precisamente como é intencionada pela mente inquisitiva²¹; ao julgar alguma coisa nos nos colocamos em contato com aquele mundo peculiar das entidades neutras, geralmente denominados conteúdos lógicos ou "verdades" (assim, a entidade neutra aparece como um caso específico de *noemata*). Comumente falando, "para todos os dados reais de conteúdo noético multiplicado, corresponde uma multiplicidade de dados no conteúdo noemático". Husserl insiste que esses dados deveriam ser descritos precisamente em termos de "modo" ou tipo de consciência no qual são originalmente fornecidos.

A *noemata* que corresponde aos nossos desejos ou ações é fundamentalmente, "essencialmente" diferente daquela que constitui o mundo do pensamento ou da sensação. A *noemata* tem suas próprias qualidades que não podem ser reduzidos, sob nenhuma circunstância, a elementos intelectuais. Isso liquida a questão do intelectualismo ético bem como do sensualismo, pois um valor não pode ser demonstrado logicamente, visto que sua "essência" é alógica. O imperativo categórico de Kant é uma ilusão intelectual - uma miragem nos desertos da razão formal. Porém, pensar em valores em termos de análise psicológica, como uma antecipação do prazer, é igualmente impossível. Quanto mais forte o nosso desejo, mais nos esquecemos de seus constituintes psicológicos e nos perdemos em "planos" e "esquemas", "fins" e "metas". Isso esclarece, parcialmente talvez, o fato de que os grandes gênios da história estavam inclinados a considerar a si mesmos como instrumentos tanto da forja divina (Cromwell e seu grupo) como do destino (Napoleão, Wallenstein). Faltava a eles a consciência de seus egos como fonte imediata de seu poder de determinação, pois o único modo possível de chegar a uma ética positiva e construtiva se fundamentava no ato de reconhecer o conteúdo original de valores éticos - uma ordem independente ou lógica do coração²².

A noeses e a *noemata* juntas constituem o reino da consciência absoluta. Elas são "fatos" absolutos que nenhum ceticismo pode eliminar, em outras palavras, constituem um reino de "Ser" absolutamente aquela "*nulla re ad existendum indiget*".²³ O que quer que seja ou que possa ter sido é baseado apenas em tais fatos. Nesse sentido, a neofenomenologia é a restauração do

empirismo²⁴. "Os fatos e apenas os fatos, não as construções de uma "razão" arbitrária, integram a base da fenomenologia"; porém, esses fatos são diferentes daqueles que constituem a base da ciência natural. Encontramos aqui, no sentido matemático da palavra, uma generalização do conceito de fato. Um fenomenologista jamais tentaria reduzir uma "essência" a "fatos", pois desse ponto de vista, a essência é, em si mesma, um fato. Do contrário, o que é comumente chamado de fato (no sentido científico) é meramente um caso especial de essência. A neofenomenologia é o neoempirismo, isto é, uma continuação do experimento de Hegel para tornar essência e fato uma única coisa. Husserl e Hegel, mesmo diferentes na questão do estilo e no resultado de suas doutrinas, concordam quanto ao esforço para tornar a filosofia um fluxo contínuo da experiência. Nada é excluído dela. Verdade e falsidade, real e irreal, essência e fato, individual e universal são todos, igualmente, justificados como "conteúdos" ou "estágios" da experiência na consciência purificada da imparcialidade fenomenológica.

O fenomenologista, assim como o pragmático, jamais pode se deixar incomodar com quaisquer dúvidas de cunho moral ou religioso, pois está acima (talvez abaixo?) desses problemas. A atualidade de um problema jamais constitui seu interesse, pois eles são muitos, numa imensidão que é apenas superficial. Essa fenomenológica universalidade de interesses, essa anatomia cósmica insensível, desprovida de *amor intellectualis* no sentido de Spinoza, somada a imparcialidade fundamental do julgamento, constitui característica comum das filosofias de Husserl e Hegel. Ambos são partidários da imparcialidade.

Henry Lanz
Stanford University, California

Tradução: Profa. Dra. Silvana Ayub Polchlopek (*Universidade Tecnológica Federal do Paraná*)

Revisão Técnica: Adriano Furtado Holanda (*Universidade Federal do Paraná*)

¹⁹ Husserl, *idem*, p. 179-199.

²⁰ *Ib.*, p. 182-183.2.

²¹ *Ib.*, p. 197.

²² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 59.

²³ Husserl, *Ideen*, p. 91-92.

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 46.