# Revista 33


### Editora, Directora y Responsable Científica

**Lic. Susana C. Signorelli** (Argentina) Fundación CAPAC – ALPE – Confederación Mundial de Terapeutas Existenciales – Movimiento Existencial.

### Consejo Editorial

**Dra. Marta Guberman** (Argentina) - ALPE – Universidad del Salvador – Fundación Argentina de Logoterapia.

**Prof. Ana María López Calvo** (Brasil) - ALPE – Universidad Federal de Río de Janeiro – IFEN Instituto de Psicología Fenomenológico-existencial de Río de Janeiro.

**Prof. Myriam Protasio** (Brasil) - ALPE - Universidad Federal de Río de Janeiro – IFEN Instituto de Psicología Fenomenológico-existencial de Río de Janeiro.

**Dr. Alberto de Castro** (Colombia) - ALPE – Decano Universidad del Norte – Barranquilla.

**Dr. Yaqui Martínez** (México) - ALPE – Director del Círculo de Estudios en Psicoterapia Existencial.

**Dr. Ramiro Gómez** (Perú) - ALPE – Presidente de la Asociación Peruana de Psicoterapia Fenomenológica Existencial – Ex Decano Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

### Coordinadora Sección Investigación
Ana María López Calvo de Feijoo (Brasil)

### Coordinadora Sección Aportes Originales
Marta Guberman (Argentina)

### Coordinador Sección Ensayos y Revisión
Alberto de Castro (Colombia)

### Coordinadora Sección Novedades Existenciales
Susana Signorelli (Argentina)

### Coordinador Sección Entrevistas y presentaciones de libros
Gaspar Segafredo (Argentina)

### Prensa y difusión internacional
Mtra. Gabriela Flores (México)

### Diseño de tapa e interior
Matías Méndez



Editorial
Fundación CAPAC

Dirección administrativa
Álvarez Jonte 456 – Ramos Mejía –
Prov. de Bs. As. C. P.: 1704 – Argentina.
Correo electrónico:
funcapac@fibertel.com.ar

ISSN 1853-3051
ISSN-L 1853-3051

Año 17 - Nº 33 – Octubre 2026

Revista virtual semestral (Abril y Octubre)

Asociación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial

*Próximo número: Abril 2027*

Auspician: Fundación CAPAC (Argentina), IFEN (Brasil), CEPPs Psicólogos (Ecuador), CIREX (México), APPFE (Perú), CEPPs Psicólogos (Ecuador).



### Comisión Directiva de ALPE Período 2026

**Presidente:** Ana María López C. de Feijoo
Presidente Delegación Argentina:
Marta Guberman
Presidente Delegación Brasil:
Flavia Protasio
Presidente Delegación Colombia:
Ana María Díaz González
Presidente Delegación Ecuador:

Ana M. León Tapia
Presidente Delegación México:
Rebeca Espinosa
Presidente Delegación Perú:
Claudia Rossio

**Demás miembros de C. D.:**
Alberto de Castro, Gabriela Flores, Max Jiménez, Yaqui Martínez, Myriam Protasio, Susana Signorelli.

**Miembros de honor:**
Emilio Romero (Brasil)
Pablo Rispo (Argentina) (post mortem)

# Sumario

**Objetivos y normas para publicación** pág. 4

**Convocatoria de ALPE** pág. 7

## Editorial

**Por *Ramiro Gómez Salas*** pág.9

## Sección Novedades Existenciales

**Informe de *Susana Signorelli*** pág. 10

## Sección Aportes Originales

**No estamos descubriendo esta perspectiva, la estamos recordando. Hacia una terapia existencial situada y viva desde México y América Latina**
***Yaqui Martínez*** pág. 14

**Evidência empírica e evidência sensível: reflexões para a clínica psicológica**
***Myriam Moreira Protasio*** pág. 20

**Los miedos del terapeuta. El terapeuta en riesgo.**
***Susana Signorell*i** pág. 26

**El yo se pone en movimiento en la presencia del otro: una lectura existencial desde Emmanuel Lévinas**
***Alexandra Feoli Manni*** pág. 31

## Sección Investigación

**Possibilidades e impossibilidades da escuta psicológica atravessada pelo sistema jurídico: Uma análise fenomenológica.**
***Larissa Léia da Costa, Victor Gabriel de Freitas y Joanneliese de Lucas Freitas*** pág. 33

**A historicidade dos modos de sofrer: crítica historiográfica, literatura e clínica fenomenológico-existencial**
***Eduardo Leocadio Teixeira*.** pág. 41

## Sección Comentario de libro y Sección Ensayos y Revisión

**El Existencialismo Pos-útil y el Humanismo del desplazamiento. Un encuentro con la vulnerabilidad humana.**
***Julie Paola Lizcano Roa*** pág.48

# Objetivos de esta publicación

Dar a conocer los últimos trabajos que vienen realizándose en el mundo, en idioma español y/o portugués, efectuados especialmente por latinoamericanos, sobre la aplicación del enfoque existencial en todas sus áreas de estudio, como ser: la psicología, la psiquiatría, la salud, la educación, la sociología, la antropología, la ecología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque.

El público al que está dirigido es a especialistas en terapia existencial, ya sean psicólogos, psiquiatras, consejeros (counselors), coach, filósofos, sociólogos, antropólogos, docentes, estudiantes de dichas carreras y público en general interesado en la temática.

## Temática que se publica

Se aceptan temas relacionados con la psicología, la salud, la educación, la filosofía, la sociología, la antropología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque existencial. También aceptamos cartas del lector.

## Política de acceso abierto

Esta revista proporciona acceso abierto inmediato a su contenido. Nuestro editor, el University Library System de la University of Pittsburgh, se suscribe a la definición de Acceso Abierto de la Iniciativa de Acceso Abierto de Budapest:
“Por "acceso abierto" a esta [literatura científica revisada por pares ], queremos decir su disponibilidad gratuita en Internet público, permitiendo a cualquier usuario leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o usarlos con cualquier propósito legal, sin ninguna barrera financiera, legal o técnica, fuera de las que son inseparables de las que implica acceder a Internet mismo. La única limitación en cuanto a reproducción y distribución y el único rol del copyright en este dominio, deberá ser dar a los autores el control sobre la integridad de sus trabajos y el derecho de ser adecuadamente reconocidos y citados.”
Los investigadores se involucran en este proceso por el bien público, sin embargo, debido a barreras de costos o restricciones de uso impuestas por otros editores, los resultados de las investigaciones no están a disposición de toda la comunidad de usuarios potenciales. Nuestra misión es apoyar a un mayor intercambio de conocimiento a nivel global al permitir que la investigación publicada en esta revista esté abierta al público y sea reutilizable de acuerdo a los términos de la licencia Creative Commons CC-BY.
Además, sugerimos a los autores pre-publicar sus manuscritos en repositorios institucionales o en sus sitios web antes y durante el proceso de envío de sus trabajos para evaluación, y publicar el PDF correspondiente a la versión final de la Revista después de su publicación. Estas prácticas benefician a los autores con intercambios productivos, así como también con una mayor citación de los trabajos publicados.
No hay costos de procesamiento de los artículos, costos de envío, o cualquier otro cargo requerido a los autores por someter sus artículos a esta revista.

## Comunicación con los lectores

El Consejo Editorial está abierto al intercambio con el público lector. Para poder cumplimentarlo publicamos una sección titulada Carta del lector. Al mismo tiempo mantenemos un canal abierto a través de las redes sociales como Facebook de: ALPE, ALPE Argentina y Susana Signorelli, además de las páginas web: www.fundacioncapac.org.ar y www.alpexistencial.com y en esta última podrá encontrar un blog.

## Archivar

Utilizamos el sistema LOCKSS para crear un archivo distribuido entre las bibliotecas participante, permitiendo a dichas bibliotecas crear archivos permanentes de la revista con fines de preservación y restauración. Biblios Keepers Registry. LOCKSS.

## Código de Ética

Nos regimos por el código de ética:
Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE en
https://publicationethics.org/oversight

## Detección de Plagio

Se utiliza el detector de plagio plag.es. *www.plag.es*

## Normas para la presentación de artículos

Los autores de los distintos países latinoamericanos o de otros lugares del mundo, que deseen enviar sus trabajos para ser publicados deberán hacerlo por correo electrónico al correo de la dirección de la Revista que coincide con el de la Delegación Argentina.

Delegación Argentina:
funcapac@fibertel.com.ar

Delegación Brasil:
ana.maria.feijoo@gmail.com

Delegación Colombia:
amdecast@uninorte.edu.co

Delegación Ecuador
amleont@uce.edu.ec

Delegación México:
yaqui@circuloexistencial.org

Delegación Perú:
rags28@gmail.com

## Requisitos para su aceptación

Se aceptarán trabajos de investigación, análisis de casos, aportes al trabajo comunitario, elaboración teórica original, análisis de autores, comentario de libros, aportes al esclarecimiento de problemáticas desde una perspectiva social con una mirada existencial. En general temas relacionados con la psicología, la salud, la educación, la filosofía, la sociología, la antropología, la ecología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque existencial. También aceptamos cartas al editor o cartas del lector.

Los trabajos de ***investigación*** deben constar de: Introducción, estado de arte, hipótesis, metodología (cuali y cuantitativa según corresponda), casuística, lugar de aplicación, resultados, discusión, conclusiones.

Si se trata de un ***análisis de caso***, debe constar de: Introducción, marco teórico, metodología, conclusiones.

El ***trabajo comunitario*** debe constar de: Introducción, marco teórico, metodología, sector beneficiado, lugar de aplicación, resultados, conclusiones.

Si se trata de un ***análisis de autor***, debe constar de: Pequeña biografía del mismo y listado de los libros que se analizan.

Si se trata de una ***temática original*** debe constar de: Introducción, estado de arte, desarrollo y conclusiones.

Si se trata de ***comentario de libros***, debe constar de: Título original del libro, autor, año, ciudad en la que se editó, país y editorial.

Se aceptan también ***cartas del lector*** con una extensión máxima de una página A4.

En caso de que el autor pertenezca a la nacionalidad de alguno de los países miembros que conforman la ALPE, será arbitrado por un miembro de la Delegación de ese país (a doble ciego), posteriormente el trabajo pasa a ser arbitrado por un par consultor externo, referente de la temática propuesta (a doble ciego) y una vez que se hayan expedido todos ellos, se le enviará un correo electrónico al autor para notificarlo, tanto de las modificaciones que se solicitan como de su aprobación o rechazo. La decisión de los revisores es inapelable. En caso de sugerir modificaciones el artículo se aprobará para su publicación si estas fueran cumplimentadas, de lo contrario no será publicado. En el caso de que hubiera una aceptación y un rechazo, quien arbitrará será la directora y editora de esta publicación.
A los revisores se les envía una guía para la revisión de artículos, pero solamente a modo de guía ya que pueden seguir su propio criterio.
En caso de que el autor no esté representado por una Delegación de ALPE, deberá enviarlo a la Directora de la Revista, quien procederá a elegir a doble ciego, a un miembro del Consejo Editorial y luego se procederá de igual forma que para el caso anterior.

El envío de un trabajo significa que el autor reconoce que el mismo es original e inédito, en los idiomas español o portugués y destinado exclusivamente a esta Revista. No está permitida la presentación simultánea a otro medio de publicación. Si el trabajo original hubiera sido publicado en otro idioma que no sean los que la revista solicita, se aceptará publicarlo en idioma español o portugués con la condición de mencionar la fuente en la que fuera publicado y se le solicitará que presente la correspondiente autorización del medio que lo publicó.

El autor (o autores) es el único responsable de las ideas vertidas así como de la exactitud y la adecuación de las referencias bibliográficas y asimismo se hace responsable de cualquier acción de reivindicación, plagio u otra clase de reclamación que al respecto pudiera sobrevenir. Al mismo tiempo cede a título gratuito a la Revista los derechos patrimoniales de autor que pudieran corresponder.

La reproducción total de los artículos de la revista en otras publicaciones o para cualquier otra utilidad, está condicionada a la autorización escrita de la Editora de la presente Revista. Las personas interesadas en reproducir parcialmente los artículos en ella publicados (partes del

texto, tablas, figuras y otras ilustraciones) deberán además obtener el permiso escrito del autor o autores. El autor que quisiera publicar su artículo en otro medio y en otro idioma deberá solicitar permiso por escrito a la editora de esta publicación.

## Fecha de presentación de artículos

Para enviar los trabajos con la intención de ser incluidos en los números siguientes se aceptarán hasta el 1 de febrero para su publicación en abril y hasta el 1 de agosto para su publicación en octubre.

## Formato de envío

Debe enviarse el texto en WORD - Letra Arial, tamaño 11. Extensión mínima: 4 carillas, extensión máxima: 18 carillas, en hoja tamaño A4, interlineado 1,15; incluyendo bibliografía. Si el trabajo contiene gráficos deben estar dentro de las carillas mencionadas. Márgenes superior e izquierdo de 2.5 cm., inferior y derecho de 2 cm.
Los artículos deben contener título, resumen y palabras clave en idioma español, y/o portugués e inglés. El texto del trabajo completo en español o portugués.

### Enviar los siguientes datos, todos con carácter de obligatorios:

Título del trabajo
Nombre completo de autor/es
País y ciudad de residencia
Lugar de trabajo (nombre completo)
Institución a la que pertenece
Breve currículum del autor o autores
Resumen (150 palabras)
Palabras clave: entre 4 y 5

Introducción – Desarrollo – Conclusiones y/o los datos solicitados precedentemente, según corresponda.
Referencias bibliográficas y citas en el texto según normas APA (American Psychological Association) en su última edición.

La Revista, puede bajarla gratuitamente de la página de Fundación CAPAC: www.fundacioncapac.org.ar

http://www.fundacioncapac.org.ar/revista_alpe/index.php/RLPE/issue/archive

Latindex: https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=17452

Malena:
http://www.caicyt-conicet.gov.ar/malena/items/show/2079

LatinREV
https://www.flacso.org.ar/latinrev/

REDIB:
http://www.redib.org

*Si desea consultar por cursos o talleres, diríjase a los correos de los países miembros antes mencionados*

# Convocatoria

*Las acciones de la ALPE son cada vez más amplias y abarcan varios países de Latinoamérica, pero es nuestra intención llegar a todos los demás países que hasta ahora no saben de nuestra existencia, por eso les pedimos a cada uno de ustedes que hagan llegar esta convocatoria a cuanto profesional conozcan para que se contacten con nosotros a los fines de profundizar el intercambio ya iniciado y así poder contar con una organización que nos nuclee y nos represente.*

***Si desea participar como País Miembro, le dejamos aquí las instruccione***

***Solicitud para ser País Miembro***

a) Cualquier país latinoamericano tiene derecho a solicitar ser país miembro
b) Se deberá solicitar la incorporación por nota enviada por correo electrónico a la C. D. quien se expedirá en el plazo de un mes.
c) El país solicitante se convertirá en Delegación del mismo ante la ALPE cumpliendo con los siguientes requisitos: 1) mínimo de 3 socios titulares con los cargos de Presidente, Secretario y Tesorero, 2) una antigüedad un año en su afiliación, 3) deberán cumplir con lo establecido en el Estatuto y Reglamento de la ALPE, establecidos y por establecer.
d) El Presidente será representante del país en las reuniones de C. D. con voz y voto. Deberá residir en Latinoamérica.
e) El Presidente no tendrá los beneficios de los socios fundadores.
f) Los integrantes de las Delegaciones deberán demostrar con su curriculum, la formación que tengan en fenomenología, existencialismo y terapia existencial.
g) Como formación se aceptará: ser profesor de una cátedra universitaria; o tener un libro publicado sobre la temática expresada en el punto f; o haber cursado y aprobado el curso a distancia de la ALPE y haber asistido a algún Congreso organizado por la ALPE. Se requerirán como mínimo dos de los antecedentes mencionados.
h) El Presidente de la Delegación deberá asistir a los Congresos organizados por la ALPE como mínimo cada dos años mientras los períodos sean anuales. Como así también deberá asistir a las reuniones de la Comisión Directiva.
i) Cada Presidente de una nueva Delegación podrá asumir la coordinación de la C. D. Colegiada, después de haber formado parte de la misma por el término de dos años.
j) Quien no cumpliera con los requisitos mencionados perderá su cargo en la C. D.

***Creación de Filiales***

a) Países extra latinoamericanos que deseen tener representación en la ALPE, podrán solicitar ser incorporados como Países Filiales siguiendo las mismas condiciones de incorporación establecidas para los Países Miembros. Su presidente no podrá ser elegido presidente de la ALPE, podrá ser parte de la C. D. con voz pero no voto y deberán cumplir con el Estatuto, Reglamentos y resoluciones que tome la C. D. de la ALPE. Podrán presentar propuestas a la C. D.

## Revista

Hasta el momento reciben la revista los siguientes países latinoamericanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela, países europeos como España, Grecia, Italia, Letonia, Portugal, Reino Unido y en el resto de América: Estados Unidos. Si usted viviera en otro país no incluido en esta lista y accede a nuestra Revista, le solicitamos que nos envíe un correo informándonos.

## Nuestra comunicación

Para conocernos pueden escribirnos a cualquiera de las delegaciones ya existentes, como así también dejarnos sus comentarios y forma de contactarnos.

## A nuestros socios

Todo socio que desarrolle alguna actividad científica que coincida con los objetivos de la ALPE y que desee que sea difundida en nuestro medio, puede hacernos llegar la propuesta.

Los esperamos.

C. D. de ALPE

# Editorial

Con el nombre de *Comunidad, autenticidad y misterio del ser*, se realizó el 4to. Congreso Mundial de Psicoterapia Existencial, del 3 al 6 de junio del presente año. Al mismo asistieron, representado a ALPE, miembros de las delegaciones de Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, México. Denver, Colorado, fue la ciudad en la que la *Asociación de Psicología y Asesoramiento Humanista de las Montañas Rocosas* fue cordial anfitriona; se desarrolló en el *Centro de conferencias Hyatt Regency Aurora-Denver*. Como en las ediciones anteriores el Congreso fue un éxito, tanto por la calidad de los trabajos presentados como por la calidez de las relaciones entre los colegas.

La crisis social actual es una crisis de la *razón científica* y la *razón tecnológica*. La razón tecnológica ofrece todos los medios necesarios para el disfrute del instante, en todos los planos del existir humano. No propicia la experiencia ni la vida *en comunidad*; los modelos tecnológicos, desarraigan al sujeto de la historia, que se articula entre el pasado, que la sustenta, el presente de la responsabilidad y el futuro que, debe ser en todo lo que es posible, una construcción que *nace* en el hacer del hoy. Así, el sentido original de vida comunitaria languidece baja la aparición de las nuevas comunidades de *influencers, fans,* o simplemente seguidores, Las comunidades que ofrecen las plataformas digitales, en su gran mayoría, son un gigantesco baile de máscaras que no contribuyen en la formación de la persona sino en su *diseño*. ¿Cómo lograr la *autenticidad* en este contexto? Cuando Heidegger se refiere a *Gerede*, esa *habladuría* en la que todo se dice y nada se dice en realidad, es decir esa puerta de escape de

la autenticidad que es el das Man. El disfrute, el goce instantáneo de cualquier placer, en la soledad frente a la pantalla del ordenador es la antípoda de la autenticidad; sin Otro, sin cercanía, sin mirada, sin disponibilidad de encuentro. La velocidad de la vida actual hiere profundamente al hombre actual y a la vez le ofrece el *anestésico* del *instante*. La búsqueda de la autenticidad pasa por reconocer lo que señaló Arnold Gehlen, somos *seres deficientes*, *Mangelwesen*. Necesitamos un Tú que nos confirme y afirme en nuestra identidad. Desde esta perspectiva todos nos necesitamos recíprocamente, en comunidad. Como señala la etimología de la palabra relacionarnos a través de lo propio y lo común. Si la autenticidad atraviesa el reconocimiento de la finitud, también se sustenta en la capacidad de comparecer ante el prójimo; así se construye la autenticidad dentro de una comunidad humana. Si no lo logramos, el futuro se torna gris. Es necesario alejar lo más posible la amenaza del *vir demens*.

El misterio del ser habita en el núcleo mismo de la existencia. El ser es un misterio encarnado, entendía Gabriel Marcel. Al serlo su realidad esencial y profunda no es un *problema*, como el positivismo pretende reducir, colocando al hombre en la jaula de una razón práctica y utilitaria, y haciendo de la existencia la sumatoria de reacciones, comportamientos y *datos*, que son en el mejor de los casos, el trabajo de un navegante preocupado por la olas y las corrientes del agua a través de los cuales se desliza. Este navegante no es capaz de descubrir el sustento mismo de su navegabilidad: la *hondura* del océano y el *infinito* del cielo.

Los colegas que participaron del Congreso, los asistentes en general, enriquecieron estos y otros problemas no menos importantes que el psicoterapeuta existencial enfrenta cotidianamente en el ejercicio de la responsabilidad y la belleza de su quehacer.

**Ramiro Gómez S.**
**Lima, Perú**

# Sección Novedades Existenciales

**Susana Signorelli**
**Bs. As., Argentina**

- Del 3 al 6 de junio de 2026 se realizó en la ciudad de Denver, Estados Unidos, el **IV Congreso Mundial de Terapia Existencial** bajo el título: *Comunidad, autenticidad y el misterio del ser.*

En dicho Congreso estuvieron presentes miembros de la Comisión Directiva de ALPE: Myriam Protasio de Brasil, Ana María Díaz González de Colombia, Alexandra Feoli de Costa Rica, Yaqui Martínez de México y Susana Signorelli de Argentina. Como así también muchos socios de ALPE que presentaron sus trabajos.

Los miembros de la C. D. de ALPE, recién mencionados, participamos junto a Katerina Georgalos de Zymnis, de la Mesa Redonda de Latinoamericanos. Compartimos vivencias de la realidad del enfoque existencial en nuestros respectivos países y de nuestras trayectorias como para haber llegado a la creación de ALPE.

En este número de la Revista, publicaremos algunos de los trabajos que presentamos durante el Congreso.





## Mesa Redonda Latinoamericana

Nuestro coordinador fue Alfredo Palacios, residente en Estados Unidos y nos hizo llegar un mensaje en español y portugués, luego de nuestra presentación. Transcribimos aquí algunos de los párrafos de lo expresado:

## Estimados colegas:

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a cada uno de ustedes por la oportunidad de compartir el espacio en el panel sobre el existencialismo en América Latina. Salí de la experiencia inmerso en una profunda reflexión, no solo por el contenido de la conversación, sino por la posibilidad de conocer sus trabajos, sus perspectivas y el espíritu que cada uno aportó a la sala. Para mí tuvo valor la oportunidad de conocerlos, aprender de ustedes y ahora reconocerlos como colegas en esta misión compartida de promover la relevancia del pensamiento existencial.

Gracias por su amabilidad. Agradezco enormemente su disposición para conocerme y compartir nuestro tiempo para mantener ESTA conversación en ESE escenario. Me hubiera encantado sentir su peso en ese idioma. Su labor académica, su esfuerzo y su presencia me recordaron que la terapia existencial no es solo un conjunto de ideas, sino una conversación viva que se desarrolla a través de la relación, el diálogo y la comunidad.

## Mesa Redonda Asiática

Luego de escuchar las tres ponencias de dicha mesa, cuando fue el turno de la participación de los que estábamos escuchando, solicité el micrófono para expresar: he observado que en esta mesa la gran mayoría de los presentes son personas orientales, (excepto tres) lo mismo ha ocurrido en la mesa de latinoamericanos, la mayoría fue latinoamericana, excepto uno. Entonces me pregunto ¿quién nos escucha? Pareciera que solo nos escuchamos a nosotros mismos, lo cual lamento ya que un congreso mundial es para poder intercambiar y escuchar qué se está haciendo en otros lados del mundo. Esto tuvo gran repercusión entre el público presente y los integrantes de la mesa. Pudimos intercambiar vivencias muy fructíferas.

Posterior al Congreso, Katerina Georgalos de Zymnis me contactó con Magdalen Cheng de nacionalidad china para que me comunicara lo que había vivido al escuchar lo ocurrido.

## Transcribo aquí sus comentarios:

Se suponía que yo también iba a participar en la Mesa Redonda Asiática, pero finalmente no pude asistir, así que participé en línea como oyente.

Para mí, el momento en que me sentí más viva fue cuando te levantaste para hablar en español y, unos momentos después, Mark volvió a dirigirse a ti y dijo que le entristecía lo que habías vivido. También comentó que él tampoco había asistido a la mesa latinoamericana, (por lo cual pidió disculpas) y que, aun así, tú habías elegido venir precisamente a la mesa asiática.

No fue tanto el contenido de lo que tú o él dijeron lo que me conmovió. Más bien, fue la interacción entre ustedes dos lo que me pareció tan poderosa. Me conmovió el cuidado con el que él hizo espacio para tu voz, a pesar de las dificultades de la traducción. Y, por supuesto, también me conmovió tu decisión de hablar en español. Podrías haber buscado muchas maneras de compensar la barrera del idioma, pero elegiste hablar en la lengua en

la que te sientes más cómoda y, al hacerlo, permitiste que los demás sintieran tus emociones a través de tu voz.

Me pareció un ejemplo vivo del tipo de diálogo del que todos estábamos hablando. Traducir nunca es fácil, y siempre se pierde algo en el camino, pero aun así hubo un esfuerzo genuino por permanecer en conversación.

Ojalá hubiera estado allí para unirme a esa conversación. Me dio pena que fuera una mesa asiática y que los únicos asiáticos representados fueran personas chinas.

Gracias por haberme escrito y por darme la oportunidad de hablar contigo directamente.

Durante la ceremonia de cierre del congreso ocurrida en el banquete que se ofreció a quienes concurrieron al Congreso, se confirieron varios premios, entre ellos a Yaqui Martínez, socio honorífico y fundador de ALPE, representante de ALPE México, le fue otorgado el premio Global Visionary Award.

En este número de la revista publicamos los trabajos de los miembros de la Comisión Directiva de ALPE, además de otros artículos. Los primeros cuatro artículos fueron presentados en el IV Congreso Mundial y evaluados por el Comité Científico del mismo.




Myriam Protasio y quien suscribe, en un recordatorio que se hizo de los mundiales que precedieron al presente. Rememoramos el II Congreso Mundial realizado en Buenos Aires en mayo de 2019.

- **XIII Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial.**

Se realizará los días 21, 22 y 23 de octubre del año 2027 en la ciudad de Barranquilla, Colombia, cuya sede será la Universidad del Norte.

Su título: "FRAGILIDAD Y VITALIDAD: Horizontes existenciales en tiempos de polarización".

La ocasión de este congreso busca promover una práctica clínica rigurosa y contextualizada, además de fortalecer las redes académicas y humanas latinoamericanas, impulsando nuevas perspectivas, investigaciones, reflexiones, formación e intervenciones frente a los desafíos contemporáneos, sin dejar de lado el aspecto sociocultural, relacional, y contextual.

En caso de que se desee participar de alguna manera, los ejes temáticos giran en torno a la psicoterapia existencial, la fenomenología existencial, la educación, la fragilidad y vitalidad humanas, la salud mental, la relacionalidad y el contexto, ética y sociedad, investigación, y contexto latinoamericano.

En cuanto a las fechas de envío de trabajos y postulaciones, así como de inscripción, estaremos en el transcurso de los meses siguientes compartiéndolas.

Estén atentos a nuestras redes de comunicación.

Más información: https://colombiaexistencial.org/

- **Después del terremoto: apoyo y orientación**

La psicóloga existencial Karla Correia, a raíz del terrible terremoto que ha ocurrido en Venezuela, ha publicado una página web para dar orientación a las familias y un cuento diseñado para niños.

Según sus palabras, este sitio reúne materiales de apoyo psicosocial para personas, familias, niños, niñas, adolescentes y comunidades afectadas por un terremoto.

Aquí encontrarás una guía de apoyo, una historia para acompañar a niños y niñas, y recursos prácticos para ayudar a recuperar calma, seguridad y confianza paso a paso.

Estos materiales no sustituyen la atención profesional cuando es necesaria, pero pueden ofrecer orientación, herramientas sencillas y palabras de acompañamiento en momentos difíciles.

Karla Correia, es psicóloga existencial, clínica y de la educación, nacida en Venezuela, Actualmente vive en Portugal. Ante el terremoto que asoló a Venezuela decidió aportar su “un granito de arena” creando materiales de apoyo psicosocial que ahora compartimos, con el propósito de ayudar a acompañar el impacto emocional de una experiencia tan difícil.

https://sites.google.com/view/guia-apoyo-venezuela/in%C3%ADcio?authuser=0

Allí también se encuentra un cuento para ser contado a niños que han sufrido un terremoto: Con los pies en el suelo.

Autora: Paula Rosa

Revisión técnica: Karla Correia

Ilustraciones generadas con apoyo de inteligencia artificial.

Se autoriza la distribución gratuita de este material, siempre que se respete su integridad, se cite la autoría y no se utilice con fines comerciales.

## Sección Aportes Originales

# No estamos descubriendo esta perspectiva, la estamos recordando: hacia una terapia existencial situada y viva desde México y América Latina

## We are not discovering this perspective, we are remembering it: towards a situated and living existential therapy from Mexico and Latin America

**Yaqui Andrés Martínez-Robles**
**Ciudad de México**
**CIREX. ALPE México**

*El presente trabajo fue presentado como conferencia en el IV Congreso Mundial de Terapia Existencial, celebrado en la ciudad de Denver, Colorado, Estados Unidos.*

**Resumen**
Este artículo propone comprender la terapia existencial como una teoría viva, viviente y vital: una tradición que no puede quedar encerrada en una forma única, fija u ortodoxa de comprenderse a sí misma. A partir de un recorrido personal que va de las voces norteamericanas de Irvin Yalom y Rollo May a la escuela británica de Emmy van Deurzen, Hans Cohn y Ernesto Spinelli, y posteriormente a autores como Ronald Laing, el texto plantea la necesidad de dejar de meramente importar el canon para comenzar a articular una perspectiva situada desde México y América Latina. Sin rechazar la riqueza filosófica de Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Camus y otros pensadores fundamentales, se sostiene que América Latina no es solamente un lugar donde el pensamiento existencial fue recibido, sino también un lugar desde donde la existencia ha sido pensada. Desde esta perspectiva, el artículo reflexiona sobre el canon, el idioma, la inclusión folklorizada, la diferencia, la otredad y la posibilidad de una conversación existencial entre iguales. Finalmente, se afirma que la tarea actual no consiste en defender la terapia existencial como una tradición terminada, sino en permanecer fieles a su espíritu vivo, inconcluso, inquieto y dialógico

**Palabras Clave**
Terapia existencial; Fenomenología; América Latina; México; Canon; Diferencia; Otredad; Diálogo; Terapia situada.

**Abstract**
This article proposes understanding existential therapy as a living, dynamic, and vital theory: a tradition that cannot be confined to a single, fixed, or orthodox way of understanding itself. Drawing on a personal journey that moves from the North American voices of Irvin Yalom and Rollo May to the British school of Emmy van Deurzen, Hans Cohn, and Ernesto Spinelli, and subsequently to authors such as Ronald Laing, the text argues for the need to move beyond merely importing the canon and begin articulating a perspective situated within Mexico and Latin America. Without rejecting the philosophical richness of Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Camus, and other fundamental thinkers, it maintains that Latin America is not only a place where existential thought was received, but also a place from which existence itself has been conceived. From this perspective, the article reflects on the canon, language, folklorized inclusion, difference, otherness, and the possibility of an existential conversation among equals. Finally, it asserts that the current task is not to defend existential therapy as a finished tradition, but to remain faithful to its living, unfinished, restless, and dialogical spirit.

**Keywords**
Existential therapy; Phenomenology; Latin America; Mexico; Canon; Difference; Otherness; Dialogue; Situated therapy.

### Una teoría viva

Me gustaría empezar diciendo algo que suelo repetir mucho a mis estudiantes: la teoría de la terapia existencial no es

una teoría muerta. Es una teoría viva, viviente, vital. Es una teoría que sigue moviéndose, renovándose, expandiéndose y aprendiendo de nuevas experiencias, con nuevas preguntas y voces.

Esta afirmación, por sencilla que pueda parecer, me resulta decisiva. Si la terapia existencial está viva y en desarrollo, entonces no puede quedar encerrada en una forma única, fija u ortodoxa de comprenderse a sí misma. Una teoría que está viva respira, cambia, es afectada por los diversos contextos en los que se desarrolla y, sobre todo, es una teoría que escucha. No se traiciona por transformarse. Más bien se traicionaría si se negara a seguir siendo interpelada y modificada por la vida y por aquellos que la piensan, la practican y la viven.

Por ello, cuando hablamos de terapia existencial no estamos hablando solamente de un conjunto de autores, conceptos o escuelas. Estamos hablando de una manera de aproximarnos a la existencia que, si desea ser coherente consigo misma, necesita permanecer abierta a aquello que aparece, que emerge; abierta ante aquello que no cabe del todo en las categorías que se encuentran disponibles. A diferencia de otras aproximaciones a la psicoterapia, donde se estudia un canon básico de axiomas teóricos propuestos por algunos pensadores que, mayoritariamente, ya han fallecido; la terapia existencial desde su nacimiento surgió como un conjunto diferenciado de voces en ebullición, que compartían y siguen compartiendo una seria de cuestionamientos y críticas hacia las perspectivas en boga, para orientarse hacia la existencia (y con ello a la experiencia como su célula básica) como aspecto fundamental de reflexión, y abrazándose a una actitud fundamentada desde la fenomenología

Esta apertura no significa perder rigor ni abandonar la tradición. Significa reconocer que la tradición existencial nunca ha sido simplemente una especie de pieza de museo, colocada únicamente para ser observada sin participar directamente de y con ella. Se trata de un conjunto de líneas de pensamiento dispuesto a transformarse en el camino. La fuerza de la terapia existencial no está en conservarse intacta, sino en seguir siendo capaz de pensar la vida concreta, con sus tensiones, sus heridas, sus ambigüedades, sus lenguajes, sus mundos y, sobre todo, sus múltiples movimientos y transformaciones.

## De puerta de entrada a una articulación propia

En mi propio recorrido, en México, comencé acercándome a la terapia existencial a través de voces muy reconocidas de la tradición norteamericana, especialmente Irvin Yalom y Rollo May. Ellos fueron una puerta de entrada muy importante para mí. Me abrieron un campo, una sensibilidad, una posibilidad de pensar la terapia desde preguntas profundamente humanas: la muerte, la libertad, el sentido, y el encuentro.

Posteriormente, mi trabajo se movió hacia la escuela británica, especialmente hacia autores como Emmy van Deurzen, Hans Cohn y Ernesto Spinelli. Ese movimiento enriqueció profundamente mi práctica terapéutica, mi ejercicio docente y mi comprensión teórica y filosófica de la terapia. Me invitó y ayudó a pensar con mayor cuidado la fenomenología, la incertidumbre, la relación, la importancia de no apresurarme a traducir la experiencia del otro a mis propias categorías, etcétera.

Más adelante, también empecé a integrar ideas de Ronald Laing y de otros autores que abrían posibilidades muy importantes como Todd DuBose y Miles Groth. Cada una de estas voces me ha ofrecido algo relevante, iluminando aspectos distintos del trabajo terapéutico. Cada una amplia el horizonte al que me había abrazado originalmente.

Sin embargo, con el tiempo, algo comenzó a sentirse insuficiente. No porque esas ideas no sean valiosas. Por el contrario, lo son profundamente. Lo que empezó a sentirse insuficiente fue el modo en que se iban acumulando. A veces aparecían como piezas que se colocaban unas junto a otras: un poco de la perspectiva norteamericana, un poco de la británica, algunas intuiciones fenomenológicas, algunos gestos relacionales. Había riqueza, pero faltaba una forma propia de articularla.

Faltaba preguntarnos cómo pensamos, cómo enseñamos y cómo vivimos estas ideas desde México, desde América Latina, desde nuestro propio contexto y mundo histórico y cultural. ¿Qué ocurre cuando estas ideas atraviesan nuestras formas de vida, nuestras comunidades, nuestras desigualdades, nuestros duelos, nuestras fiestas, nuestras heridas, nuestras historias familiares, nuestras espiritualidades, nuestros cuerpos y nuestras memorias? ¿Cómo se modifican o influyen nuestras perspectivas teóricas cuando reconocemos nuestra historia como pueblos colonizados, así como las heridas y traumas históricos que han estado presentes en nuestra gente a lo largo de los siglos?

A partir de este momento el movimiento no nos llevó a rechazar el canon, sino a dejar de simplemente importarlo. Empezamos a desarrollar nuestra propia perspectiva, nuestra propia manera de dialogar con los autores, de comprender e integrar estas ideas desde una realidad situada. No se trataba de negar lo recibido, sino de dejar de recibirlo pasivamente. No se trataba de romper con la tradición, sino de entrar en conversación con ella desde otro lugar.

## Reconocer el canon sin quedar atrapados en él

Por supuesto, reconozco y agradezco profundamente la riqueza filosófica de los orígenes del movimiento existencial y fenomenológico. Sería imposible pensar este campo sin Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, de Beauvoir, Camus y muchos otros. Sería injusto, además, negar la potencia de sus preguntas y la manera en que siguen actualmente abriendo caminos para comprender la existencia.

Mas reconocer esa riqueza no significa convertirla en un centro único. Agradecer al canon no significa “obedecerlo” como si se tratara de una forma cerrada de autoridad. Dialogar con la tradición no implica colocarnos en la posición de quienes llegan tarde, o de quienes solamente aprenden, aplican o traducen.

Aquí me parece importante recordar que México también tiene una historia de pensamiento existencial y fenomenológico. América Latina en general tiene también su propia historia en este sentido. En México, durante la segunda mitad del siglo XX, particularmente, el Grupo Hiperión reunió a pensadores como Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Leopoldo Zea, entre otros, que buscaron pensar la existencia desde la realidad mexicana.

Lo interesante es que no estaban simplemente buscando aplicar a Heidegger, Sartre o de Beauvoir al contexto mexicano. Estaban dialogando con ellos, respondiéndoles. Dejándose inspirar por sus ideas, pero intentando pensar desde una situación histórica, cultural y existencial propia.

Esto me parece fundamental. Diversos países de América Latina, o el mismo México, no son solamente lugares donde el pensamiento existencial ha sido recibido. *Son lugares desde donde la existencia ha sido pensada.* Esto, para mí, modifica el centro de gravedad de la conversación. Porque ya no nos coloca únicamente como receptores de una herencia, sino también como interlocutores, capaces de producir pensamiento, de hacer preguntas, de incomodar al canon y de abrir posibilidades que el propio canon no siempre alcanza a considerar.

En este aspecto estamos de acuerdo con las intuiciones y propuestas del movimiento en filosofía, que ha publicado varios textos, bajo el título: “Cambiando la geografía de la razón” (*Shifting the geography or reason*) con autores como Lewis Gordon, Jaqueline Martínez, entre otros. En estas propuestas se nos recuerda que la razón y el pensamiento no se generan exclusivamente en el norte global, sino que el pensamiento y la razón de otras regiones son invisibilizados, y promueven que ya es momento de promover un cambio de mirada, no para invertir los términos anteriormente usados y promover un nuevo centro geográfico de la razón, sino para ampliar la perspectiva y posibilidades de pensar y desarrollar ideas, con múltiples centros en diálogo.

## El problema no es solo la exclusión

Necesitamos mirar con cuidado el lugar que ocupa el canon entre nosotros. No se trata de negar su importancia ni de rechazarlo. Solo de reconocer que, en ocasiones, el canon europeo y anglosajón de la terapia existencial deja poco espacio real para voces distintas, propuestas nuevas o culturalmente situadas en lugares distintos. Perspectivas que vienen de África, de Asia y, por supuesto, de América Latina.

A veces el pensamiento latinoamericano aparece como una novedad interesante, casi como una curiosidad cultural, pero rara vez se le da un lugar en la mesa como una voz que puede dialogar entre iguales. No solo como algo que enriquece el canon, sino como lo que también puede interpelarlo, transformarlo y abrir nuevas preguntas.

También ocurre que algunas revisiones de la filosofía existencial siguen hablando casi exclusivamente de los grandes nombres y regiones del canon, como si no hubiera pensamiento existencial más allá de ellos. Se habla de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, de Beauvoir, Camus, y luego, de pronto, “los latinoamericanos”, como si todos los demás mundos pudieran agruparse en una sola categoría indiferenciada.

Algo parecido ocurre en algunos textos de terapia existencial. Se habla de la perspectiva norteamericana, de la británica, de la vienesa, y después de “los latinoamericanos”, como si América Latina fuera una sola voz, un solo estilo, una sola manera de pensar.

Y ni se diga las pobres menciones que aparecen a la terapia existencial que ha surgido de Africa, de Asia o de Oceania.

Pero Latinoamérica no es un territorio con una sola forma de pensar, no somos idénticos. México no es Argentina. Brasil no es Colombia, por mencionar solo unos ejemplos. Centroamérica y el Caribe tienen sus propias historias, heridas, lenguajes, comunidades y formas de comprender la existencia. Incluso dentro de cada país hay múltiples mundos, múltiples acentos, múltiples maneras de vivir la relación, el sufrimiento, la libertad, la muerte, el cuerpo y la comunidad.

Es por esto que el problema no solamente es la exclusión. En ocasiones el problema es que se trata de una forma de inclusión con ciertas características sutiles: las voces son incluidas, pero solo como variaciones regionales de un centro que permanece intacto. Se toman en cuenta, pero únicamente como una especie de folklore. Casi como si estuvieran simplemente pagando una especie de “cuota de diversidad”.

Esta forma de inclusión puede ser incluso más difícil de señalar, porque parece generosa. Parece una forma de apertura o de reconocimiento. Pero si la voz distinta solo es aceptada cuando confirma la estructura ya existente, entonces no hay diálogo ni escucha real. Hay únicamente decoración. Invitación sin transformación. Presencia sin interlocución. Sin embargo, una verdadera comunicación o intercambio modifica a todos los involucrados.

## El idioma como vía de legitimación

Todo lo anterior también se vuelve visible en el idioma que usamos para los intercambios académicos internacionales, las publicaciones que reciben mayor reconocimiento, etc. Por supuesto que entiendo que el inglés funciona como una lengua común en los espacios internacionales. Y que muchas veces permite que personas de distintos países y tradiciones puedan encontrarse, conversar y compartir sus ideas. No planteo esto como una queja contra el inglés, ni como un rechazo a su uso. Yo mismo participo en espacios donde esta lengua hace posible diálogos e intercambios valiosos.

Lo que me interesa señalar es otra cosa. Cuando una lengua se convierte en el principal (o casi único) camino para que una idea sea reconocida como legítima, algo importante queda en riesgo. Muchas ideas que no han sido escritas, traducidas o publicadas en inglés pueden quedar fuera de la conversación, no por falta de profundidad, rigor o relevancia, sino porque no circulan dentro del idioma dominante del campo.

Aquí aparece algunas preguntas incómodas, aunque necesarias: ¿cuántas ideas no hemos escuchado porque no fueron dichas en la lengua esperada? ¿Cuántas formas de pensar la existencia no han sido reconocidas porque no llegaron con el tono, el vocabulario, la estructura o el formato que ciertos espacios académicos consideran legítimos? ¿Cuántas voces han sido tratadas como locales, anecdóticas o secundarias, no por falta de pensamiento, sino porque no entraron por las puertas ampliamente reconocidas como válidas?

No se trata de idealizar lo local, ni de suponer que todo pensamiento situado es automáticamente más verdadero. Sería ingenuo pensarlo así. Se trata de algo más sencillo y, al mismo tiempo, más exigente: reconocer que la profundidad no le pertenece a una sola lengua, a una sola región, ni a una sola tradición. La existencia humana ha sido pensada en muchos idiomas, desde muchas heridas, muchas historias y muchas formas de hablar y habitar el mundo.

## Desde sus orígenes, el pensamiento existencial apunta a que la diferencia no tiene que convertirse en mismidad

Otro aspecto que necesitamos poner sobre la mesa, es una de las dificultades con las que me he encontrado repetidamente cuando busco que se reconozcan las diferencias. En dichos casos es común que aparezca el temor de que, al destacar estas, se pierda el sentido de unidad o la fuerza de la comunidad. Sin embargo, me parece que eso no tiene necesariamente por qué ser así, y que, de hecho, la negativa a reconocer y sostener las diferencias es una puerta amplia para la imposición de una sola voz o perspectiva por encima de las otras. Mientras que, al reconocer las diferencias, abriéndonos a sostenerlas y a dialogar con ellas, generamos más posibilidades de que todas puedan ser reconocidas y verdaderamente incluidas en la unidad y en la experiencia comunitaria.

Son las diferencias las que nos permiten seguir creciendo y aprendiendo unos de otros. La amenaza no es la diferenciación, sino la imposición o la búsqueda de que una perspectiva se coloque como inmediatamente mejor o por encima de las otras, sin ninguna conversación o diálogo que nos permita llegar a ello. No se trata de eliminar el reconocimiento de que puede haber perspectivas más valiosas que otras para ciertos contextos (aunque en al cambiar de contexto esto pueda invertirse), sino de poder acordar el valor de una perspectiva u otra a través del diálogo abierto, la escucha y el reconocimiento mutuo del otro.

Aquí creo que la perspectiva existencial tiene algo muy importante que ofrecer. Algo que nos enseña esta tradición, es que la diferencia no tiene que ser eliminada para que pueda haber diálogo. La otredad no tiene que convertirse en mismidad para ser reconocida.

Esta idea es fundamental. Muchas veces confundimos el diálogo con la absorción. Creemos que comprender al otro significa traducirlo por completo a lo que ya sabemos. Como si escuchar una voz distinta significara ubicarla rápidamente dentro de nuestras categorías. Quizás una conversación verdaderamente existencial nos exige otra disposición: sostener la diferencia sin apresurarnos a domesticarla.

De hecho, los propios orígenes del pensamiento existencial dentro del canon europeo están llenos de diferencias, tensiones, desacuerdos, discusiones apasionadas e incluso rupturas entre sus pensadores. No formaron una escuela homogénea ni tranquila. Pensaron desde diferencias profundas y apasionadas. Y desde mi perspectiva esta es una de las riquezas de la tradición existencial: que no necesita uniformidad para sostener una conversación.

Como mencionamos anteriormente, el pensamiento existencial no nació como un sistema cerrado que después se diversificó. Nació ya atravesado por tensiones. Surgió como pregunta e inconformidad, como desacuerdo con las explicaciones demasiado “completas” de la vida. Por eso, cuando intentamos convertirlo en una ortodoxia demasiado ordenada, limpia o centrada, corremos el riesgo de quitarle una parte de su propia fuerza.

Y esto es algo que resulta tremendamente valioso para nuestra manera de construir la relación terapéutica con nuestros pacientes. Al menos en la forma como entiendo la práctica de la terapia existencial-fenomenológica desde mi propio contexto mexicano (aunque no es exclusiva de México, sé que hay varios pensadores en diversas regiones con quienes comparto esta perspectiva). Se trata de una postura hacia la relación terapéutica en la que no se busca convertir al paciente en un supuesto ideal basado en nuestros propios valores. No intentamos que el paciente se trasforme o cambie, sino apenas acercarnos a facilitar la comprensión de su manera de ser-y-estar-en-el-mundo, su situación y condición existencial. Por ello, cuando experimentan diferencias con otras personas, o con nosotros como sus terapeutas, no buscamos que sean eliminadas ni suavizadas, sino reconocidas y honradas como expresiones válidas de ser y existir.

En esta misma línea, otro aspecto importante a subrayar aunque sea reiterativo es que, desde sus orígenes, el pensamiento existencial-fenomenológico ha sido una perspectiva descentrada. No nació como una doctrina estable o cerrada. Nació muchas veces como una respuesta a cánones establecidos, como una forma de rebeldía frente a sistemas demasiado abstractos y universales, o que se experimentaban como alejados de la vida concreta y cotidiana.

En ese sentido, lo existencial siempre ha tenido algo de contracultural. Ha puesto en la conversación preguntas incómodas y desestabilizado certezas. Ha invitado a pensar y a pensarnos desde la existencia concreta, así como desde la angustia, la tensión, la libertad, la ambigüedad, la finitud, el cuerpo, el encuentro, la relación y la situación.

Por eso me parece paradójico cuando la teoría de la terapia existencial empieza a organizarse como si necesitara un centro fijo, un canon homogéneo o una especie de ortodoxia. Esta tradición nos propone precisamente lo contrario: a reconocer lo importante de permanecer abiertos ante lo que aparece, a lo que emerge momento a momento, y a lo que, desde su diferencia, no encaja del todo en nuestras categorías previas.

Cuando construimos una teoría de la terapia existencial demasiado preocupada por proteger su supuesta identidad "original", fácilmente podemos terminar olvidando aquello que la hizo necesaria. Lo existencial no se sostiene por la pureza de las definiciones, sino por la valentía de volver una y otra vez a la vida concreta. Por el diálogo y el encuentro entre perspectivas diferentes. No por cerrar la conversación, sino por mantenerla abierta.

Como mencioné antes, esto no solo es importante para el nivel filosófico o de la teoría. Es importante también desde la práctica terapéutica cotidiana. Después de todo, como terapeutas, nuestra tarea no es reducir al otro a lo que ya sabemos, sino abrir un espacio donde su diferencia pueda aparecer, donde su mundo pueda desplegarse y donde ambos podamos ser transformados por el encuentro.

La terapia existencial (al menos en su versión existencial-fenomenológica) resulta contradictoria cuando defiende la apertura en abstracto y practica el cierre en el encuentro. Resulta contradictoria también cuando habla de libertad mientras escucha desde categorías rígidas. Cuando habla de otredad mientras convierte al otro en ejemplo de una teoría. Cuando habla de situación mientras ignora la historia concreta desde la cual cada persona vive, sufre, ama, elige y construye sentido.

Por eso, una terapia existencial situada no es una terapia que simplemente añade al contexto como si fuera un dato secundario. Es más bien una forma de comprender que no existe experiencia humana sin mundo. Que no hay angustia sin historia, ni historia personal sin historia colectiva. Que no es posible la libertad sin condiciones; ni existe cuerpo sin tierra y sin naturaleza. Que no existe relación sin lenguaje o intercambios de poder; sin comunidad y pérdidas. Y que no hay identidad ni existencia personal sin el otro con quien me relaciono, relación desde la cual emerjo y me desenvuelvo.

Esta comprensión no disminuye la dimensión existencial; la vuelve más concreta, más cercana a la piel, más corpórea, actual y vibrante. Nos impide hablar de la existencia como si fuera una abstracción universal que ocurre del mismo modo en todas partes. Y nos invita a escuchar cómo se vive la existencia en cada mundo particular, con nombres, acentos, silencios, cuerpos, vínculos y heridas particulares.

## *No estamos descubriendo, sino recordando*

Hay algo que muchas personas experimentan cuando hablamos de terapia existencial. Se trata de una reacción común en México o en América Latina, y no dudo que esto mismo se repita en diversas regiones del mundo entero. Me refiero a que, al escuchar o conocer por primera vez los planteamientos de la propuesta existencial-fenomenológica, generalmente no se experimenta como si estuviéramos introduciendo una idea completamente nueva o extranjera. Muchas veces se vive como un reconocimiento de algo que ya estaba ahí. He escuchado con frecuencia frases como: "Eso es exactamente lo que siempre he pensado, pero ahora tengo palabras para ello"; o "Me suena a la sabiduría de los abuelos, pero con palabras distintas", y otras variantes.

Durante el reciente 4º Congreso de Terapia Existencial asistí a una mesa redonda sobre la terapia existencial y las tradiciones indígenas de los pueblos originarios de Norteamérica. Fue una mesa inspiradora, llena de momentos altamente emotivos. En un momento, Courteney Suiter, *Cuervo volando* (su nombre indígena), una académica indígena y terapeuta existencial que participaba en la mesa, expresó una idea que me conmovió profundamente.

Ella se estaba refiriendo a cómo los miembros del canon europeo y anglosajón suelen pensar que están enseñando ideas llenas de "sabiduría y verdad" cuando intentan enseñar la perspectiva existencial a los estudiantes de psicología de las comunidades indígenas en Norteamérica. Entonces dijo una frase que se quedó impregnada fuertemente en mí: "*No estamos descubriendo esta perspectiva, la estamos recordando"*. Creo que no podría estar más de acuerdo.

Esa frase me parece profundamente importante porque cambia la dirección del gesto. Ya no se trata solamente de llevar una teoría hacia quienes no la tienen. Se trata de reconocer que muchas culturas han sabido, vivido y pensado dimensiones profundamente existenciales sin necesariamente nombrarlas con el vocabulario europeo de la fenomenología o de la filosofía existencial.

Hay algo en la importancia de la relación, de la comunidad, de la conversación, de la muerte, de la incertidumbre, del duelo, del cuerpo, de la tierra, de la historia y de la vida compartida —todos ellos temas y énfasis propios de la perspectiva existencial— que ya forma parte de muchas culturas.

Por eso, cuando algunas personas en América Latina se encuentran con la perspectiva existencial, no necesariamente dicen: "esto es algo nuevo que viene de Europa". A veces dicen: *esto nombra algo que ya conocíamos y que ya estaba presente en nuestra manera de ser-en-el-mundo*.

Y esto cambia mucho la conversación. Porque entonces no se trata únicamente de aprender del canon europeo, sino también de reconocer en nosotros mismos y en nuestras culturas otras fuentes de pensamiento existencial. No se trata de reemplazar un centro por otro. Ni tampoco de decir que ahora la verdad está aquí y ya no allá. La propuesta consiste en abrir una conversación más amplia, más encarnada y horizontal.

Pensar desde América Latina no significa hablar con una sola voz. Significa reconocer que aquí hay mundos de experiencia que pueden participar en la conversación existencial no como ejemplos regionales, sino como fuentes de pensamiento.

Los países de América Latina no tendrían por qué aparecer solamente como apartado final o como gesto de inclusión. Pueden aparecer como interlocutores que preguntan y responden. Ampliando las preguntas sobre la libertad, la finitud, la comunidad, el cuerpo, el duelo y la relación, entre muchos otros temas que interesan a la tradición existencial.

Esto implica también aceptar que nuestras propias perspectivas latinoamericanas deben dialogar entre sí. No basta con pedirle al canon europeo y anglosajón que reconozca

nuestra diferencia si nosotros mismos borramos las diferencias internas de la región. Si decimos “lo latinoamericano” sin distinguir las diferencias, como si se tratara de una sola voz, repetimos de otro modo el gesto que estamos cuestionando.

Quizá una de las tareas más importantes sea aprender a sostener una conversación plural sin necesidad de volverla inmediatamente homogénea. Pensar desde México, desde Brasil, desde Colombia, desde Argentina, por mencionar solo a algunos, no significa pensar lo mismo con distintos acentos.

Para mí, todo esto nos lleva de regreso a la práctica terapéutica. Muchas veces decimos, y puede sonar a cliché, que como terapeutas existenciales nuestros principales maestros son los pacientes o los clientes. Creo que esto va mucho más lejos de una frase bonita y es profundamente cierto. Ellos nos muestran la otredad y la diferencia. Nos muestran la vida misma, directa, tal como aparece. Así como aquello que no cabe del todo en nuestras teorías, ni en expectativas o categorías. Y nos recuerdan que toda teoría se vuelve insuficiente frente a la singularidad de una vida concreta. Cada encuentro terapéutico nos coloca ante algo que no conocemos del todo. Una persona llega con su propio mundo, con su historia, con sus formas de amar, sus pérdidas y posibilidades, así como con el linaje de sus antepasados. Si escuchamos de verdad, no podemos salir del encuentro sin ser profundamente movidos y transformados.

Y quizá eso mismo podemos mostrar como terapeutas existenciales al dialogar entre nosotros. Podemos mostrar que es posible conversar con la diferencia sin buscar cambiarla, cancelarla, o corregirla; sin absorberla ni tratar de convertirla de nosotros mismos.

## Una conversación entre iguales: el espíritu vivo del pensamiento existencial

Siguiendo este rumbo de pensamiento, en un mundo que parece cada vez más polarizado, la terapia existencial puede ofrecer entonces algo profundamente necesario: una forma de sentarnos con la diferencia, de escucharla, de dejarnos afectar por ella y construir una conversación real entre iguales.

Esta tarea no es menor. Vivimos en una época en la que muchas conversaciones se organizan desde estar a la defensiva, con una actitud de sospecha, o con identidades cerradas; o peor aún, con la necesidad (o necedad) de tener la razón. Frente a eso, la sensibilidad existencial puede recordarnos que el encuentro no exige que la diferencia desaparezca. Al contrario, muchas veces el encuentro comienza precisamente cuando dejamos de exigirle al otro que se parezca a nosotros para poder reconocerlo.

Una conversación real entre iguales no significa que todas las voces digan lo mismo ni que todas ocupen el mismo lugar histórico. Tampoco que necesariamente tengan el mismo valor o importancia para todos los contextos. Significa que ninguna voz sea reducida de antemano a ser considerada como una variación secundaria de la otra. Que una voz situada pueda ser tomada en serio no solo por lo que confirma, sino también por lo que cuestiona. Significa permitir que el centro se mueva y reconocer que la importancia de cada expresión depende también del contexto y situaciones desde las cuales emerge.

Quizá la tarea hoy no sea defender la terapia existencial como una tradición terminada, sino permanecer fieles a su espíritu vivo, inconcluso, inestable, apasionante y dialógico. No significa repetir siempre las mismas palabras sino cuidar las preguntas. Mantener abierta la conversación y escuchar aquellas voces que no han estado suficientemente presentes. Podemos reconocer que el pensamiento existencial no pertenece solamente a quienes lo nombraron primero dentro de ciertos circuitos académicos, sino también a quienes han vivido, pensado y cuidado la existencia desde otros mundos.

Una terapia existencial viva no teme ser transformada por el encuentro ni descubrir que sus propias categorías son parciales. No teme aprender de otras lenguas, de otras historias, de otras regiones y comunidades, de otras formas de duelo, de celebración, de relación y de memoria.

Si la terapia existencial nació, en parte, como respuesta a sistemas demasiado abstractos, universales y que se experimentaban como alejados de la vida concreta, entonces no puede buscar convertirse en un nuevo sistema cerrado o lejano de la experiencia directa. Su futuro está en su capacidad de seguir escuchando la vida, dejándose afectar por ella. Recordando que la existencia siempre aparece situada, encarnada, relacional y compartida.

Tal vez por eso la frase de Courteney Suiter sigue resonando con tanta fuerza: no estamos descubriendo esta perspectiva, la estamos recordando. Es parte de nuestra humanidad. Y quizá recordar, en este caso, no es meramente volver al pasado. Es recuperar una posibilidad para nuestros presentes y futuros, reconociendo que hay sabidurías que no llegaron tarde a la conversación, sino que quizá nunca fueron escuchadas con suficiente atención.

La teoría de la terapia existencial puede aprender a escuchar esas voces. No como adorno ni como cuota o folklore. Sino como interlocutoras reales de una conversación que apenas está comenzando.

## Curriculum

Psicólogo, maestro y doctor en psicoterapia, terapeuta existencial-fenomenológico. Fundador de CIREX (México), donde desde hace 24 años, forma terapeutas existenciales. Cofundador de Diálogo Existencial (Colombia). Presidente honorario de ALPE, autor de ocho libros. Docente internacional. Recibió el Global Visionary Award en 2026 por su impacto transformador de la terapia existencial en el mundo.

**Correo de contacto**: yaqui@circuloexistencial.org

**Fecha de entrega: 15/6/2026**

**Fecha de aceptación: 2/7/2026**

# Evidência empírica e evidência sensível: reflexões para a clínica psicológica

## Empirical evidence and sensory evidence: reflections for clinical psychology

**Myriam Moreira Protasio**
**Rio de Janeiro**
**IFEN. ALPE Brasil**

El presente artículo fue presentado en el IV Congreso Mundial de Terapia Existencial, celebrado en la ciudad de Denver, Colorado, Estados Unidos.

**Resumo**
Em Psicologia, as práticas baseadas em evidências refletem um movimento mais amplo de verificação da eficácia e da efetividade dos métodos. A busca pela verificação científica remonta ao início do século XIX, quando surgiram as ciências particulares — como a Física, a Biologia, a Ética e a Psicologia. Kierkegaard acompanhou as descobertas das ciências naturais e se perguntou pela possibilidade de uma ciência da existência, capaz de apreender o movimento da existência ou, mais precisamente, o movimento do indivíduo na existência. Ele utiliza narrativas existenciais nas quais os personagens são chamados a responder ao que lhes vem ao encontro, envolvendo-se com temas como angústia, desespero e repetição. Este artigo segue o método de Kierkegaard com foco no texto *A Repetição* e no diálogo entre Constantin Constantius e seu jovem amigo, explorando a tensão entre evidências empíricas e evidências sensíveis em Psicologia, refletindo sobre as implicações clínicas e epistemológicas dessa ciência existencial.

**Palavras-chave**
Søren Kierkegaard; ciência existencial; desespero; angústia; repetição.

**Resumen**
En Psicología, las prácticas basadas en evidencias reflejan un movimiento más amplio de verificación de la eficacia y la efectividad de los métodos. La búsqueda de la verificación científica se remonta a principios del siglo XIX, cuando surgieron las ciencias particulares —como la Física, la Biología, la Ética y la Psicología—. Kierkegaard acompañó los descubrimientos de las ciencias naturales y se interrogó sobre la posibilidad de una ciencia de la existencia, capaz de aprehender el movimiento de la existencia o, más precisamente, el movimiento del individuo en la existencia. Para ello, utiliza narrativas existenciales en las que los personajes son llamados a responder a lo que les sale al encuentro, involucrándose con temas como la angustia, el desespero y la repetición. Este artículo sigue el método de Kierkegaard, centrándose en el texto *La Repetición* y en el diálogo entre Constantin Constantius y su joven amigo, explorando la tensión entre evidencias empíricas y evidencias sensibles en Psicología, al tiempo que reflexiona sobre las implicaciones clínicas y epistemológicas de esta ciencia existencial.

**Palabras clave**
Søren Kierkegaard; ciencia existencial; desespero; angustia; repetición.

**Abstract**
In Psychology, evidence-based practices reflect a broader movement toward verifying the efficacy and effectiveness of methods. The pursuit of scientific verification dates back to the early 19th century, when specialized sciences—such as Physics, Biology, Ethics, and Psychology—emerged. Kierkegaard followed the discoveries of the natural sciences and questioned the possibility of a science of existence capable of grasping the movement of existence or, more precisely, the movement of the individual within existence. He utilizes existential narratives in which characters are called to respond to what encounters them, engaging with themes such as angst, despair, and repetition. Following Kierkegaard's method, this article focuses on the text *Repetition* and the dialogue between Constantin Constantius and his young friend, exploring the tension between empirical and sensitive evidence in Psychology, while reflecting on the

clinical and epistemological implications of this existential science.

**Keywords**
Søren Kierkegaard; existential science; despair; anxiety; repetition.

A questão da evidência nas práticas em Psicologia tem relação direta com a atmosfera de nosso tempo, em seu afã de previsibilidade, antecipação e controle. As práticas baseadas em evidência consideram a evidência empírica a partir de um saber prévio já legitimado. Mas, seria a evidência empírica a única que emerge no fazer clínico? Pretendo tecer considerações sobre essa temática num diálogo com o pensamento de Soren Kierkegaard, por isso começarei citando um trecho retirado de um discurso edificante de 1843. Ele diz:

> *[...] a experiência é um amigo de duas línguas, que ora diz uma coisa e ora diz outra; e a conjectura é um orientador enganador, que nos larga quando mais dele necessitamos; e a hipótese é um olhar enevoado, que não avista muito longe; e a inferência é uma emboscada na qual mais depressa um homem se captura a si próprio do que outro alguém. Além disso, essas armas são mais difíceis de usar, pois com a conjectura vem o temor; com a hipótese vem a angústia; com a inferência vem a inquietação... [...] como deveríamos nós ir ao encontro do porvir? (Kierkegaard, 1843/2023, p. 48/49)*

Espero poder responder à questão de Kierkegaard, que é também nossa, no decorrer de minha explanação. Primeiramente falarei sobre a relação de Kierkegaard com a tradição da Psicologia experimental. Em seguida dialogarei com um dos seus pseudônimos, Constantin Constantius que, por meio da comunicação indireta, responde sobre formas de experimentar a existência. Tentando trazer para mais perto de nós esta questão, refletirei sobre o lugar da empiria no contexto dos estudos sobre o envelhecimento. Por fim, retorno à questão sobre como deveríamos ir ao encontro do porvir e o que isso nos inspira na tarefa de acolher o que nos vem ao encontro na clínica.

## Kierkegaard na tradição da Psicologia Experimental

O século XIX popularizou-se como o século das Ciências (Teixeira, 2021), momento em que as ciências vão se particularizando e ganhando autonomia em relação à Filosofia, e em que os métodos vão se transformando de racional a experimental. A Psicologia é mais uma ciência nascente nessa tensão entre um pensamento racional e conceitual, que reconstrói as experiências por meio de sistemas e estruturas explicativas – uma psicologia racional; e as investigações empíricas, presentes nos vários ramos científicos em seu movimento de dissecar a realidade em seus mínimos detalhes, uma psicologia experimental. Na esteira destas transformações surgem, no século XX, as denominadas Práticas Baseadas em Evidências (PBE), num movimento pela comprovação da eficácia e efetividade de métodos e práticas em psicologia.

Historicamente, a PBE foi desenvolvida no campo da Medicina, em 1990 (conforme Guyart et al, 1992, citado por Leonardi & Meyer, 2015). Mas, em Psicologia, há registros de 1952, quando o psicólogo alemão Hans Eysenck, inserido já em um quadro diverso de práticas psicoterapêuticas, faz um levantamento de 19 estudos empíricos da psicoterapia dessa época com o objetivo de acompanhar a eficácia destas práticas. Eysenck observa que “a única medida de resultado disponível era o registro do terapeuta em termos de cura ou muita melhora, melhora, pouca melhora e nenhuma melhora, chegando à conclusão que a intervenção mais efetiva para a melhora do cliente era a “passagem do tempo” (p. 1141). A iniciativa de Eysenck marcou o interesse pela comprovação empírica de resultados alcançados pelos processos psicoterapêuticos, atraindo outras revisões de pesquisas realizadas nas décadas seguintes. O movimento pelas Práticas Psicológicas Baseadas em Evidências (PPBE) ganha expressão nos EUA, através da APA (American Psychological Association) como tentativa de elaborar um modelo representativo das diferentes perspectivas teóricas, metodológicas, conceituas e práticas (Leonardi & Meyer, 2015).

Apesar do interesse de Kierkegaard pelas descobertas das ciências naturais, facilitadas pelo desenvolvimento de instrumentos como o microscópio e o estetoscópio, ele desconfiará do excessivo entusiasmo por esta forma de desvendar a natureza. No entanto, ele jamais perderá de vista a possiblidade de pensar uma ciência da existência (Protasio, 2015). Por meio de suas obras, pseudonímicas ou não, o pensador dinamarquês tentará mostrar que o perigo está em que, ao se atentar excessivamente aos detalhes, se perca a capacidade de acompanhar a experiencia em seu próprio fluxo ou acontecimento. Em diversas obras, assim como em anotações de seus diários, ele deixará clara a importância da Psicologia como possibilidade científica de apreensão do movimento do existir, ou melhor, do movimento do existente em seu fluxo existencial. Para tornar visível as especificidades desta ciência, Kierkegaard construirá tramas existenciais, nas quais os personagens são desafiados a responder pelo que lhe vem ao encontro, assim como debates sobre temas eminentemente existenciais como, por exemplo, angústia e desespero.

Sobre a temática do desespero, ele se pergunta, no prefácio da obra dedicada a este conceito (Kierkegaard, 2022), sobre a possível conciliação entre o rigor científico e a edificação, entendendo esta última como o movimento de apreensão e apropriação do existente em sua existência (transparência) e diante das exigências não apenas factuais, mas também transcendentes, de senti-

do, que são postas a cada existente. A questão de Kierkegaard em relação à nascente Psicologia é, então, como mostrar para seus contemporâneos os dilemas e limites da apreensão do espírito (o humano) pelo método empírico. Haveria uma realidade universal passível de ser captada exclusivamente pelo saber objetivo? Ou a realidade objetiva ganharia expressão apenas por meio do existente, ou seja, se evidenciaria na relação do indivíduo com o saber objetivo? Neste caso, a experiência humana não se constituiria como movimento, experimentação? Como, no campo mesmo da experimentação, fazer emergir os dilemas e limites, de modo a encontrar a experiência mesma? As perguntas de Kierkegaard se inserem na tensão entre um saber empírico constituído a partir de experiências anteriores (as evidências) que se constituem em um saber objetivo e um conhecimento empírico sempre florescente, porque de caráter sensível.

O caminho escolhido por Kierkegaard para esclarecer essas questões é o da comunicação indireta, com a construção multifacetada de textos cujo propósito é, justamente, possibilitar que surja, em meio à experiência de leitura e do envolvimento com a trama, questionamentos capazes de levantar suspeitas sobre as certezas do leitor. Com relação à psicologia experimental, especificamente, que crescia sob o entusiasmo de se explicar a totalidade do funcionamento humano por meio dos experimentos induzidos por métodos como a introspecção e a generalização, Kierkegaard produz um texto intitulado *A repetição, um ensaio de psicologia experimental* (Kierkegaard, 2009). O pseudônimo Constantin Constantius é, nessa trama, o conselheiro (o psicólogo) que tenta ajudar seu consultante a encontrar uma solução para seu sofrimento. Constantin aconselha seu consultante referenciado em experiências suas anteriores, acreditando na possibilidade de repetição como o igual. Ao nos envolver com a trama, suas questões passam a ser também nossas, apontando para a validade de um conhecimento adquirido na experiência sensível com o texto. Vou me deter mais neste ponto a seguir.

## Comunicação indireta: Constantin e a possibilidade da repetição de experiências.

Vou sustentar o debate de Kierkegaard sobre a possibilidade de uma Ciência da Existência, seguindo suas próprias trilhas, ou seja, acompanhando personagens e tramas que dão voz aos conceitos. Tomarei como exemplo o conceito de repetição evidenciados na relação entre Constantin Constantius e um jovem apaixonado na obra *A repetição, um ensaio de psicologia experimental* (Kierkegaard, 2009). Acompanhando o esforço científico em seu movimento de trânsito entre a evidência empírica e a evidência sensível, convido o ouvinte a refletir sobre seus limites e possibilidades, e sobre as repercussões destas discussões para nosso próprio exercício clínico.

Constantin, o narrador, sente-se convocado a ajudar um jovem apaixonado que, tendo se comprometido em um noivado, não consegue prosseguir sua vida. Uma tensão se insere em espírito do jovem: apesar de haver se apaixonado, descobre que a paixão o torna um poeta criativo – ele deleita-se na alegria da criação poética e teme que o casamento encerraria essa sua inspiração; tendo se entusiasmado e prometido casamento, não consegue romper o noivado por não querer magoar a moça. Noite e dia o jovem sofre e vive em função desse dilema, que lhe parece insolúvel. Constantin, seu interlocutor e conselheiro, compadece-se do jovem, quer tirá-lo dessa situação. Baseado na sua própria experiência passada, no conhecimento que acumulou sobre as questões do amor, Constantin imagina um método que tiraria o jovem dessa situação: basta que a moça desconfie que o jovem está se relacionando com outra moça que ela mesma romperá o noivado.

A tensão, aqui, se mostra entre a crença em evidências empiricamente recolhidas (até pelo senso comum), que suportam uma expectativa de que a experiência se repetirá no presente, e a entrega à evidência sensível, só passível de ser recolhida na experiência mesma e a cada vez em que acontece. Constantin está convencido que seu método é eficaz e comprovado por experiências anteriores. Ele desenha articulações e ações que acredita serem perfeitas como solução para a situação, desde que o jovem cumpra os passos do método desenhado pelo conselheiro.

Mas, algo se evidencia quando o jovem não cumpre o projeto de Constantin, desaparecendo nas vésperas de começar a realizar o plano. O jovem, tempos depois, faz contato por carta com Constantin, contando que tentou seguir os conselhos, mas foi descobrindo que não era capaz de fazer as coisas conforme os planos do mestre e por isso decidiu afastar-se: o saber prévio de Constantin mais o confundia do que o ajudava. Ele chega mesmo a acusá-lo de ser uma influência demoníaca, uma vez que ele que não considerou, em seu plano, o sofrimento da moça. Embora já estivesse suficientemente confuso, diz o jovem, não conseguia sair de sua situação pelos exemplos e sugestões de segunda mão (os conselhos de Constantin).

Aqui acontece algo que merece nossa atenção: quando o jovem desaparece, Constantin fica inconformado com a falência de seu método, e resolve entregar-se à repetição de experiências vividas por ele anteriormente, acreditando que assim poderá provar a validade da repetição na existência. Ele resolve refazer uma viagem a Berlim, esmerando-se, cuidadosamente, para que desta vez tudo se passe como na vez anterior, ou seja, tudo se repita. É curioso observar seu esmero em antecipar, por meio da lembrança e do conhecimento acumulado, a experiência que virá em seguida. Curioso, também, é acompanhar sua frustração, quando a experiência o surpreende com novidades impossíveis de serem antecipadas – como o servo que desobedece a suas ordens, evidenciando os riscos da expectativa e das certezas na vida. Assim, em sua própria experiência, Constantin descobre a impossibilidade da repetição como igual e, ao mesmo tempo, reconhece que não consegue acolher outro tipo de repetição, não qual o mesmo (a vida) se

repete renovada criativamente. A vida é ela mesma criação, novidade, algo que lhe é insuportável, por isso ele diz preferir a rotina de sua casa.

Com relação ao jovem, ele retoma contato com Constantin e relata o modo como descobriu que a repetição só é possível como criação. Mas para essa descoberta ele fez uma experiência diferente à de Constantin, trouxe consigo sua inquietação, que sustentou diariamente em busca da saída. Ele relata que foi preciso entregar-se à sua melancolia e sua vontade de sair do impasse. O jovem descobriu que o que se repetia era o interesse, a escuta às orientações e exigências que emergiam, a cada vez: ora esclarecendo por que fora tão difícil seguir os conselhos de Constantin (era insuportável pensar em fazer a sua jovem noiva sofrer); ora ouvindo seu arrependimento pela promessa assumida em um ímpeto apaixonado; ora alegrando-se com o êxtase vivido em sua verve poética. Nesse constante movimento do pensamento ele encontra um interlocutor/ouvinte que o ajuda a vislumbrar sua saída para situação, ou melhor, a edificar-se em sua situação. O jovem acompanha os dilemas e dores do livro bíblico de Jó, lendo e relendo sua trama, admirando-se com a força de Jó em permanecer na fé e à escuta de uma resposta. Assiste Jó a ouvir os amigos, confundir-se com eles, e aguardar o momento em que tudo se acalma: Jó apreende seu limite na situação e acolhe a gratuidade de seu destino, reconciliando-se com os amigos e com a vida. E o jovem? Descobre que também precisa se entregar à sua tarefa e, depois de ter pensado em suicidar-se, decide voltar para a cidade e casar-se com a moça. Decide-se a perder tudo (sua veia poética), como Jó perdeu, para ter paz ao cumprir seu compromisso.

Ao final da leitura, saímos incrédulos sobre a possibilidade de repetição de um experimento, ou seja, de que duas experiências possam ser iguais; e, ao mesmo tempo, saímos confiantes de que a experiência é o campo próprio da repetição do mesmo, não igual, mas renovado, assim como é o espaço para o conhecimento e apreensão da realidade. E como tudo isso pode nos ajudar a pensar a tensão entre as diferentes formas de evidência numa prática que se pretende baseada em evidências? Tentarei responder a esta questão sem seguida.

## Evidência empírica e evidência sensível nos estudos sobre o envelhecimento

Dado que a temática central na busca por evidências é buscar, da forma mais fidedigna possível, a experiência, temos a tensão entre a apreensão da realidade empírica, recolhida por meio do conhecimento prévio acumulado; e uma possibilidade de apreensão da realidade pautada na experiência em seu próprio desenrolar, uma evidência sensível. Vou me demorar um pouco mais nessa questão, dialogando com uma questão que muito me tem interessado: o modo como os fenômenos do envelhecimento e do envelhecer surgem no contemporâneo.

A evidência empírica se constitui a partir de pesquisas e artigos já publicados, buscando mapear e orientar compreensões e práticas em campos específicos. No campo dos estudos sobre o envelhecimento, por exemplo, isso se reflete no volume cada vez mais crescente de publicações que dizem muito sobre a velhice, os idosos e seus cuidadores etc. Em um artigo assinado por Beltrina Côrte e Vera Brandão (2018), as autoras trazem o discurso de pessoas que se encontram na chamada longevidade avançada, ou seja, de pessoas que estão vivas há mais de 80 anos. As pesquisadoras alertam que “As pesquisas constroem, com base nas evidências, parâmetros e limites sobre o que se considera como longevidade avançada e fragilidade, o que não coincide, muitas vezes, com a percepção subjetiva dos idosos, que traçam os limites, que se apresentam de modo diferente, segundo a percepção que têm de si próprios, como indicam os narradores” (Côrte, Beltrina; Brandão, Vera, 2018, p. 224). Ou seja, as pesquisas trazem elementos sobre o envelhecer, mas os sentidos dessa experiência aparecem de modo diferente no discurso dos longevos.

Concordando com as autoras, percebemos que os artigos sobre idosos tendem a realçar as restrições físico-funcionais impostas pelo fato de um humano ter vivido muitos anos. Mas, assistindo a um documentário estreado em maio de 2024, na TVE do Brasil, braço da Bahia, intitulado *Seculares, no mundo há mais de cem*, o que aparece é outra coisa. O documentário acompanha um grupo de pessoas que estão vivas há mais de cem anos, e vai mostrando esse grupo de pessoas não pela perspectiva de suas restrições, mas de suas ações cotidianas - não é o que lhes falta que ganha relevo, mas sua vitalidade, seu cotidiano, seus afetos. Ainda que a produção de conhecimento sobre o que acontece com o corpo que envelhece sustente formas de cuidado, o envelhecimento e, principalmente, o saber sobre aquele que envelhece podem se apequenar, quando pensados apenas pela perspectiva das perdas biológicas e até mesmo das limitações sociais, ou seja, estes saberes não são capazes de abarcar a singularidade da experiência. Ao ampliar os discursos sobre a velhice para além da descrição das doenças e restrições, o envelhecimento e o envelhecer tomados como uma condição inevitável de perdas desaparece para que apareçam as pessoas em seus afetos, afazeres, sonhos, empenhos...

Não apenas são necessárias diversas ciências para dar conta das inúmeras questões que a realidade da vida cada vez mais longeva apresenta, é preciso também lembrar que todas as ciências juntas ainda não poderão responder definitivamente pelas questões singulares. Aí podemos recorrer à sugestão de Kierkegaard (2013), que diz que é preciso aprender a recolher os saberes que emergem da realidade vivida, mas é preciso refletir que estes saberes, ainda que se constituam como evidências empíricas, como saberes legitimados, são apenas um aceno para a realidade enquanto acontecimento. É preciso ir à realidade e colher o que aí floresce.

Kierkegaard (2013), sob o pseudônimo “A”, ainda alerta que mesmo sem ter conhecimento prévio e sem precisar penetrar no objeto de investigação, é possível colher sua significação ao percorrer seus contornos, ao olhar para o que o contorno contém. E que, nesse gesto, o pesquisador está margeando a realidade, guiado pelo que conhece (as evidências empíricas legitimadas) e olhando demoradamente, infatigavelmente, para o que não conhece, deixando-se surpreender com o novo. Ou seja, sem desmerecer o conhecimento prévio, é possível encontrar consolo no “paradoxo que consiste em também se conseguir obter uma espécie de experiência no pressentimento e no desconhecimento” (Kierkegaard, 2013, p. 102).

**A título de finalização: considerações para a clínica psicológica**

Fazer Psicologia, Kierkegaard dirá numa anotação de seus diários, é interessar-se por aquilo que interessa o indivíduo. Isso aponta para o limite entre o conhecimento prévio adquirido e a realidade ao modo como ela se apresenta. Para interessar-se pelo que interessa ao outro é preciso captar as evidências empíricas, previamente dadas ou não, mas não se satisfazer com elas, mantendo uma disposição de abertura para colher também as evidências sensíveis, ou seja, aquelas que emergem no fluxo mesmo do acontecimento, evidenciando o que acontece ali, pois isso que se mostra acena diretamente para aquilo que, efetivamente, importa naquela situação. Mas, como o mostrar-se é também um esconder-se, é preciso disponibilidade/paciência para acompanhar aquilo que só se deixa ver no decurso do tempo do seu acontecer. É preciso estar atento para não privilegiar o já dado e deixar de acolher o que está se dando no seu aceno ao porvir, à possibilidade. Estar aberto ao sensível é abrir-se ao fluxo do acontecer.

No primeiro dos dois discursos edificantes de 1843, intitulado *A expectativa da fé*, Kierkegaard (2023) pensa o combate do homem com a indeterminação (o porvir) próprio da existência. Ele alerta para os riscos dessa preferência pelo saber já estabelecido, e diz: “os mais velhos e os mais novos, todos nós, deveras que já temos toda a experiência, iremos envergá-las, seguiremos as pistas da hipótese e as orientações da conjectura; com o poder das inferências iremos vencê-lo; e, assim, armados, vamos ao encontro do porvir.” (p. 48).

Nos estudos sobre o envelhecimento, citados acima, os autores ressaltam a importância de ouvir o que as pessoas mais velhas têm a dizer sobre suas experiências. Considerando que a experiência, como diz Kierkegaard, diz muitas coisas, é preciso cuidar para não apelar para conjecturas, hipóteses ou inferências pois estas, além de trazer consigo disposições como temor, angústia e inquietação frente aos vários cenários que podemos antecipar, pode nos afastar do que está acontecendo e, afastado, ficamos sem referências quando mais necessitamos de um solo seguro para o cuidado da experiência.

Retomo aqui a questão deixada no trecho que citei no início da minha fala: “Como deveríamos nós ir ao encontro do porvir? [...] por que meio se vence a variável?”. Kierkegaard responde: “por meio do eterno. Ora, qual é o poder eterno no homem: É a fé”. (Kierkegaard, 1843/2023, p. 49). Com isso, ele conclui que a abertura livre para o desconhecido é, já, a vitória, e “uma vitória não causa perturbação”, ao contrário, nos fortalece para a lida com o que acontece no presente. (Kierkegaard, 1843/2023, p. 49 e 50). Kierkegaard ressalta que a fé - a entrega ao que acontece e a disponibilidade para o novo, não espera muitas vitórias, espera a vitória, qual seja, vencer a questão, e por isso tem alegria e bom ânimo. Trata-se de uma disposição para a abertura, e não de uma disposição para a certeza ou de controle.

Para finalizar essa pequena apresentação reflito que, não se trata de uma lida iludida com a realidade, pois sei que mesmo que quiséssemos, não somos capazes de nos despir de tudo o que sabemos ou experimentamos e que somos constituídos com o espírito técnico científico de nosso tempo. Nós também somos atravessados pela crença nas evidências empíricas e podemos nos iludir pensando que elas são suficientes para apreendermos a realidade. Por isso é que é importante entender o trânsito entre as diferentes formas do evidenciar, ter presente que a evidência empírica, colhida a partir de experiências anteriores, se constitui num recorte e numa perspectiva específica, sempre parcial. É importante estar aberto para considerar outras perspectivas. E, principalmente, para acolher a evidência sensível e tomá-la como orientadora para os caminhos percorridos na relação clínica [para o porvir]. Essa disposição para o sensível torna a psicoterapia um caminho profícuo, capaz de nos manter informados sobre a produção científica colhida das experiências anteriores, mas também livres para corresponder mos, a cada caso, a cada vez, ao que se evidencia. Tal disposição pode proteger da dispersão em saberes prévios que, tendo seu lugar enquanto preparação do psicoterapeuta, devem ser dispensados em prol da experiência viva, do acontecimento mesmo no momento mesmo em que acontece.

## Referências bibliográficas

Côrte, Beltrina; Brandão, Vera. Longevidade avançada – A reinvenção do tempo. Em *Revista Kairós – Gerontologia* 21 (1), p. 213-241, 2018(1).

Teixeira, N. M. (2021) Kierkegaard e as ciências naturais no século XIX. Em Dissertatio, [54]. 3-31.

Leonardi, J. L. & Meyer, S. B. (2015). Prática Baseada em Evidências em Psicologia e a História da Busca pelas Provas Empíricas da Eficácia das Psicoterapias. Em *Psicologia Ciência e Profissão,* 2015, 35(4), pp. 1139-1156. Doi: https://doi.org/10.1590/1982-3703001552014 . Disponível em https://www.scielo.br/j/pcp/a/7kfdXmcqnXkY7gtKnhX5VZS/?lang=pt

Protasio, M. M. (2015). *O si mesmo e as personificações da existência finita:* rumo a uma ciência existencial. Rio de Janeiro: Edições IFEN

Kierkegaard, S. A. (1849/2022). *A doença para a morte.* (Ross, J. Trad.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Kierkegaard, S. A. (1843/2009). *A repetição* (Justo, J. M., Tradução e notas). Lisboa: Relógio D'Água.

Kierkegaard, S. A. (1843/2013). *Ou-Ou um fragmento de vida* – parte 1. (Sousa, E. M. de, Tradução e notas). Lisboa: Relógio D'Água.

Kierkegaard, S. A. (1843/2023). *Dezoito discursos edificantes.* (Sousa, E. M. de Tradução e notas). Lisboa: Relógio D'Água.

TVE do Brasil (2024) *Seculares, o mundo há mais de cem.* Disponivel em https://dorispinheiro.com.br/serie-destaca-pessoas-com-mais-de-100-anos-na-tve/

**Curriculum**

Psicóloga. Doutora em Filosofia pela UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e Pós-Doutorado em Psicologia na mesma universidade. Sócia Fundadora do Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN) onde é professora, supervisora e coordenadora *da Especialização em Psicologia Clínica Constantemente referida a Kierkegaard* e do grupo de pesquisa *O envelhecimento e o envelhecer na atualidade e a atuação do psicólogo*. Pesquisadora LAFEPE/UERJ.
Lattes: http://lattes.cnpq.br/0910561871917401
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2156-9269

**Correo de contacto**: myprotasio@yahoo.com.br

**Fecha de entrega: 15/6/2026**

**Fecha de aceptación: 2/7/2026**

# Los miedos del terapeuta. El terapeuta en riesgo

## The therapist's fears. The therapist at risk

**Susana Signorelli**
**Bs. As., Argentina**
**Fundación CAPAC. ALPE Argentina**

El presente artículo fue presentado como conferencia en el IV Congreso Mundial de Terapia Existencial, celebrado en la ciudad de Denver, Colorado, Estados Unidos.

**Resumen**
A través del análisis de los miedos que suelen padecer los terapeutas se realiza un análisis fenomenológico que nos lleva a descubrir los riesgos que el terapeuta siente frente a la posibilidad de enfrentarse con su no ser.

**Palabras clave**
Miedo, riesgo, angustia, terapeuta

**Abstract**
Through an analysis of the fears commonly experienced by therapists, a phenomenological analysis is conducted, leading us to discover the risks the therapist perceives when faced with the possibility of confronting their own inner selves.

**Keywords**
Fear, risk, anxiety, therapist

### Introducción

### Primer desafío

Ser terapeuta responde a un llamado íntimo, es nuestro *eigenwelt* en acción. A ese llamado lo denominamos vocación. Según la RAE, (Real Academia Española), significa: inclinación a un estado, una profesión o una carrera.
Sus sinónimos son: afición, preferencia, proctividad, tendencia, aptitud, gusto.
Es algo que deseamos lograr y nos proyectamos a ese futuro que vislumbramos será satisfactorio.

Una vez que elegimos ser terapeuta, nos enfrentamos al primer desafío que es estudiar una carrera universitaria y luego sucesivos cursos, diplomaturas, maestrías o doctorados.
Pero a veces puede sucedernos que sentimos que no sabemos, nos pueden respaldar muchos títulos, sin embargo, frente al otro nos surge sentir que no sabemos.
Durante la carrera de psicología, generalmente las materias están referidas a la psicología del ser humano en general, a las etapas de la vida, a la psicopatología, a los distintos modelos terapéuticos y sus metodologías, pero muy poco o nada, se dedica tiempo a estudiar lo que les sucede a los profesionales que se dedicarán a la psicoterapia, es decir, a los terapeutas en el ejercicio de su profesión.
Aprendemos teorías acerca de los conflictos de quienes nos consultarán, comúnmente adherimos a una de ellas. Seguramente nos sentimos inclinados hacia el psicoanálisis, el cognitivismo, lo sistémico, lo gestáltico o hacia el existencialismo, como nosotros, entre otras.
En los medios académicos poco se habla de lo que les sucede a los terapeutas y con qué problemas se tendrán que enfrentar durante los años que se dediquen a su elección por la clínica. Pareciera que muchas de esas situaciones las tendrán que analizar en sus propias terapias o en las supervisiones.
Lo cierto es que cuando salimos de la facultad con el juramente hecho y el título en mano, empieza realmente una nueva vida, con desafíos que no fueron tratados durante los años de estudio.

### Segundo desafío

Entonces corresponde enfrentarnos a un segundo desafío que es, hacernos cargo de lo elegido y dedicar nuestro tiempo a estar en sesiones de terapia con el paciente, es decir, a ser terapeutas no ya como proyecto sino como realización de nuestro ser.
Nos resuena la expresión de Heidegger (1974) cuando se refiere a la estructura básica del *Dasein*: “tener que ser y ser capaz de ser”, el “tener que ser” nos desafía a hacernos cargo de nuestra decisión, tengo que ser lo que elegí ser y el “ser capaz de ser” se nos presenta como posibilidad, como apertura y realización, pero también como compromiso, como cumplimiento de nuestra elección con responsabilidad ante nuestros pacientes.
Ser terapeuta entonces, nos enfrenta a tener que serlo, asumiendo el riesgo de que nuestro propio proyecto caiga en el naufragio, en palabras heideggerianas, sería estar ante la presencia de la posibilidad de la caída del ser, que en nuestro caso es la caída del propio ser y no la del paciente a quién suponíamos en caída.

### Angustia y miedos

Esto acarrea angustia y miedos que todo terapeuta atraviesa a lo largo del ejercicio de su profesión, angustia frente a la posibilidad de no-ser y miedos a situaciones concretas con los pacientes que pueden enfrentarlo con el no-ser.

Algunos de los miedos pueden ser invisibles, pareciera que solo el terapeuta los siente, ya que de esto no se había hablado en la universidad, ni siquiera, siendo estudiantes, los advirtieron que pudiera sucedernos.
Los miedos son una situación a la cual nos enfrentamos solos y generalmente esos miedos no se los trata en la propia terapia ni en la supervisión que realizan los terapeutas sobre sus pacientes. En ese espacio se limita a hablar de sus pacientes y desea escuchar lo que propone el supervisor desde su visión, pero siempre el tema es acerca de los pacientes y no acerca de ellos como terapeutas. Hablar de los miedos que siente como terapeuta implica vergüenza, por eso se prefiere evitar.
Sin embargo, cuando nos animamos a encararlos, se vuelven visibles para nosotros mismos y para los colegas con quienes decidimos afrontarlos. Por este motivo, incluí dentro de mis clases de posgrado exponer esta temática de los miedos del terapeuta y los alumnos respondieron ampliamente.

**Ser - no-ser en los terapeutas**

Al comienzo de esta conferencia expresé que elegimos ser terapeutas, y cuando nos recibimos tenemos la **certeza** de serlo, así lo expresa nuestro diploma que nos habilita para ejercer la terapia. No obstante, sabemos que para **serlo** tenemos que **hacer** terapia con un paciente y sólo entonces podremos decir que somos terapeutas.
El ser implica un hacer. Ser terapeuta y más aún terapeuta existencial, no es una función o un trabajo, es una cuestión del ser, porque va implicada su propia manera de ser, su herramienta de "trabajo" es su propio ser. Pero este **ser** nos enfrenta con el **no – ser** como posibilidad **incierta** de nuestro ser. Podemos no ser terapeutas por no tener pacientes o no serlo como desearíamos, lo cual y en ambos casos nos depara un futuro incierto. Y cuando lo incierto se asoma, nos invade la angustia, fiel compañera de toda elección trascendente.
El no-ser es una posibilidad permanente que acompaña nuestra existencia. Lo que el ser será se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es. (Sartre, 1966, pág. 44).

Tabla de elaboración propia que resume algunos conceptos.

| SER | NO-SER |
|---|---|
| **Libertad** situada<br>Puedo elegir lo que se presenta como mundo a la mano, lo posible y al elegir una posibilidad | Lo no elegido, da lugar a la culpa ontológica<br>todas las demás posibilidades quedan en la oscuridad y en silencio |
| Elección **auténtica**, responde al proyecto personal | Lo no elegido puede ser auténtico |
| Asumo con **responsabilidad** y **compromiso** lo elegido a pesar de la **angustia** por elegir | Lo no elegido ni siquiera existe en mi horizonte de posibilidades |
| Lo elegido permite la **apertura** del ser, amplia el horizonte de futuro | Lo no elegido puede ser inauténtico porque es un cercenamiento de posibilidades. *Dasman.* |
| **Angustia** puede ser auténtica, propia del ser en libertad de elegir | Angustia puede ser inauténtica cuando paraliza el despliegue de posibilidades |
| Posibilidades creativas | Lo neurótico, reiteración de lo ya dado |

Como todo ser tenemos una cara visible y una cara invisible, como nos diría Merleau Ponty. Para Ponty el único mundo que hay es el percibido y en esta percepción hay algo visible y algo invisible. Ponty lo expresó del siguiente modo:

> *Hay un aspecto particular de lo visible que es el de la mirada sensorial, pero sin separarnos de lo sensible hay un mirar que va más allá.* Es lo que llamó: *la visión del ojo del espíritu, una mirada metafísica. Es un mirar que emerge de la materia sin ser material.* (Ponty, 1977).

Lo visible es lo que captamos con nuestros sentidos y nuestro ojo del espíritu nos permite adentrarnos en lo invisible y lo invisible es la significación que le damos a lo visible. Completamos lo visible con lo invisible en una unidad que nos permite descubrir el mundo que es nuestro mundo.
La cara visible es nuestro ser creando mundo y la cara invisible es el significado que le damos al mundo creado por nosotros mismos y en este caso, el mundo visible es ser terapeuta y en el mundo invisible pueden darse los miedos a las incertezas que nos depara el futuro.
Al mismo tiempo todo ser, tiene en su propio entramado el no – ser. Otra vez aquí podemos hablar del ser como lo visible y el no – ser como lo invisible. Incluso muchos aspectos de nuestro no – ser son invisibles para nosotros mismos, y de esos no nos preocupamos, el problema está en que algunos invisibles para otros, pero visibles para nosotros, puedan volverse visibles para los demás. Entonces nos preocupa la mirada del otro que pueda descubrir nuestro ser vulnerable.
Si un aspecto de nuestro ser, que, en este caso, es ser terapeuta, no logramos serlo, le estamos dando jerarquía a nuestro no – ser, y nuevamente en palabras heideggerianas estaríamos frente a la caída del ser.
Entonces el terapeuta siente angustia de no poder ser, aunque haya estudiado y se haya recibido, a la manera de Heidegger es el poder ser y el ser capaz de ser que están en cuestión. Porque para poder ser, tengo que ser capaz de ser lo elegido. Es entonces cuando aparece la angustia en forma de miedos, bajo las sombras del no – ser que están acechando.
Muchos aspectos de nuestro ser pueden estar en riesgo de caer en el no-ser, lo cual nos hace pensar que los terapeutas en el inicio de su trabajo se sienten en riesgo y angustiados. Esta angustia toma variadas caras, algunas referidas directamente a no sentirse capaces, es el no-ser a pleno o sienten miedo a muchas situaciones que se les pueden presentar. Entonces, tenemos angustia de caer en el no-ser y miedos a situaciones concretas que puedan ocurrir en el consultorio que a su vez pueden poner en primer plano nuestro no-ser.
Ahora analizaremos el ser terapeuta desde la temporalidad. Ante cada elección que hacemos en el presente se nos abre

un horizonte de futuro, tenemos ante nosotros lo que elegimos ser, es hacia donde vamos, el futuro al que vamos, el futuro que construimos con nuestro proyecto es un futuro con una ilusión de certeza, se nos presenta luminoso, es el porvenir.

Hay un futuro que está presente cuando esperamos (Minkowski, ), en la espera vemos venir el futuro que nos penetra, que produce angustia, pero a la vez nos permite refugiarnos en la esperanza como algo más prometedor. En la espera solo vivo el futuro, el presente queda diluido, entonces y al mismo tiempo hay un futuro que viene a nosotros, un futuro que nos trae incertidumbre, que nos trae contingencias que no queremos asumir, son adversidades que no proyectamos pero que vienen hacia nosotros, algunas de ellas son conocidas y otras totalmente desconocidas, pero cuando llegan, se nos presentan como exigencias, como situaciones límite, entonces surge tanto la angustia como el miedo. También hay un futuro que nos llega como oportunidades y nos ponen nuevamente en situación de elegir. Se trata del por venir. El futuro entonces se nos presenta con estas dos visiones, al que voy, lo elegido, el que viene a mí, lo no elegido a su vez en sus dos vertientes: riesgo y oportunidad

En mis clases de posgrado presenté este tema a los alumnos y juntos fuimos armando el cuadro que seguidamente mostraré.

Algunos de los miedos están referidos a tener un paciente por primera vez, otros van surgiendo posteriormente. Mencionaré los miedos aportados por terapeutas que cursaban un posgrado y algunas sugerencias que suelo dar en las clases o que ellos mismos elaboran para superar estos miedos.

- **A cuestionamientos del paciente sobre su experiencia**. Esto les sucede a los terapeutas jóvenes. Sienten cuestionada su experiencia de vida incluso más que su inexperiencia laboral. “Si no fuiste madre, no sabés qué se siente”.
- **A no saber qué decir frente a lo expresado por un paciente**. El terapeuta se puede sentir impotente, angustiado o perplejo porque se siente sin experiencia sobre la temática expuesta. Puede sentirse vulnerable ante un tema en cuestión y teme que el paciente pueda percibirlo.
- **A las agresiones del paciente o de sus familiares**. Aquí el terapeuta puede ser cuestionado por su ineficacia, por el no progreso del paciente, por recaídas del paciente y entonces el paciente o sus familiares lo hacen responsable al terapeuta en forma agresiva.
- **A olvidarse de lo que dijo el paciente**. Frente a esto acuden a anotar todo y de esta manera ponen distancia con el paciente y no están presentes en la relación, en todo caso, si lo desean pueden hacer anotaciones una vez concluida la sesión. Esto puede sucederles a terapeutas de cualquier edad, pero los mayores se cuestionan si un olvido puede ser interpretado como signo de deterioro, situación que a los jóvenes no les sucede, no lo interpretan como un deterioro, pero también se sienten molestos si son descubiertos por el paciente. El temor es que el paciente sienta que el terapeuta no le presta atención y cuidado.
- **A no acertar con el tratamiento dado**. Esto creo que no les sucede a los terapeutas existenciales ya que no siguen ningún manual de lo que se debe hacer según un diagnóstico, ya que centran la terapia en el vínculo terapeuta-paciente.
- **A demandas por mala praxis**. En mi país muchos terapeutas contratan un seguro para cubrir esas demandas.
- **A no poder comprender la problemática del paciente**. El terapeuta se siente sin recursos.
- **A que el paciente no acepte la terapia existencial por ser considerada no científica en comparación con terapias apoyadas en la evidencia**. Es un temor a que le pregunten qué tipo de terapia hace y no poder dar respuesta.
- **Al motivo de consulta complicado y/o a los temas “difíciles”**. Si un terapeuta considera que un motivo de consulta es complicado para él, puede derivarlo a un profesional que considere competente en ese tema. En otras ocasiones y frente a una enfermedad orgánica y a veces rara, que le suceda a un paciente que ya está en terapia y tienen conformado el vínculo con el terapeuta, no podrá derivarlo ya que sería abandonarlo a su suerte, lo que puede hacer es ponerse a investigar sobre la enfermedad que lo aqueja y así anticiparse a lo que el paciente irá enfrentando a medida que avance su enfermedad. También pueden hacer una consulta con el médico tratante. Sobre temas difíciles hablaré más adelante.
- **A equivocar un diagnóstico**. Algunos terapeutas trabajan con obras sociales, con prepagas y tienen que elevar informes sobre el diagnóstico del paciente, al igual que los que trabajan en escuelas o en juzgados o, aunque no trabajen en esos ámbitos, deben elevar informes cuando se los solicitan desde escuelas o juzgados y es ahí cuando aparece el temor. En todos los casos y frente a la duda pueden recurrir a un supervisor.
- **A que un diagnóstico sea utilizado en contra del paciente (escuela, juzgado, trabajo)**. Generalmente les sugiero a mis alumnos que los informes que deban realizar ajusten sus términos en lenguaje más simple y adecuado al contexto en el que será recibido.
- **A no saber si derivar o no, cuándo y en qué casos**. Los terapeutas pueden sugerir derivación a un médico por ejemplo por problemas alimenticios o a un psiquiatra, cuando vean signos de una patología importante o una angustia desbordante. No hacerlo puede hasta ser iatrógeno. En estos casos la derivación no es abandono del paciente, sino

recurrir a otros conocimientos brindados por la ciencia y continuar con el proceso terapéutico.

- **A que el paciente se suicide**. Es probable que un paciente esté cursando una patología de índole depresiva e incluso que esté medicado. Para cuidar al paciente es conveniente que el terapeuta tenga diálogo con el psiquiatra y con la familia. Tomar todas las precauciones que el caso amerite. Cuando se trata de pacientes generalmente adolescentes que se autolesionan, los protocolos de medicina prepaga indican internación. Aquí el problema está en que toda internación psiquiátrica deja un estigma en los pacientes y en sus familias.
- **A interpretaciones en momentos inadecuados para el paciente**. No poder captar el momento anímico o de apertura que tiene el paciente y apresurarse a intervenciones inoportunas o a dejarlas pasar sin haber intervenido. No percibir el Kairós, el momento oportuno y justo. Todos aprendemos de estas posibles fallas.
- **A no percibir si un paciente es víctima de violencia**. Esto es vivido como un peligro para el paciente y entonces el terapeuta siente que no pudo o no supo cuidarlo.
- **A la soledad del consultorio**. El estar frente a frente con un paciente implica una responsabilidad total del terapeuta, solo él es quien ve y quien interviene, no hay nadie más ante él que quien sufre y acudió para ser cuidado. Puede vivirse desde la soledad como una gran responsabilidad.
- **A compartir su vida con el paciente.** Hasta qué punto, cuándo, cómo y para qué.
- **A quedarse sin pacientes**. Esto significa que no estableció adecuadamente sus redes de derivación de pacientes, no ser elegido puede implicar su ineficiencia y la caída del ser. También es un problema para la economía del terapeuta.
- **A que no le deriven pacientes**. Semejante al anterior.
- **A la inestabilidad económica**. Ser terapeuta de forma privada alude a que no tiene un salario fijo.
- **A aumentar los honorarios: cuánto y cómo**. Algunos terapeutas sienten que hablar de honorarios rompe el vínculo afectivo. Darle valor a su trabajo no puede ser visto en términos de cuanto debe pagar un paciente. Cada terapeuta vive en una sociedad y tiene que conocer el contexto en el cual ejerce su profesión.
- **A ponerle límite a un paciente sobre pagos, horarios, ausencias**, etc. Estos miedos también están referidos al vínculo que se estableció entre ambos, puede ser temor para hablar sobre el vínculo, a visualizar que algo está sucediendo y el terapeuta puede quedar expuesto en esa dificultad frente a un paciente.
- **A que un paciente abandone el tratamiento**. Tiene varias vertientes: afecta la economía del terapeuta, puede sentir que no supo llegar a la intimidad del paciente, a haber fallado en sus interpretaciones, a no ser un buen terapeuta, nuevamente estaríamos ante la caída del ser. El terapeuta puede sentirse frustrado y frente a este sentir se le presentan dos alternativas: lo atribuye a la patología del paciente o analiza posibles errores.
- **A dar el alta**. Esta es una cuestión que no suele presentarse en los terapeutas existenciales ya que no damos altas. Pero para quienes lo hacen, es otra forma de quedarse sin pacientes y de afectar la economía, entonces intentan continuar a través de argumentos no siempre válidos. También puede ser, no saber aceptar el duelo de la despedida. Hay instituciones que reglan la cantidad de sesiones que tendrán los pacientes, entonces dar el alta es algo que se sabe cuándo ocurrirá, eso alivia tensiones.
- **A la despedida del paciente.** Es diferente a lo anterior. Aquí hay un acuerdo entre paciente y terapeuta, ambos consideran que el proceso puede concluir, ambos ven su proyecto realizado y ambos han contribuido para la trascendencia mutua, el paciente y el terapeuta sienten logrados sus objetivos, nuevos caminos se abren para ellos.

**Temas difíciles**

Los terapeutas enfrentamos miedos temas que consideramos difíciles de abordar. Para enlistarlos también hice un relevamiento con los alumnos de posgrado y con los que yo misma me he cuestionado. Todos tenemos un sistema de valores y de creencias, es nuestro *uberwelt* que nos cuestiona.

- Creencias religiosas o políticas
- Creencias esotéricas
- Definición sexual, cómo percibirse
- Cuestiones económicas
- Aborto, infidelidad, vida sexual, drogas
- Enamoramiento del paciente con el terapeuta o a la inversa
- Hostilidad expresada en terapia: abandono del tratamiento, no cambiar, repetir situaciones, buscar terapias alternativas, buscar a un vidente, consultar al *chatbot*
- Afectividad-hostilidad con su paciente
- Sus propios conflictos
- Sus propios miedos

**Trampas del terapeuta**

Los terapeutas frente a estas situaciones pueden recurrir a hacer trampas no solo para no enfrentar sus miedos sino para que nadie los perciba.

- **Refugiarse en su rol**. Yo soy el que sé. El otro es el enfermo. Yo soy el supuesto sano.

- **Creer que lo que el paciente cuenta responde a la "realidad"** y no a "su realidad". En terapia tratamos de comprender la significación que el paciente le da a los hechos vividos, cómo los vivencia.
- **Hasta dónde compartir su vida**.
- **Creer que no valora cuando interpreta.**
- **Creer que su discurso es la única verdad**. No tolera cuando un paciente le dice: "yo no lo veo así".
- **Salirse del aquí, ahora y entre nosotros**. No hablar del vínculo entre ambos, hablar de lo que le pasa al paciente y no de lo que está sucediendo ahora entre ambos, ya que esto lo alude a él mismo.
- **Atribuir el abandono del paciente a la patología** para evitar su frustración o sus propios equívocos.
- **Canto de las sirenas.**

**Tentaciones del terapeuta**

Para refugiarse y no sentirse perturbado por esto miedos, el terapeuta puede tentarse hacia ciertas conductas en su relación con los pacientes.

- Abuso de poder.
- Imponer sutilmente sus valores.
- Transformar la hostilidad en afectividad inauténtica
- "Canto de las sirenas". Seducir al paciente.
-

**Canto de las sirenas**

El canto de las sirenas se refiere a la melodía seductora que empleaban las sirenas para atraer a los marineros hacia las rocas y así naufragaban, o bien se lanzaban al mar atraídos por el bello canto y morían ahogados. Homero nos cuenta en la Odisea que Ulises, conociendo esa historia y consciente del peligro, fue precavido, entonces, les ordena a los marineros que se tapen los oídos con cera y se hace atar al mástil del barco para no sucumbir a la tentación de tirarse al mar. Los cantos de las sirenas además de belleza auditiva prometían conocimiento humano y divino, revelar secretos ocultos y placer eterno. Ulises demostró que, al prever las dificultades y actuar de manera suspicaz, se puede lograr disfrutar de la belleza del canto de las sirenas sin ser víctima de su hechizo mortal.

Utilicé esa metáfora para referirme en terapia a actitudes y tentativas para eludir temas difíciles, evitar el sufrimiento, el esfuerzo, ahondar en las crisis. Es una seducción con consecuencias perjudiciales para el proceso terapéutico, también pueden ser clarificadoras de que el proceso terapéutico está en crisis, tanto ocurra desde el lado del terapeuta como desde el lado del paciente. Puede ser una forma de ocultar los miedos que puedan surgir en la relación terapéutica.

**El "*canto de las sirenas*" del terapeuta**

- Hacerse amigo del paciente
- Compartir su vida con el paciente en forma frecuente
- Decirle al paciente lo que tiene que hacer
- Seducción sexual

**El "*canto de las sirenas*" del paciente**

- Querer influenciar al terapeuta sobre aranceles, horarios, ausencias
- Seducción sexual, enamoramiento
- Regalos del paciente
- Alabarlo por sus intervenciones

**Conclusión**

Saber lo que nos pasa, rescatar nuestras vivencias, mirar fenomenológicamente nuestro mundo como terapeutas nos abre un horizonte más amplio y parafraseando a Minkowski: esa mirada nos permitirá sacar todas las fuerzas con ímpetu ético y es lo que hará posible toda la grandeza que nos permitirá sentirnos plenos con el camino elegido: ser terapeutas.

**Referencias bibliográficas**

Heidegger, M. (1974). Ser y tiempo. México. Herder.
Minkowski, E. (1973). El tiempo vivido. México. F.C.E.
Real Academia Española. Extraído de https://dle.rae.es/vocaci%C3%B3n?m=form
Sartre, J. P. (1966). El ser y la nada. Buenos Aires. Losada.
Ulises, Canto de las sirenas. Extraído de Uhttps://redhistoria.com/mitologia-griega-las-sirenas-y-ulises/

## Curriculum

Lic. en Psicología. Universidad de Buenos Aires. Premio Lanfranco Ciampi. Presidente honorífica de ALPE. Presidente de Fundación CAPAC. Presidente del II Congreso Mundial de T. E. Miembro de jurados internacionales, de comités de arbitraje, de honor de varias instituciones y Congresos. Docente de posgrado. Miembro honorario del Consejo Asesor Internacional del Movimiento Existencial. Autora de 5 libros, compiladora y autora de 3 libros, de 11 capítulos en libros, editados en diferentes países, artículos en revistas científicas en: Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, México, Perú, Reino Unido y Rusia. Directora de la Revista Latinoamericana de Psicología Existencial.

**Correo de contacto:** funcapac@gmail.com

**Fecha de entrega: 16/5/2026**

**Fecha de aceptación: 25/6/2026**

# El yo se pone en movimiento en la presencia del otro: una lectura existencial desde Emmanuel Lévinas

## The self is set in motion in the presence of the other: an existential reading from Emmanuel Levinas

**Psc. Alexandra Feoli Manni**
**San José. Costa Rica**
**ALPE Costa Rica**

El presente trabajo fue presentado en el IV Congreso Mundial de terapia Existencial, celebrado en la ciudad de Denver, Colorado, Estados Unidos.

**Resumen**
La psicología existencial comprende al ser humano no como individuo aislado sino como un ser esencialmente relacional. Desde esta perspectiva, la filosofía de Emmanuel Lévinas aporta una de las propuestas éticas más profundas del siglo XX al afirmar que el yo no emerge únicamente del conocimiento de sí mismo, sino en el encuentro con el Otro. El presente artículo desarrolla la idea de que la presencia del otro pone al yo en movimiento: transforma la manera en que nos comprendemos, despierta la responsabilidad ética y ofrece un fundamento filosófico para comprender la psicoterapia existencial como un espacio de encuentro antes que como un proceso correctivo, donde el otro puede revelarse sin ser reducido a nuestras categorías previas. Finalmente, se reflexiona sobre las implicaciones de esta comprensión tanto en el consultorio como en las relaciones humanas de la vida cotidiana.

**Palabras clave**
alteridad, responsabilidad ética, psicología existencial, Emmanuel Lévinas.

**Abstract**
Existential psychology understands the human being not as an isolated individual but as an essentially relational being. From this perspective, the philosophy of Emmanuel Levinas offers one of the most profound ethical proposals of the 20th century by asserting that the self does not emerge solely from self-knowledge, but rather in the encounter with the Other. This article develops the idea that the presence of the other sets the self in motion: it transforms the way we understand ourselves, awakens ethical responsibility, and offers a philosophical foundation for understanding existential psychotherapy as a space of encounter rather than a corrective process, where the other can reveal themselves without being reduced to our preconceived categories. Finally, the implications of this understanding are reflected upon both in the consulting room and in everyday human relationships.

**Keywords**
otherness, ethical responsibility, existential psychology, Emmanuel Levinas.

### El ser humano como acontecimiento relacional

Durante siglos predominó la idea de que primero existía un individuo y posteriormente éste establecía relaciones con los demás. Sin embargo, la fenomenología existencial propone una comprensión distinta. La existencia humana no es primero individual para luego hacerse relacional; por el contrario, desde la fenomenología existencial el ser humano emerge desde la relación misma.

Desde esta perspectiva puede afirmarse que el yo no constituye un punto de partida, sino una consecuencia del encuentro. El sujeto se descubre, se transforma y adquiere conciencia de sí únicamente porque existe un otro que lo interpela.

Esta idea resume uno de los aportes centrales del enfoque existencial: el yo se hace yo en el otro porque el yo surge de la relación.

### El otro como origen de la ética

Lévinas sostiene que la ética antecede a toda comprensión del ser humano. Antes de preguntarnos quién es el otro, ya estamos siendo llamados por su presencia. Como afirma: "La ética es anterior a la ontología" (Lévinas, 1991, p. 21).

El rostro del otro no representa únicamente una apariencia física. Es una presencia que rompe nuestras categorías. En el momento en que alguien aparece frente a nosotros deja de ser un objeto para convertirse en alguien cuya existencia nos hace responsables. La responsabilidad no nace porque decidamos asumirla; surge porque el rostro del otro nos interpela antes incluso de que podamos formular un juicio sobre él.

### El rostro del otro pone al yo en movimiento

La presencia del otro nunca nos deja exactamente iguales. Cada encuentro modifica nuestra comprensión de nosotros mismos. El otro confirma aspectos de nuestra identidad,

cuestiona nuestras certezas y nos obliga a ampliar nuestros marcos de referencia.
Lévinas advierte que reducir al otro a nuestras ideas es una forma de violencia. Cuando creemos comprender completamente a una persona dejamos de verla en su singularidad. La ética comienza precisamente cuando el otro deja de ser una prolongación de nuestras expectativas y aparece con toda su diferencia, y es que la presencia del otro no solo transforma la imagen que tenemos de nosotros mismos; también revela aspectos de nuestra existencia. En ese sentido, el otro no es únicamente alguien a quien conocemos, sino alguien que por medio de este llegamos a conocernos a nosotros mismos.
En palabras del propio autor: "La alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante" (Lévinas, 1991, p. 57).

## Responsabilidad sin reciprocidad

Uno de los conceptos más originales de Lévinas es la responsabilidad asimétrica. En la mayoría de las relaciones humanas esperamos reciprocidad. Ayudamos esperando ayuda; escuchamos esperando ser escuchados. Para Lévinas, la ética no depende de ese intercambio. La responsabilidad aparece incluso cuando el otro nunca responderá del mismo modo.
Según E. Lévinas: "Soy responsable del Otro sin esperar reciprocidad, aunque me cueste la vida" (Lévinas, 1991, p. 58).
Esta propuesta transforma radicalmente la comprensión del vínculo terapéutico. El psicoterapeuta no acompaña esperando reconocimiento, aprobación o cambio inmediato. Su primera tarea consiste en responder a la existencia del otro permitiendo que éste pueda aparecer tal como es.

## Una psicoterapia del encuentro

La psicología existencial encuentra en esta filosofía una sólida fundamentación ética. El proceso terapéutico deja de entenderse como una intervención destinada a corregir síntomas o normalizar conductas. Se convierte en un espacio donde dos existencias se encuentran y donde el consultante puede comprender nuevas posibilidades de habitar el mundo.
Esta postura exige una actitud fenomenológica de apertura. El terapeuta procura suspender sus interpretaciones previas para permitir que el significado emerja desde la experiencia vivida del consultante. No se trata de conducir al consultante hacia una verdad previamente definida, sino de crear las condiciones para que su propia experiencia pueda desplegarse sin ser reducida a interpretaciones.

## Implicaciones para la vida cotidiana

La filosofía de Lévinas nos invita a ver la oportunidad para abandonar la tentación de reducir al otro a nuestras categorías. Escuchar auténticamente implica aceptar que el otro siempre será mayor que cualquier definición que hagamos de él.
Esta actitud favorece relaciones más humanas, promueve el respeto por la diferencia y fortalece una convivencia basada en la hospitalidad más que en la imposición.
En un mundo caracterizado por la polarización, la rapidez de los juicios y la necesidad permanente de clasificar a las personas, la ética de la alteridad recuerda que toda existencia merece ser recibida antes que explicada.

## Conclusión

La propuesta filosófica de Emmanuel Lévinas ofrece una mirada profundamente humana para comprender la psicología existencial. Entender al ser humano como alguien que se constituye en la relación con los demás transforma nuestra manera de comprender la identidad, la ética y el encuentro terapéutico.
El yo no permanece estático; se configura continuamente en la presencia del otro. Cada encuentro tiene el poder de interrumpir nuestras certezas, ampliar nuestra forma de mirar el mundo y despertar una responsabilidad que no nace de una obligación moral, sino del reconocimiento de que la existencia del otro también nos concierne.
Tal vez uno de los mayores aportes de Lévinas sea recordarnos que nunca terminamos de comprender quiénes somos cuando nos miramos únicamente al espejo. Es en la presencia del otro donde nuestra existencia se pone en movimiento. Pero esa presencia no desaparece cuando el otro se va. Aun cuando estamos solos, frente al espejo o en el silencio de nuestra interioridad, habitan las huellas de quienes han pasado por nuestra vida. Son esas huellas las que siguen dialogando con nosotros, cuestionándonos, sosteniéndonos o transformándonos. En cierto modo, el otro continúa presente porque sigue resonando en la manera en que nos comprendemos y damos sentido a nuestra existencia.

## Referencias bibliográficas

Corres P. (2009). Ética de la diferencia: Ensayo sobre Emmanuel Levinas. Fontamara

Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. A. Machado Libros.

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (6.ª ed.). Sígueme.

Martínez, Y. (2016). *Terapia existencial: Teoría y práctica relacional para un mundo post-cartesiano* (Vol. 1). Circulo de Estudios en Psicoterapia Existencial.

Martínez, Y. (2021). Filosofía Existencial para Terapeutas y uno que otro curioso. Lag.

Spinelli, E. (2007). *Practicing Existential Psychotherapy: The Relational World*. London: Sage.

Van Deurzen, E. (2024). *Psicoterapia y Asesoramiento existencial en la práctica. Desclée de Brouwer*

## Curriculum

Lic. en Psicóloga por la Universidad de La Salle en Costa Rica. Maestría en UNINI de México. Formación como Logoterapeuta por Dau Perú. y Terapeuta Existencial por CIREX México. Desarrolla su trabajo en Costa Rica a través del acompañamiento en procesos terapéuticos individuales y la facilitación de espacios grupales orientados a la toma de conciencia y al posicionamiento frente a la propia existencia. Publicaciones en revistas. Asistencia y ponencias en congresos existenciales.

**Correo de contacto**: alexandra.feoli@gmail.com

**Fecha de entrega: 16/5/2026**

**Fecha de aceptación: 23/6/2026**

## Sección Investigación

# Possibilidades e impossibilidades da escuta psicológica atravessada pelo sistema jurídico: Uma análise fenomenológica

## Possibilities and impossibilities psychological listening through the legal system: a phenomenological analysis

**Larissa Léia da Costa**
**Curitiba, Brasil**
**Victor Gabriel de Freitas**
**Curitiba, Brasil**
**Joanneliese de Lucas Freitas**
**Curitiba, Brasil**

Este trabajo fue presentado em el XII Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial en Mesa Redonda. Realizado en octubre de 2025 en Buzios, Brasil.

**Resumo**
O presente estudo é um recorte de uma pesquisa de doutorado sobre a escuta clínica de pessoas enlutadas por violência de Estado. A escuta psicológica de cunho fenomenológico se pauta primordialmente em uma postura de abertura, de exploração dos sentidos vividos e que considera a experiência como radicalmente situada no entrelaçamento entre ser e mundo. No presente recorte, temos como objetivo compreender os desdobramentos da escuta psicológica, sustentada na fenomenologia, de pessoas enlutadas por violência de Estado, frente ao fluxo do ordenamento jurídico. Para isso, elencamos o método de análise textual discursiva que nos propiciou as seguintes percepções: o fluxo temporal do sistema jurídico interfere nas possibilidades de experienciação do luto, marcando-o de forma ambígua e evidenciando possibilidades e impossibilidades da escuta. Concluímos que, apesar dos atravessamentos jurídicos, a escuta psicológica pode ampliar as possibilidades de compartilhamento existenciais e experienciais ao atentar-se ao fundo que engendra a violência de Estado.

**Palavras-chave**
Luto; Violência policial; Fenomenologia; Escuta Psicológica; Colonialidade.

**Abstract**
This study is an excerpt from a doctoral research project on clinical listening to people bereaved by state violence. Phenomenological psychological listening is primarily based on an attitude of openness and exploration of lived experiences, which considers experience as radically situated in the intertwining of being and world. In this excerpt, we aim to understand the development of psychological listening, grounded in phenomenology, among people bereaved by state violence, in light of legal system procedures. To this end, we used the method of discursive textual analysis, which yielded the following insights: the temporal process of the legal system interferes with the possibility of experiencing grief, rendering it ambiguous and highlighting the possibilities and impossibilities of listening. We conclude that, despite legal obstacles, psychological listening can expand the possibilities for existential and experiential sharing by addressing the root causes of state violence.

**Keywords**
Mourning; Police violence; Phenomenology; Psychological listening; Coloniality.

### Introdução

O presente trabalho é um recorte de uma pesquisa-ação mais ampla, sobre as possibilidades de escuta psicológica no atendimento a pessoas enlutadas por violência de Estado. Neste trabalho, foram atendidas pessoas que perderam entes queridos nesse contexto e buscaram apoio psicológico em um projeto oferecido por uma universidade pública no Sul do Brasil. No presente recorte, nos propomos a pensar sobre a escuta psicológica ofertada a esse público e suas condições de aparecimento. Inspirados no princípio fenomenológico de voltar-se ao

fenômeno tal como se mostra, a escuta aqui aparece como uma experiência situada no mundo, que engendra possibilidades e impossibilidades que precisam ser pensadas quando estão em jogo em uma situação clínica. Uma vez que localizada no mundo, a escuta psicológica circunscrita pela fenomenologia pode tornar-se abertura para o desvelamento não apenas da experiência vivida, mas também do próprio mundo e do existir da pessoa enlutada por violência de Estado, que costuma, em sua facticidade, lidar com o silenciamento, a vulnerabilização e a invisibilização (Costa & Freitas, no prelo).

Dessa forma, ao vislumbrar o fundo mundano a partir do qual aparecem as experiências durante os atendimentos nessas situações clínicas, que envolvem a violência e o poder do Estado, faz-se necessário compreender os desdobramentos do ordenamento jurídico, uma vez que o sistema judiciário atua não apenas como protetor, mas, ambiguamente e contraditoriamente à sua vocação, como potencial violador de direitos (Assumpção et al., 2018; Dias et al., 2018).

Ainda que, constitucionalmente o Estado tenha o dever de proteger as vítimas de delitos, testemunhamos com certa frequência um processo de revitimização das pessoas vinculadas a processos penais, vinculação que as expõem a detalhes da situação judicializada, em geral apresentando pormenores que envolvem o contexto da morte, inclusive fotografias. Ao se ponderar o uso do termo vítima como designado àquele que sofreu algum dano, seja de ordem psíquica, física ou moral (Dias et al., 2018), pode-se considerar que as pessoas enlutadas por violência do Estado são vítimas tanto dessa repressão sistemática, quanto vítimas indiretas do homicídio ao qual estão relacionadas no processo penal. Por essa perspectiva, entende-se por violência do Estado as práticas de precarização, controle e extermínio de vidas de maneira física e simbólica, que colocam em evidência a negação dos direitos humanos, panorama este que no Brasil afeta principalmente pessoas negras, pobres e periféricas (Mendonça, 1996).

Outro aspecto relevante a se considerar nessas situações, diz respeito ao impacto da colonialidade nesses processos, uma vez que essa é uma violência que repete e prolonga as violências coloniais, por meio de dinâmicas de dominação, exploração e extermínio de seres humanos. Dinâmicas geralmente discernidas por meio de uma classificação racial/étnica, decidindo, no fim das contas, quem pode viver e quem deve morrer (Quijano, 2005; Mbembe, 2018), além de cercear as possibilidades de subjetivação de determinados corpos silenciando suas experiências e afetos, inferiorizando seus saberes e seus modos de significar suas próprias experiências. Nesse sentido, revela-se a necessidade de se realizar um giro decolonial que possibilite aos povos colonizados o retorno à sua própria ótica de vivenciar suas experiências e ser no mundo-vida, com o consequente afastamento dos pressupostos universalizantes da hegemonia europeia (Dussel, 1942/1993).

O processo inaugurado pela colonização foi de imposição do modelo da branquitude européia, heteronormativa e cristã. Nessa perspectiva, modos de organizar a vida, os costumes, as organizações políticas, as cosmopolíticas, os saberes e as tradições são valorados a partir desta ótica e aqueles que não correspondem ou não se adequam a ela são reprimidos, conquistados e subjugados. Nesse sentido, a colonialidade, como processo simbólico, epistêmico, existencial e afetivo, se expressa pelo poder, ser e saber, organizando as relações ocidentais sob a lógica de uma relação entre colonizador e colonizado (Gomes, 2019).

Uma escuta clínica que seja sensível e leve em conta as estruturas sociais que impactam modos de ser, restringindo sua condição de abertura e liberdade, tem potencial para criar abertura para o compartilhamento de experiências vividas a partir de sua condição mesma e não de hermenêuticas estigmatizadas e externas a seus contextos. Sem negar os atravessamentos da colonialidade e das desigualdades sociais, é uma escuta que diminui o risco de essencializar ou subjetivar os diferentes modos de ser, mantendo seu reconhecimento em sua dimensão singular.

Para isso, propomos que a escuta psicológica tensione não apenas o vivido compartilhado por quem busca uma escuta qualificada, mas também a postura da psicóloga, haja vista que o seu posicionamento mundano na relação terapêutica também diz respeito à sua situação existencial que prescinde de uma suposta neutralidade (Freitas, 2024). Pautando-se em tais tensionamentos sobre a escuta localizada (Freitas, 2024) e na realidade brasileira, atravessada pela colonialidade e pela violência, este trabalho tem o objetivo de compreender os desdobramentos da escuta psicológica, frente ao fluxo do ordenamento jurídico nas experiências de luto por violência de Estado. Para tal, utilizamos a análise textual discursiva (ATD) de diários de campo e de relatórios produzidos durante a escuta psicológica desenvolvida no projeto de pesquisa-ação, nos quais uma das pesquisadoras principais registrava o transcorrer do atendimento e suas afetações referentes a cada encontro.

## Marco Teórico

**Quando a realidade nos convoca**Afinados ao cenário brasileiro, perpassado pela colonialidade e por violências estruturais, buscamos compreender o mundo que se constitui como fundo e condição de possibilidade para o aparecimento da escuta clínica como fenômeno. De acordo com Bueno et al. (2025), em 2024, 1914 pessoas morreram por letalidade policial no Brasil. Desses, 82% são jovens negros de bairros periféricos. Segundo os autores, “o padrão persistente de letalidade policial — especialmente concentrado em alguns estados e marcado por forte seletividade racial, etária e territorial — evidencia que o uso da força por parte do Estado segue sendo um fator estrutural da violência letal no país” (p. 38). Tal cenário acentua a relevância de serviços que se

estruturam atentos e sensíveis ao enfrentamento das desigualdades sociais.

Considerando esse panorama seletivo de mortes, escutar o luto por violência policial requer atenção ao que engendra a situação desse fenômeno. Segundo Galli (2025), ao evidenciar esse contexto, nota-se que o Estado se utiliza dos agentes policiais para impor operações (ditas) disciplinares àqueles que são considerados indesejáveis e ou desajustados na lógica social de produção. Em prol de um suposto processo civilizatório, o Estado legitima a utilização da violência na tomada de poder sobre determinados corpos por meio de abordagens letais que operacionalizam o controle destinado aos grupos desviantes, e que complementarmente são naturalizadas, onde, portanto, é considerado que "violento não é um homicídio. Violento é o homicídio que seja praticado sem anuência estatal" (Galli, 2025, p. 7). Sendo assim, Galli aponta que os atos de repressão estatal não se dirigem exclusivamente a comportamentos que violam regras sociais, mas a grupos considerados ameaças à ordem, os quais estão sujeitos à vigilância, controle e extermínio pelo Estado.

Tais mobilizações disciplinares comumente ocorrem em espaços de vulnerabilidade, resultando dessas ações incontáveis mortes, ao passo que se legitima o poder do Estado sobre determinados corpos. Essa conjectura se estrutura no contexto brasileiro a partir da subjugação de corporeidades negras e periféricas, ou seja, se dissemina o ideal de que esses corpos podem ser eliminados e não são passíveis de terem suas mortes reconhecidas, deslegitimando, consequentemente, alguns grupos em sua experiência de enlutamento (Tavares, 2021). Segundo Jeane Tavares (2021), no seio social, ao serem atribuídas às vítimas suposta periculosidade e um histórico de conflito com a lei, justifica-se suas mortes e as violências perpetradas contra elas. Assim, a violência estatal constantemente destinada aos corpos periféricos, age como modo de cerceamento da expressão do luto de pessoas negras e periféricas, que por compartilharem da mesma realidade de seus entes assassinados, essencializados por significações impostas à sua existência, temem se tornar alvo dessa mesma violência. Pelo luto envolver um processo de valoração de quem morreu e de quais vidas se constituem como dignas de serem vividas, percebe-se que as violências de Estado engendram possibilidades e restrições ao luto. Tendo sido mortas pessoas que estavam destinadas ao extermínio por suposta periculosidade, dentro de uma perspectiva compartilhada de naturalização racial e social constituída por um certo *modus operandi* dos agentes de segurança em comunidades periféricas, o luto vivido por essas mortes é silenciado, apagado e restringido, pois vida sem valor social não é vida digna de luto (Butler, 2020; Freitas, 2022; Tavares, 2021).

Nessa perspectiva, nota-se que, assim como a força policial, o sistema de justiça atua como um intermediário do Estado que opera de forma a silenciar as experiências, afetações e vivências dos sujeitos envolvidos nesse sistema (Dias et al., 2018). Ainda que haja esforços, sobretudo das equipes multidisciplinares em instâncias jurídicas, nem sempre as vítimas envolvidas nos processos do direito penal são devidamente amparadas (Dias et al., 2018). O Estado brasileiro, concernente ao andamento da retomada internacional dos direitos das vítimas em situação de judicialização, possui a prerrogativa de indenizá-las como maneira de reparação. Entretanto, assim como afirmam Dias et al. (2018):

> *Apesar da garantia de direito constitucional de proteção à vítima, identificam-se nas cenas cotidianas situações que mais colaboram para a punição do que proteção da vítima. Isto porque apenas a indenização não consegue resgatar a dignidade ou sanar todas as lesões oriundas da vitimização. Não opta-se pela via da fatalidade para dizer que todos os danos são irreparáveis, outrossim, reconhece-se que danos causados à vítima podem perpassar por ano ou por toda a vida; em particular aqueles que estão no âmago da subjetividade. (p. 76)*

Tal cenário é representativo a que estão submetidas as vítimas de violência estatal, uma vez que os impactos do assujeitamento às repressões violentas são significativos para o processo de sofrimento contínuo desta população. Além disso, não há oferta de espaços e serviços de acolhimento efetivos à possibilidade da retomada da dignidade dentro do ordenamento jurídico, onde possam ser acolhidos seus anseios e angústias diante do desamparo estatal. Sendo assim, a própria organização jurídica implica em uma forma de violência contra populações periféricas, por não prestar assistência adequada às pessoas afetadas por crimes, como o homicídio (Assumpção et al., 2018; Dias et al., 2018).

Vale ressaltar que nem todos os casos de homicídio, sobretudo os advindos da violência do Estado, são judicializados. Ainda que seja dever do Estado assegurar o acesso a direitos básicos, sendo um deles o acesso ao sistema jurídico, o que ocorre é o processo inverso, onde é dificultado aos familiares das vítimas levar adiante processos judiciais que responsabilizam os autores dos homicídios (Assumpção et al., 2018). Nesse contexto, determinadas vidas são tratadas como descartáveis e o direito ao luto é envolvido por desamparo, evidenciando assim a necessidade de pensarmos sobre os contornos e as possibilidades de uma escuta psicológica de pessoas enlutadas por violência de Estado.

## A escuta como abertura para o reposicionamento no mundo-vida

No presente trabalho temos como referência teórica a fenomenologia de Merleau-Ponty e seus impactos na clínica psicológica, tensionados pelo pensamento decolonial (Nolasco & Freitas, 2025). Deste ponto de vista, a escuta psicológica inspirada na fenomenologia se pauta primordialmente no compartilhamento do vivido por meio da relação psicóloga-paciente, que ao reconhecer a

alteridade, pode abrir possibilidades existenciais (Borba et al., 2017; Freitas, 2009). Partindo dos pressupostos da ontologia de Merleau-Ponty que evidencia o sujeito encarnado no mundo, e das contribuições do pensamento decolonial, entende-se que é primordial a compreensão da relação intersubjetiva entre psicóloga e paciente (Costa & Freitas, no prelo; Freitas, 2024; Souza & Moreira, 2019).

As postulações merleau-pontyanas surgem como solo rico de inspiração para a compreensão da relação psicoterapêutica, ao tratar do ser como enraizado no mundo pela sua condição corporal e da disposição própria do existir intersubjetivo como afetação mútua (Freitas, 2009; Souza & Moreira, 2019). Ao colocar o corpo próprio no cerne da sua ontologia, corpo este marcado pela ambiguidade de sermos ao mesmo tempo sujeito e objeto, Merleau-Ponty (1945/2019) centraliza a possibilidade expressiva do vivido por meio do gesto, que carrega em si sua significação recíproca na relação com o Outro. Em outras palavras, a abertura ao contato lançado pelo campo de significação da relação intercorporal evidencia um entrelaçamento mundano que possibilita o contato com a experiência mesma da paciente e a implicação da relação terapeuta-paciente como coexistentes no mesmo mundo-vida (Freitas, 2009). Assim, o compartilhamento do vivido em psicoterapia está diretamente ancorado na relação ambígua do ser com o mundo e no reconhecimento de sua alteridade e suas afetações.

Entretanto, essa escuta não se dá em campo vazio, mas em uma situação existencial. Como tal, diz respeito às nossas condições de vida e como nossa corporeidade nos posiciona e nos orienta na relação com os outros, no aparecimento do mundo e dos fenômenos. Nolasco e Freitas (2025), ao retomarem as críticas decoloniais de Dussel à fenomenologia, apontam que é necessário que esta última se interrogue sobre o mundo-vida "questionando sua posição ingênua em relação ao espaço político-ideológico que participa" (p. 172). Assim, seguindo essa pista, defendemos, junto com Freitas (2024), que é necessário localizar a situação dessa escuta historicizando, gendrando e racializando a relação estabelecida entre psicóloga e paciente. Tradicionalmente, essa localização tem sido realizada apenas na direção da pessoa escutada, entretanto, sendo a relação terapêutica intercorporeidade, é necessário que tal giro seja também realizado para a relação, para quem escuta.

Evidencia-se, dessa forma, que ambas as existências são enraizadas no mundo-vida e engendram um campo de possibilidades nessa relação. Ouvir é também fenomenologizar, permitir que certos fenômenos se mostrem, ou melhor, é "encontrá-los a partir deles" (Maciel et al. 2024, p. 64), o que significa não velar, mas desvelar estruturas sociais de raça, gênero e classe que engendram as experiências contornando as possibilidades de significar o vivido e, ainda, expressar os próprios afetos (Freitas, 2024; Maciel et al. 2024). Ou seja, nessa perspectiva, a condução de uma escuta psicológica fenomenológica deve ser localizada e norteada pela tentativa de oportunizar a abertura para o compartilhamento do vivido desse existente encarnado no mundo, sem deixar de lado o horizonte histórico-social sobre o qual essa experiência aparece (Borba et al., 2017; Freitas, 2024; Maciel et al. 2024).

Por esse caminho, ao compreender o contexto brasileiro, empreende-se que o trabalho de escuta deve ser sensível aos encobrimentos da colonialidade, resistindo à naturalização que ela opera. Nesse cenário, faz-se imprescindível tensionar a postura da psicóloga na relação psicóloga-paciente, a fim de constituir uma escuta que dê abertura ao aparecimento das relações coloniais imbricadas na experiência existencial e, nesse sentido, às afetações advindas da negligência estatal. Entretanto, assim como apontam Costa e Freitas (no prelo): "Não que seja preciso uma psicologia para cada grupo ou pessoa, mas que esteja afinada às diversas condições históricas e situações existenciais e, portanto, acolha singularidades que existem em mundos distintos do norte global" (p. 302). Sendo assim, almejamos uma atuação clínica que possibilite a criação de um espaço de acolhimento às vivências periféricas expostas a violências sistematizadas.

## Metodologia

O método da análise textual discursiva (ATD) é uma metodologia qualitativa que compreende a análise da produção textual como um campo que propicia a investigação dos fenômenos e da experiência mesma, colocando em evidência o caráter contextual do estudo (Ramos, 2023). Ou seja, essa metodologia propõe evidenciar o imbricamento do pesquisador na produção científica, trabalhando com a possibilidade dos seus manuscritos revelarem uma faceta sobre o fenômeno estudado, sem destituir o pesquisador do seu posicionamento mundano como existente. Assim, por meio da redução fenomenológica de afastamento das ideias pré-concebidas sobre o objeto (ainda que de forma incompleta), o pesquisador pode abrir-se para a emergência dos sentidos atribuídos aos textos em seu caráter de inacabamento e possibilidade de novas interpretações, analisando o mundo em movimento (Moraes & Galiazzi, 2011; Ramos, 2023).

A partir do estudo rigoroso dos textos produzidos em campo, em um movimento de decomposição e reconstrução, propicia-se o desvelamento de novos sentidos que compõem o fenômeno. Faz-se assim o movimento de compreensão hermenêutica do conteúdo, de desmembrar e analisar o material, colocando posteriormente em perspectiva o fenômeno em relação a teorias e postulações a seu respeito que incrementam o sentido emergente. Assim, assegura-se o rigor da pesquisa sem que se pretenda eximir a contribuição do pesquisador, deslocando-o de uma pretensa posição de neutralidade para uma posição de implicação com o aparecer do fenômeno (Moraes & Galiazzi, 2011; Ramos, 2023).

Para isso, o método conta com três passos principais, sendo eles: unitarização, o qual diz respeito ao percurso

de desmontagem dos textos utilizados no estudo, propiciando a sua decomposição para evidenciar detalhes fundamentais do fenômeno, categorização, que diz respeito à formação de categorias das especificidades levantadas no passo anterior e, por fim, a produção de metatextos, passo no qual há a possibilidade de vislumbrar outra perspectiva sobre o fenômeno a partir do exame realizado ao longo da pesquisa e da construção de novos textos com o objetivo de apreender o sentido emergente, sem deixar de lado seu teor crítico (Moraes & Galiazzi, 2011).

Para este estudo, foram utilizados um conjunto de anotações constituído de: diário de campo, relatórios e escritos sobre as afetações da psicóloga pesquisadora, confeccionados logo após a realização dos atendimentos individuais prestados para oito mulheres, entre maio de 2023 e abril de 2025, sendo todas elas pessoas que perderam entes queridos por violência de Estado. Todos foram realizados remotamente. Posto isso, para discussão deste trabalho elegemos um desses casos que explicita como a escuta psicológica pode ser atravessada pelo judiciário. Além disso, fizeram parte da amostra registros sobre atuações comunitárias, como tentativas de formação de grupos de apoio e a participação em reuniões de organizações autogeridas da comunidade de pessoas enlutadas. Ademais, entre o segundo semestre de 2024 e o final do primeiro semestre de 2025, foram realizados encontros presenciais do grupo de pesquisadores, com a participação de alunos de iniciação científica em psicologia da universidade sul brasileira onde se situa o projeto, conduzidos pelas pesquisadoras principais, uma doutoranda em psicologia clínica e sua orientadora. Nas reuniões eram discutidas as interpretações dos materiais reunidos, respeitando-se a proposta da ATD e tendo como referência epistemológica a fenomenologia em tensão com o pensamento decolonial.

A partir da análise do material, propomos três categorias de análise, a fim de discutir quais as possibilidades e as impossibilidades ou restrições da escuta psicológica inspirada fenomenologicamente, sendo elas: 1. Tensionamento dos limites da relação psicóloga-paciente frente a vulnerabilidades sociais; 2. O aparecimento dos limites da escuta frente ao ordenamento jurídico e ao Estado; 3. A possibilidade de desvelamento de uma experiência do luto ambígua. Vejamos a seguir o que tais categorias nos desvelam.

## 1.Tensionamento dos limites da relação psicóloga-paciente e a impotência frente a vulnerabilidades sociais

Ao trabalhar com a população alvo da violência estatal, entende-se que as demandas relacionadas às vulnerabilidades sociais atravessam profundamente suas experiências e possibilidades de compartilhamento e trabalho com as próprias afetações vividas. Isto é, no trabalho com pessoas enlutadas por essa violência, é imprescindível considerar não somente a vulnerabilidade afetiva da pessoa enlutada, mas também a dificuldade de acesso a bens indispensáveis à vida, que acabam por contornar a experienciação desse luto, bem como impactam na sua disponibilidade em conseguir se engajar em um processo de psicoterapia. Assim, questões como a região onde a pessoa reside (seja do perímetro urbano ou rural), que impacta diretamente no fornecimento de energia elétrica estável, e o acesso à conexão de internet para a realização dos encontros de forma remota, por exemplo, apareceram como entraves durante a pesquisa, de uma realidade antecedente ao próprio ato da escuta. Outras questões relacionadas ao desemprego e à busca por oportunidades de trabalho também surgiram nos relatos como necessidades que perpassam a possibilidade de se implicar no processo psicoterapêutico e na própria experiência de solidão vivida no luto.

Tal conjuntura coloca em evidência a situação de classes mais pobres e a exclusão delas ao acesso a recursos básicos (Sawaia, 2001). Dessa forma, pessoas vulnerabilizadas são afastadas simbólica e concretamente da interação com classes que têm assegurado os recursos mínimos. Assim, por exemplo, a precarização do acesso à energia elétrica estável não dificulta somente os afazeres domésticos, mas impede que a enlutada usufrua de direitos que lhe asseguram possibilidades de cuidado à saúde (Vieira & Romagnoli, 2022). Neste caso, é possível refletir sobre a dificuldade de acesso a serviços de promoção de saúde mental, quando se tem impeditivos sistêmicos de exclusão social. A exclusão parte da precarização de recursos básicos que afastam as populações periféricas do acesso ao próprio convívio social, de modo a impedir esse público de reivindicar direitos constitucionais (Sawaia, 2001).

Assim, impõem-se sobre o trabalho de escuta limites concretos experienciados diante de situações de vulnerabilidade que não estão nas atribuições, nem mesmo no alcance da psicóloga solucionar. Por outra perspectiva, a relação psicoterapêutica pode ser um campo de abertura para o desvelamento deste fundo histórico no qual a experiência aparece, revelando a maneira pela qual se dá sentido ao vivido nessas situações de privação. A promoção de saúde mental por meio da escuta psicológica deve ser sensível ao aparecimento dos pormenores que a situação existencial dispõe e ao aparecimento das desigualdades sociais (Vieira & Romagnoli, 2022), para que seja possível o reposicionamento de si na experiência de mundo vivida pela paciente. Na atualidade, diante de processos de individualização e culpabilização do sofrimento, a escuta psicológica atenta à experiência singular no mundo opera como uma possibilidade de abertura ao que está sendo dito sem que se recaia em uma universalização do existir.

## 2. O aparecimento dos limites da escuta frente ao ordenamento jurídico e ao Estado

Uma das situações clínicas que fizeram parte dos registros analisados se sobressaiu em relação aos demais no que diz respeito ao imbricamento da justiça em uma

experiência de enlutamento marcada pela perda de um ente querido por violência policial. Para a pessoa enlutada que vivia essa situação, a sua participação na judicialização do homicídio atravessava fortemente seu luto e as suas possibilidades de ressignificação da sua relação com seu ente querido falecido. Ao passo que ela se implicava para participar do processo penal, cada vez mais se via envolvida por um processo de revitimização, pois ao longo do processo entrava em contato com detalhes, imagens e fotos do seu familiar morto. Além disso, a duração extensiva dos trâmites jurídicos, sem apresentar qualquer decisão definitiva, era um fator que lhe trazia grande sofrimento, re-atualizando constantemente a sua dor. Diante de tamanho sofrimento, a pessoa enlutada buscava racionalizar a violência escalonada na cena repetida pelo processo, que ao contrário do que poderia ser esperado, dificultava a concretização de que aquela pessoa querida não voltaria jamais.

Levando em consideração a prerrogativa do poder judiciário, de ampla proteção das vítimas, tanto física, como moral e psicológica, percebe-se que, nesse caso, esta normativa não ocorreu da forma como deveria. A negligência com os cuidados aos familiares próximos das pessoas vítimas de homicídios incorre em uma vitimização secundária, considerando os impactos diretos à saúde física e mental que a morte violenta de seus familiares têm sobre quem continua vivo (Assumpção et al., 2018; Dias et al., 2018). Observamos que essa pessoa enlutada por violência de Estado que foi atendida nessas circunstâncias não somente relatava as afetações acerca do enlutamento e a maneira pela qual a morte do seu familiar se deu, mas também os impactos vividos pelo andamento do processo jurídico penal que investigava o homicídio de seu familiar na (re)significação do seu luto, mantendo-a presa naquela situação. Outro aspecto que evidenciou as dificuldades da atuação psicológica frente ao sistema estatal foi a falta de assistência jurídica às vítimas na elucidação dos trâmites do processo. Diversas vezes, a enlutada se queixou da falta de esclarecimento sobre o processo judicial, relatando confusão, frustração, insegurança e desamparo diante da situação.

Ademais, apesar das privações levantadas, constata-se que o ambiente criado na relação entre a psicóloga pesquisadora e a paciente propiciou a abertura para o desvelamento dessa experiência de enlutamento marcada pelo ordenamento jurídico. Assim, embora houvesse a recorrência de vivências de desamparo ao longo da judicialização da morte de seu ente querido, a escuta psicológica proporcionou um espaço seguro para o compartilhamento de seu vivido de modo que a sua situação existencial pudesse ser evidenciada (Gomes, 2019; Vieira & Romagnoli, 2022). Tal movimento de desencobrimento foi importante para a paciente se perceber implicada no seu mundo-vida, de modo a conseguir gradualmente, em seu próprio tempo, visualizar possibilidades que esse mundo ainda pode lhe ofertar. Por exemplo, frente ao entendimento de que não conseguiria de imediato compreender o processo judicial sozinha, ela pode perceber que uma pessoa com quem tinha contato poderia lhe orientar e explicar sobre procedimentos, fases e prazos do processo.

## 3. A possibilidade de desvelamento de uma experiência ambígua do luto

Outro tema recorrente observado nos materiais estudados foi a dimensão ambígua do luto vivido por violência de Estado. Ainda que houvesse relatos da necessidade de ressignificar as afetações diante da morte do familiar, e que isso demandasse da pessoa enlutada tempo e espaço próprios para ressignificação, vinha à tona a necessidade de se buscar por justiça pelos entes queridos assassinados.

Tal conjectura foi observada na formação de grupos da comunidade em que pessoas enlutadas e pessoas engajadas na causa reivindicavam de diversas maneiras o direito pela memória das pessoas mortas, assim como na denúncia e responsabilização dos autores das mortes, evidenciando o caráter estatal e sistemático destes homicídios. Assim, por meio das redes sociais, contatos com a mídia e organizações grupais de protesto e reivindicações, a própria comunidade constituía movimentos sociais em prol das famílias enlutadas e da pessoa assassinada. Grupos como esses podem potencializar a voz de pessoas que possuem suas experiências encobertas, sobretudo, pelo ordenamento do Estado, e podem ser uma forma de resistência na busca por melhores condições de vida e perante o cerceamento do direito à memória (Rodrigues et al., 2024). Diante dos casos recorrentes de mortes por violência de Estado, a possibilidade de partilhar o luto no seio da comunidade, pode promover uma rede de apoio e acolhimento às pessoas enlutadas, de modo a mediar a ressignificação da dor do luto por meio de relações comunitárias e aplacar o sentimento de solidão (Rodrigues et al., 2024).

Ainda assim, na situação clínica apresentada, houve relatos de sentimentos de desamparo e incompreensão advindos do círculo de convivência pessoal, circunstância que pareceu agregar sofrimento à situação, devido à cobrança por um lado de uma superação do luto e por outro, de uma escassez de espaços e momentos de partilha sobre o desaparecimento trágico do ente querido, sendo vivida como uma confusão nos sentidos existenciais que marcavam sua vida e que foram tecidos em parceria com o ente querido. Dessa forma, observou-se uma ambiguidade experienciada no luto entre o implicar-se em um grupo em prol da busca por justiça, mas ao mesmo tempo, sentir a necessidade de experimentar maior tranquilidade para ressignificar essa experiência, respeitando seu compasso próprio.

## Conclusões

Viver a impotência no processo de escutar alguém em vulnerabilidade social e atravessada por um luto marcado pela violência, mostrou-se fundamental para que esse

outro se mostrasse em toda sua potência e suas restrições, seus limites, sofrimentos e ambiguidades. Em nossa experiência, compreendemos que a escuta psicológica sustentada na fenomenologia e enraizada na situação existencial da relação psicóloga-paciente, fenomenologiza e permite o aparecer de estruturas que atravessam a experiência relatada pela paciente, para fissurá-las em busca de respiros e sentidos. Dessa forma, a condução da escuta que aqui propomos pode direcionar à efetivação de uma escuta localizada, que se afasta de pressupostos que universalizam o ser, repetindo atos coloniais.

É imprescindível que a psicóloga tenha em vista a situação existencial da paciente enraizada no mundo. No contexto brasileiro, grupos subjugados existem atravessados por estruturas sociais de exclusão marcando seus lutos e limitando seu campo de possibilidades. Por isso, para realizar uma escuta potencializadora que fissure os muros da colonialidade e abram novas perspectivas, é necessário tensionar também a postura da psicóloga na relação terapêutica, evidenciando que existem limites na escuta psicológica, e em vista dos limites, salienta-se o que é mobilizado nesse vínculo.

A escuta psicológica na qual este trabalho se fundamenta, diz respeito ao atendimento de uma enlutada por violência de Estado. Em seu campo intersubjetivo, a escuta desvelou que a atuação psicológica não ocorre como um caminho linear que permite a transposição de pressupostos universais, mas elucidou como no mundo da vida escutam-se ecos das desigualdades sociais que fazem ressoar não somente a palavra dita, mas a necessidade que ficou à deriva. Às vezes, antes mesmo de escutar a experiência por meio da linguagem verbal, o mundo faz ecoar seus ruídos, que não nos deixa esquecer onde aquela pessoa está situada. A escuta atravessada pelo sistema jurídico pode se revelar como cercada por paredes, que em sua dinâmica pode silenciar, isolar e vulnerabilizar, no entanto, por meio de uma escuta localizada e implicada, manifesta-se também que, tão impactantes quanto as paredes são as pontes, que possibilitam travessias por meio de encontros transformadores, ao reconhecerem radicalmente as alteridades.

## Referências bibliográficas


Assumpção, R., Frinhani, F., Amadeo, J., Gomes, A. L., Silva, D., & Silva, V. (2018). A violência de estado e a busca pelo acesso à justiça. *Revista Internacional de Direitos Humanos*, *15*(27), 135-152.https://repositorio.unifesp.br/items/fc25a6a0-9be9-4ea7-a0da-ce58c9242b52

Borba, J. M. P., Silva, L. V. C., & Oliveira, T. C. A (2017). A escuta na clínica fenomenológica e os fundamentos da fenomenologia husserliana. In Pimentel, A., Lemos, F., & Nicolau, R. (Eds.). *A escuta clínica na Amazônia*. Vol. I. EDUFPA.

Bueno, S., Lima, R. S., & Sobral, I. (2025). *Mortes Violentas Intencionais no Brasil em 2024. Em Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2025*. Fórum brasileiro de segurança pública (pp. 25-42). https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2025/07/anuario-2025.pdf

Butler, J. (2020). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Autêntica.

Costa, L. L., & Freitas, J. L. (No prelo). *Sentidos de alteridade e a psicologia fenomenológica no Brasil: travessias e reflexões*. In V. E. Cury *Psicologia e Fenomenologia - Existência e Alteridade*. IFEN.

Dias, T. A., Marçal, S. A., Mesquita, L. P., & Morais, B. M. (2018). Quem se preocupa com a vítima? contexto histórico, processo penal e olhar da psicologia jurídica. *Essentia*, *19*(2), 73-89.

Dussel, E. (1993). *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. (J. A. Clasen, Trad.). Vozes. (Trabalho original publicado em 1942).

Freitas, J. L. (2009). Reflexões sobre a relação psicoterapêutica: diálogos com Merleau-Ponty. *Revista da Abordagem Gestáltica*, *15*, 103-107. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000200005

Freitas, J. L. (2022). Luto na pandemia de Covid-19: por quem nos enlutamos? In: E. M. S. Dutra. (Ed.). *Sofrimento e Historicidade: O Desamparo Ético-Político na Contemporaneidade* (pp. 265-279). Via Verita.

Freitas, J. L. (2024). A Fenomenologia crítica como epistemologia para uma escuta localizada em psicologia. In A. M. L. C. Feijoo, & L. G. Bloc. (Eds.). *A escuta clínica em diversos espaços: diálogos inter e transdisciplinares* (pp. 35-55). IFEN.

Galli, J. E. (2025). A violência policial desvendada por meio da leitura das estruturas de poder e dominação do sistema de segurança pública. *Revista Contemporânea*, *5*(9), https://doi.org/10.56083/RCV5N9-022

Gomes, I. D. (2019). Reflexão sobre limites e possibilidades de empatia na escuta de mulheres negras. In Tassinari, M., & Durange, W. (Eds.). *Empatia: a capacidade de dar luz à dignidade humana* (pp. 52–68). CRV.

Maciel, J. C., Machado, F. C. A. P., & Silva, L. A. T. (2024). Um cerro olhou pra mim. Uma meditação Fenomenológica entre amálgamas, tecidos e a polifonia. Em: A. M. L. C. Feijoo & L. G. Bloc. (Eds.). *A escuta em psicologia nos diversos espaços: diálogos inter e transdisciplinares* (pp. 57-92). IFEN.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica.* N-1 edições.

Mendonça, S. R. (1996). Estado, violência simbólica e metaforização da cidadania. *Tempo, 1*(1), 94-125. https://www2.historia.uff.br/tempo/wp-content/uploads/2024/11/artg1-6.pdf

Merleau-Ponty, M. (2019). *Fenomenologia da Percepção*. Martins Fontes (Trabalho original publicado em 1945).

Moraes, R., & Galiazzi, M. C. (2016) *Análise Textual Discursiva*. Unijuí.

Nolasco, F. I., & Freitas, J. L. (2025). Uma leitura decolonial do visível e o invisível: diálogos sobre o encobrimento. *Phenomenology, Humanities and Sciences, 6*(2), 169–177. https://doi.org/10.62506/phs.v6i2.262

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 117-142). Perspectivas latinoamericanas. CLACSO.

Ramos, E. M. O. (2023). Um diálogo sobre métodos de análise em pesquisa qualitativa: a análise textual discursiva em questão. *Revista Internacional de Formação de Professores*, *8*, 1-19. https://periodicoscientificos.itp.ifsp.edu.br/index.php/rifp/article/view/963

Rodrigues, J. S., Barros, J. P. P., Gomes, C. J. A., Araújo, L. F. C., Boutala, A. T. A. N., & Penha, A. C. R. S. (2024). "A gente se uniu pela dor": coletivos de mães e práticas de (re)existência frente à violência de estado no Ceará. *Plural*, *31*(2), 53-73. https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2024.230470

Sawaia, B. (2011). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Vozes.

Souza, C., & Moreira, V. (2019). A intersubjetividade do gesto como expressão da corporeidade em psicoterapia. In A. M. L. C. Feijoo, & M. B. Lessa. *O Gesto Fenomenológico* (pp. 187-208). IFEN.

Tavares, J. S. C. (2021). Expressão do luto na população negra: entre o invisível e o patológico. In: J. S. Santana (Ed.). S*aúde das populações negras na América e África* (pp. 63-83). EDUNEB.

Vieira, E. D., & Romagnoli, R. C. (2022). A clínica psicológica como um espaço de desvelamento das desigualdades sociais. *Psicologia em Estudo*, *27*, e47596. https://doi.org/10.4025/psicolestud.v27i0.47596

## Curriculun

**Larissa Léia da Costa**
Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário Várzea Grande (UNIVAG), mestre em psicologia pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), Doutoranda em psicologia Clínica pela UFPR, Bolsista CAPES.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/1884901273057344
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1583-5687

**Correo de contacto**: larissa.dtpsi@gmail.com

**Victor Gabriel de Freitas**
Discente do curso de graduação em psicologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e estagiário do setor de psicologia do Tribunal de Justiça do Paraná (TJPR), no Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher e Vara de Crimes Contra Crianças, Adolescentes e Idosos de São José dos Pinhais - PR.

Lattes: https://lattes.cnpq.br/1474245980589116
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-8349-2251

**Correo de contacto**: victorfreitas0204@gmail.com

**Joanneliese de Lucas Freitas**
Psicóloga, mestre e doutora pela Universidade de Brasília (UnB). Professora Titular e docente permanente do PPG-Psi da UFPR. Membro GT ANPEPP "Psicologia e Fenomenologia".

Lattes: http://lattes.cnpq.br/4125030248428843
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0856-3460

**Correo de contacto**: joanne@ufpr.br

**Fecha de entrega: 3/11/2025**

**Fecha de aceptación: 2/2/2026**

# A historicidade dos modos de sofrer: crítica historiográfica, literatura e clínica fenomenológico-existencial

## The historicity of modes of suffering: historiographical critique, literature, and phenomenological-existential clinical practice

**Eduardo Leocadio Teixeira**
**Rio de Janeiro, Brasil**

**Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial (IFEN)**
**Universidade Estácio de Sá (UNESA)**

### Resumo
Este artigo investiga a relevância da história das mentalidades, da crítica historiográfica à evidência, da literatura e da clínica fenomenológico-existencial para a compreensão contemporânea do sofrimento humano. A partir da ruptura epistemológica promovida pela Escola dos Annales em relação ao modelo positivista, discute-se como a historicidade das formas de sentir, pensar e existir possibilita compreender o sofrimento para além de perspectivas universalizantes ou estritamente individualizantes. Argumenta-se que experiências humanas não podem ser reduzidas a categorias abstratas, pois emergem em configurações históricas específicas. Nesse contexto, a obra de Ana Maria Feijoo destaca-se ao reposicionar a clínica como espaço de escuta da existência em sua singularidade histórica. A literatura é abordada como campo privilegiado de acesso às tonalidades da experiência humana. Por fim, o artigo analisa o impacto da era digital na constituição de novas formas de sofrimento, ressaltando a necessidade de uma escuta clínica historicamente situada.

### Palavras-chave
História das mentalidades; sofrimento; clínica fenomenológico-existencial; historicidade; literatura

### Abstract
This article examines the relevance of the history of mentalities, historiographical critique of evidence, literature, and phenomenological-existential clinical practice for understanding contemporary human suffering. Drawing on the epistemological rupture of the Annales School, it argues that experiences such as suffering and suicide must be understood within historically constituted frameworks rather than as universal or purely individual phenomena. The analysis shows that human experiences emerge within specific social, symbolic, and historical configurations. Within this perspective, Ana Maria Feijoo's work is highlighted for repositioning clinical practice as a space for rigorous listening to existence in its historical singularity. Literature is approached as a field that preserves dimensions of experience often exceeding technical discourse. Finally, the article reflects on the impact of the digital era—marked by social networks and hyperexposure—on new forms of suffering, emphasizing the need for historically situated clinical understanding.

### Keywords
History of mentalities; suffering; phenomenological-existential clinic; historicity; literature

### Introdução
Compreender o sofrimento humano permanece como uma das tarefas mais complexas e urgentes das ciências humanas, da filosofia e da clínica contemporânea. Em uma época marcada por profundas transformações tecnológicas, intensificação dos fluxos informacionais, reconfiguração dos laços sociais e produção incessante de modos normativos de existência, torna-se cada vez mais insuficiente pensar a dor psíquica, o desespero e as experiências-limite apenas sob perspectivas individualizantes, biologizantes ou estritamente diagnósticas. O sofrimento, quando reduzido a categoria abstrata ou entidade clínica isolada, corre o risco de ser descontextualizado das tramas históricas, culturais e simbólicas que participam decisivamente de sua constituição. Interrogar o sofrimento exige, portanto, recolocá-lo no horizonte mais amplo da historicidade.

É precisamente nesse ponto que a crítica epistemológica produzida pela história das mentalidades oferece contribuição decisiva. A partir da ruptura com o modelo positivista de transparência factual, consolidado na tradição rankeana, a historiografia do século XX — especialmente com Marc Bloch, Lucien Febvre e, posteriormente, Jacques Le Goff — tornou possível deslocar o olhar dos acontecimentos evidentes para as estruturas históricas profundas que configuram formas de sensibilidade, modos de pensar e regimes de experiência. Esse deslocamento inaugura uma questão fundamental: aquilo que uma época reconhece como sofrimento, desespero, normalidade ou desvio não emerge de maneira neutra ou universal, mas se

inscreve em campos históricos específicos. O humano não sofre fora do tempo; sofre sempre em mundos historicamente constituídos.

Essa perspectiva permite reconsiderar, sob nova densidade, experiências extremas como o suicídio. Longe de constituir fenômeno de sentido invariável, a morte voluntária revela-se historicamente modulada por diferentes concepções de pessoa, moralidade, liberdade, honra, pecado e pertencimento. Georges Minois, Philippe Ariès e Émile Durkheim, cada qual em registros distintos, demonstram que tanto o sofrimento quanto suas expressões mais radicais exigem compreensão para além da interioridade isolada. Ao reconhecer a historicidade das formas de padecimento, abre-se espaço para uma leitura mais rigorosa da experiência humana, capaz de articular subjetividade, cultura e tempo histórico.

No interior desse debate, a clínica fenomenológico-existencial comparece como campo privilegiado para recolocar a questão do sofrimento em sua complexidade própria. A contribuição de Ana Maria Feijoo torna-se particularmente relevante ao insistir que a clínica não pode se limitar à classificação de sintomas nem à adequação do existente a categorias prévias, mas deve sustentar abertura ao aparecer singular da existência em seu mundo. Sua reflexão, profundamente atravessada pela fenomenologia, pela hermenêutica e pela crítica à subjetividade moderna, permite compreender que a dor humana não comparece como objeto isolável, mas como modo de ser historicamente situado. Escutar clinicamente implica, assim, acolher não apenas uma narrativa individual, mas os atravessamentos históricos, linguísticos e culturais que constituem a experiência.

A literatura, nesse contexto, adquire importância singular. Enquanto expressão privilegiada das tonalidades históricas da existência, ela preserva modos de sofrimento, conflito, desejo e desamparo frequentemente inapreensíveis por discursos exclusivamente técnicos. Em interlocução com a história e a clínica, a literatura amplia o campo compreensivo ao revelar, por vias narrativas e simbólicas, experiências que iluminam a condição humana em diferentes épocas. Sua contribuição não reside em oferecer respostas diagnósticas, mas em aprofundar a inteligibilidade do existir.

O presente artigo orienta-se pela compreensão de que a escuta clínica contemporânea do sofrimento humano pode ampliar seu rigor quando articulada à história das mentalidades, à crítica da evidência, à literatura e à fenomenologia existencial. Mais do que propor uma síntese interdisciplinar, busca-se sustentar uma exigência epistemológica e clínica: compreender o sofrimento como experiência histórica, narrativa e existencialmente situada. Ao longo deste percurso, procura-se explicitar que a historicização da experiência não constitui mero recurso teórico, mas condição decisiva para uma escuta clínica mais atenta às formas contemporâneas de padecimento, sobretudo em um cenário no qual tecnologias digitais, redes sociais e economias da atenção reconfiguram modos de subjetivação, vulnerabilidade e desamparo.

Refletir sobre história, sofrimento e clínica, nesse horizonte, não significa afastar-se da singularidade do existente, mas justamente criar condições para compreendê-la de maneira mais profunda. Em tempos de aceleração, hiperexposição e crescente patologização da vida, pensar historicamente o sofrimento torna-se tarefa indispensável para qualquer prática clínica comprometida não apenas com a nomeação da dor, mas com o compreender mais radical das condições que a tornam possível em nosso tempo.

## História das mentalidades e crítica da evidência

A constituição da história das mentalidades inscreve-se, antes de tudo, em um movimento de crítica dirigido àquilo que, durante longo período, permaneceu como uma das mais sólidas evidências do pensamento historiográfico moderno: a convicção de que o passado se ofereceria ao historiador como realidade transparente, passível de recuperação objetiva mediante o rigor da análise documental. Nesse contexto, encontra em Leopold von Ranke uma de suas formulações paradigmáticas. Ao afirmar, no prefácio de *Histórias dos Povos Latinos e Germânicos de 1494 a 1514*, que a tarefa da história consistiria em narrar o passado "*wie es eigentlich gewesen*" — isto é, "tal como efetivamente ocorreu" (Ranke, 2010, p. 57) —, Ranke não apenas propõe um procedimento metodológico, mas consolida uma determinada confiança epistemológica: a de que a realidade histórica poderia ser acessada em sua integridade por meio da fidelidade às fontes.

Esse ideal de objetividade, fundamental para a consolidação científica da historiografia moderna, representou um avanço decisivo em relação às narrativas especulativas ou puramente moralizantes. Contudo, sua força metodológica sustentava, simultaneamente, um limite profundo: a suposição de que os fatos históricos possuiriam evidência própria, como se sua inteligibilidade estivesse garantida pela documentação e como se o trabalho do historiador pudesse se restringir à restituição do acontecido. Nessa configuração, a história privilegiou, em larga medida, acontecimentos políticos, instituições, guerras, tratados e figuras consideradas exemplares, concentrando-se na exterioridade dos eventos e na visibilidade do poder. A experiência humana aparecia, predominantemente, sob a forma daquilo que se tornava documentalmente reconhecível.

De fato, essa confiança na evidência que será progressivamente interrogada ao longo do século XX. A ruptura não consistirá na simples substituição de objetos, mas em uma transformação muito mais radical: a crítica à própria transparência do fato histórico. A fundação, em 1929, da revista *Annales d'histoire économique et sociale*, por Lucien Febvre e Marc Bloch, marca simbolicamente esse deslocamento. Mais do que inaugurar uma nova escola historiográfica, os *Annales*

instituem uma reorientação do olhar histórico. A questão deixa de se concentrar exclusivamente no acontecimento manifesto para voltar-se às estruturas de longa duração, às formas coletivas de sensibilidade, às práticas cotidianas, aos sistemas simbólicos e às condições profundas que tornam determinadas experiências possíveis.

Nesse novo horizonte, a história não mais se limita a perguntar “o que aconteceu?”, mas passa a interrogar sob quais condições algo pôde ser vivido, pensado ou reconhecido em determinada época. A crítica da evidência consiste justamente nesse deslocamento: aquilo que parecia natural, imediato ou universal torna-se objeto de problematização. Lucien Febvre, ao introduzir a noção de “equipamento mental”, explicita que cada tempo histórico dispõe de estruturas próprias de percepção e inteligibilidade (Febvre, 1989, p. 112). Marc Bloch, nesse sentido, demonstra que a compreensão histórica exige romper com a ilusão de que o presente constitui medida suficiente para interpretar outras formas de existência (Bloch, 2001, p. 65). A consequência dessa inflexão é decisiva: o humano deixa de ser apreendido apenas em sua dimensão factual para ser considerado em sua espessura histórica.

A importância da revista *Annales* reside, portanto, não apenas na ampliação temática da historiografia, mas na introdução de uma suspeita metodológica fundamental: a de que a evidência, longe de ser ponto de partida neutro, já se encontra atravessada por formas historicamente determinadas de visibilidade. O que uma época reconhece como central, legítimo ou sequer perceptível depende de configurações específicas de pensamento. A história das mentalidades emerge exatamente nesse ponto, ao buscar compreender as estruturas silenciosas que organizam modos de sentir, imaginar e interpretar o mundo.

Jacques Le Goff aprofundará posteriormente essa perspectiva ao mostrar que as mentalidades operam como camadas históricas profundas, frequentemente menos visíveis que os acontecimentos políticos, mas não menos determinantes para a constituição da experiência (Le Goff, 1990, p. 84). O interesse historiográfico desloca-se, assim, da evidência imediata para os regimes de sensibilidade. Não se trata mais apenas de narrar fatos, mas de compreender as condições históricas que delimitam o campo do pensável e do experienciável.

Uma passagem de Febvre ilustra com particular rigor essa inflexão:

> “Organizar o passado em função do presente: tal poderia ser a definição da história. Não uma fotografia objetiva de fatos mortos, mas uma reconstrução problemática, sempre conduzida a partir das questões que os vivos dirigem aos vestígios” (Febvre, 1989, p. 32).

Essa formulação possui alcance que ultrapassa a própria historiografia. Ao colocar sob suspeita a transparência da evidência, a história das mentalidades inaugura uma exigência epistemológica mais ampla: toda experiência humana precisa ser interrogada em suas condições de possibilidade. O que se apresenta como natural pode ser historicamente produzido; o que parece universal pode ser contingente; o que surge como evidente pode depender de determinadas formas de visibilidade.

Nessa perspectiva que a história das mentalidades adquire relevância decisiva para campos voltados à compreensão da experiência humana. Ao deslocar o olhar da superfície factual para as condições históricas de aparecimento, ela introduz uma contribuição fundamental: a necessidade de interrogar não apenas os fenômenos, mas os horizontes que os tornam reconhecíveis. Tal deslocamento, longe de se restringir ao campo historiográfico, abre um espaço decisivo para investigações que tomam a existência humana como questão, especialmente quando se busca compreender como determinadas experiências adquirem forma, linguagem e inteligibilidade em diferentes configurações históricas.

**Sofrimento, suicídio e historicidade**

A reorientação historiográfica introduzida pela história das mentalidades tornou possível uma compreensão mais rigorosa de experiências humanas que, durante longo tempo, foram frequentemente concebidas como realidades universais, naturais ou restritas à esfera individual. Entre essas experiências, o sofrimento extremo e o suicídio adquirem relevância singular. Ao deslocar a investigação da mera sucessão dos acontecimentos para as condições históricas que configuram formas de sensibilidade, percepção e existência, esse campo abriu espaço para reconhecer que o sofrimento humano não se apresenta como dado antropológico fixo, independente do tempo, mas como experiência cuja inteligibilidade se constitui em relação a estruturas históricas específicas. Lucien Febvre, ao destacar que cada época dispõe de seu próprio “equipamento mental” (Febvre, *Combates pela história*, 1989, p. 112), evidencia que modos de sentir, interpretar e significar a dor são inseparáveis dos horizontes culturais que os tornam possíveis. Jacques Le Goff, por sua vez, ao compreender as mentalidades como camadas profundas da experiência coletiva (Le Goff, *História e memória*, 1990, p. 84), reforça que aquilo que uma sociedade reconhece como sofrimento, desespero ou ruptura depende de configurações históricas determinadas. Sob esse prisma, sofrimento e suicídio deixam de ser apreendidos como expressões invariáveis da condição humana para serem compreendidos em sua historicidade própria, isto é, como experiências atravessadas por formas simbólicas e culturais que delimitam, em cada época, seus modos de aparecimento e significação.

Nesse horizonte, a obra de Georges Minois ocupa lugar central. Em *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*, o autor demonstra que o suicídio não constitui uma realidade homogênea ao longo do tempo, mas um fenômeno profundamente

atravessado pelas mutações históricas das concepções de sujeito, dignidade, pecado, honra, liberdade e sofrimento. Sua afirmação de que "o suicídio não possui um sentido único através do tempo" (Minois, 1999, p. 17) não se restringe a uma observação sobre variações interpretativas; trata-se de uma proposição epistemologicamente mais radical, pois explicita que a própria possibilidade de pensar a morte voluntária modifica-se conforme os regimes históricos de sentido. Em determinadas formações culturais, o suicídio pôde aparecer como gesto de honra; em outras, como pecado; em outras ainda, como patologia. Tal variabilidade revela que o sofrimento que o acompanha jamais comparece fora dos enquadramentos históricos que o tornam nomeável, inteligível ou condenável.

A relevância dessa perspectiva reside precisamente em romper com toda tentativa de naturalização. Ao historicizar o suicídio, Minois não relativiza sua gravidade, mas demonstra que a relação entre sofrimento e autodestruição não pode ser reduzida a uma causalidade abstrata ou a uma essência psicológica fixa. Como observa o autor:

> *"Cada civilização constrói sua própria leitura do suicídio, de acordo com sua visão da pessoa humana, de sua relação com Deus, com a cidade ou consigo mesma. Não existe suicídio em si; existem formas históricas de compreender e viver a morte voluntária" (Minois, História do suicídio, 1999, p. 18).*

A força dessa formulação está em evidenciar que aquilo que frequentemente se apresenta como ato puramente individual encontra-se inscrito em um campo muito mais amplo, no qual valores, interditos, narrativas morais e estruturas de pertencimento delimitam as possibilidades do agir. O suicídio, sob essa perspectiva, torna-se índice privilegiado não apenas de uma crise subjetiva, mas das formas historicamente situadas pelas quais a existência se torna vivível ou insuportável.

Philippe Ariès, em *História da morte no Ocidente*, desenvolve raciocínio convergente ao mostrar que a morte, longe de constituir experiência estática, sofre profundas reconfigurações culturais. Sua investigação demonstra que até mesmo aquilo que parece biologicamente inevitável é vivido segundo regimes históricos específicos de sensibilidade. A morte domesticada medieval, a dramatização barroca e a medicalização moderna não representam apenas mudanças de costumes, mas transformações profundas no modo como a finitude é simbolicamente integrada à vida coletiva (Ariès, 1978, p. 25–54).

Émile Durkheim ocupa posição decisiva nesse debate ao introduzir, em *O suicídio*, uma leitura que inscreve a morte voluntária no campo das condições sociais historicamente configuradas. Situado em horizonte teórico distinto da história das mentalidades e da fenomenologia, seu trabalho produz, ainda assim, uma inflexão importante ao demonstrar que mesmo um ato frequentemente associado à esfera mais íntima da existência pode ser interrogado a partir de regularidades coletivas. Ao afirmar que "cada sociedade tem, em cada momento de sua história, uma aptidão definida para o suicídio" (Durkheim, 2000, p. 39), o autor desloca o debate para além de interpretações exclusivamente centradas em juízos morais ou disposições individuais, inserindo-o em uma análise das formas de integração, pertencimento e organização social. Sua perspectiva sociológica e estatística não coincide com uma compreensão fenomenológico-existencial da experiência, mas sua relevância permanece significativa por evidenciar que os modos pelos quais o sofrimento extremo se expressa também se articulam às configurações coletivas de uma época. Com isso, Durkheim contribui para ampliar o campo de inteligibilidade do sofrimento humano ao indicar que experiências subjetivas podem ser pensadas em interlocução com estruturas sociais mais amplas, cuja incidência histórica participa da tessitura da existência.

A passagem da história política para a história das sensibilidades ampliou de maneira decisiva o horizonte de compreensão de experiências como sofrimento e suicídio, permitindo que fossem reconhecidas em sua espessura histórica. Com essa inflexão, a atenção historiográfica voltou-se aos acontecimentos, às instituições e, igualmente, às formas de sentir, perceber e interpretar a existência em diferentes épocas. Nesse contexto, a compreensão do humano adquire densidade mais ampla, uma vez que sofrer passa a ser considerado em relação aos modos historicamente configurados pelos quais uma época organiza experiências de dor, desamparo, pertencimento, ruptura e relação com o mundo. A experiência do sofrimento comparece, assim, vinculada a formas específicas de linguagem, sensibilidade e inteligibilidade, inscritas em configurações culturais e simbólicas que participam da maneira como cada existente se percebe, nomeia sua dor e sustenta sua relação consigo, com os outros e com seu tempo histórico.

Tal reconhecimento adquire urgência singular quando situado no horizonte contemporâneo, marcado pela expansão tecnológica, pela ubiquidade das redes sociais e pela intensificação inédita dos fluxos informacionais. Se outras épocas foram estruturadas por instituições religiosas, morais ou políticas mais centralizadas, o presente histórico introduz uma modulação distinta: algoritmos, plataformas digitais, economias da atenção e circulação incessante de imagens passaram a operar como dispositivos decisivos na constituição de sensibilidades, expectativas e formas de sofrimento. Notícias, discursos, crises globais, performances de sucesso, narrativas de fracasso e regimes comparativos circulam em velocidade contínua, penetrando o cotidiano e configurando novas formas de experiência de si. No cenário contemporâneo, o sofrimento emerge em meio a dinâmicas que ultrapassam a esfera da interioridade isolada, configurando-se também nas formas de

exposição contínua aos regimes digitais de visibilidade, comparação e aceleração.

Desse modo, a historicidade apresenta-se como via indispensável tanto para a compreensão do passado quanto para a interpretação crítica do presente. Na era tecnológica, o sofrimento humano passa a ser atravessado por novas formas de mediação simbólica: o excesso de informação, a estetização da vida, a hiperexposição ao sofrimento alheio, a normatização algorítmica dos modos de existir e a pressão contínua por desempenho reconfiguram experiências de angústia, inadequação e desamparo. A clínica contemporânea encontra, assim, sujeitos cuja dor frequentemente emerge em um mundo no qual o reconhecimento de si se vê tensionado por padrões digitais incessantes. Compreender esse cenário exige reconhecer que o momento histórico atual produz não apenas novas tecnologias, mas novas modalidades de vulnerabilidade existencial. Nesse sentido, pensar sofrimento, suicídio e historicidade na atualidade significa também interrogar criticamente como o universo digital participa da produção dos modos contemporâneos de padecimento — questão decisiva para qualquer escuta clínica que pretenda compreender, com rigor, o sofrimento humano em seu tempo.

**História, literatura e clínica fenomenológico-existencial**

A partir da crítica historiográfica dirigida às pretensões de transparência do saber e da compreensão da historicidade do sofrimento, a contribuição de Ana Maria Feijoo adquire relevância singular ao recolocar a clínica como exercício rigoroso de abertura ao modo de aparecer da existência, em vez de reduzi-la a uma técnica de enquadramento. Sua obra desloca a prática clínica de uma racionalidade centrada na identificação de quadros nosológicos para uma escuta que busca compreender como o sofrimento se constitui no entrelaçamento entre mundo, linguagem, tempo e singularidade. Em *Clínica fenomenológico-existencial*, Feijoo insiste que o sofrimento não pode ser reduzido a uma entidade previamente delimitada pelo discurso diagnóstico, pois “o sofrimento comparece como expressão do modo como o existente se encontra lançado em sua relação com o mundo, e não como objeto isolável para classificação” (Feijoo, 2011, p. 94). A relevância dessa formulação encontra-se precisamente no fato de reinscrever a clínica em uma perspectiva ontológica, na qual a questão fundamental deixa de ser “qual transtorno está presente?” para tornar-se “como este existente vive, significa e sustenta sua própria experiência?”.

Essa inflexão exige do clínico uma transformação metodológica e ética. Em *Escuta e fala em psicoterapia*, Feijoo explicita que a escuta fenomenológico-existencial não visa confirmar hipóteses previamente constituídas, mas suspender a ânsia explicativa para acolher a emergência do fenômeno: “Escutar, nessa perspectiva, é deixar que a fala do outro possa aparecer em sua própria medida, antes de ser capturada por categorias que antecipam seu sentido” (Feijoo, 2017, p. 63). A clínica, nesse registro, aproxima-se de uma hermenêutica da existência, não porque interprete arbitrariamente, mas porque reconhece que toda experiência humana já comparece atravessada por horizontes históricos de sentido. A escuta torna-se, assim, exercício de atenção ao modo como uma vida se narra, se oculta, se fragmenta ou se torna silenciosa.

É precisamente nesse ponto que a articulação entre história, literatura e clínica ganha densidade decisiva. Em *Existência para além do sujeito*, Feijoo recusa a compreensão moderna de sujeito como interioridade autônoma, destacando que o existir humano se dá sempre em relação a mundos históricos compartilhados, marcados por discursos, instituições e linguagens que antecedem o indivíduo (Feijoo, 2019, p. 41–47). Isso significa que o sofrimento escutado na clínica nunca pertence exclusivamente a uma interioridade privada; ele traz consigo marcas de época, ideais normativos, narrativas sociais, modos de reconhecimento e silenciamento. A clínica, portanto, não pode prescindir de uma sensibilidade histórica. Escutar alguém em sofrimento implica reconhecer também o tempo histórico que o atravessa.

Sob essa perspectiva, a literatura comparece não como ornamento cultural ou ilustração periférica, mas como campo privilegiado de acesso às tonalidades históricas da existência. A própria Feijoo, ao recorrer reiteradamente a narrativas, imagens poéticas e expressões culturais como vias de aproximação do existir, sustenta que a compreensão clínica não se restringe aos discursos técnico-científicos. Em *Escuta e fala em psicoterapia*, ao discutir linguagem e experiência, a autora observa que certos modos de sofrer só encontram expressão indireta, metafórica ou narrativa, uma vez que a experiência excede frequentemente os limites da linguagem objetiva (Feijoo, 2017, p. 118–121). A literatura, nesse sentido, amplia o campo clínico porque oferece acesso a formas de experiência histórica sedimentadas em narrativas, dramas e figurações existenciais que frequentemente escapam ao vocabulário psicológico convencional.

Essa compreensão encontra ressonância importante em Paul Ricoeur, cuja reflexão sobre narrativa e temporalidade oferece fundamento robusto para essa articulação. Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur afirma que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo” (Ricoeur, 1994, p. 85). Literatura e história, ainda que distintas em seus regimes de verdade, partilham a capacidade de configurar mundos de experiência e tornar inteligíveis formas de vida. A literatura preserva, dramatiza e revela experiências históricas de sofrimento, desejo, perda, marginalização e desamparo que frequentemente antecedem ou excedem sua formalização clínica. Sua relevância para a clínica contemporânea reside justamente nisso: permitir ao clínico uma ampliação de seu horizonte compreensivo, tornando-o mais atento às

formas históricas e simbólicas pelas quais a dor humana se expressa.

No cenário contemporâneo, essa articulação adquire urgência ampliada. A era digital introduz novas formas de historicidade, nas quais redes sociais, fluxos informacionais contínuos e regimes algorítmicos participam ativamente da constituição de modos de ser. Byung-Chul Han observa que a sociedade atual produz formas específicas de sofrimento vinculadas ao excesso de exposição, desempenho e autoexploração (Han, 2017, p. 11–23). O sofrimento deixa de se inscrever apenas em instituições disciplinares clássicas e passa a emergir também em dinâmicas de visibilidade constante, comparação incessante e produção performática de si. A clínica fenomenológico-existencial, diante desse cenário, necessita ampliar ainda mais sua escuta histórica. O sofrimento que comparece hoje frequentemente se constitui em atravessamentos digitais, na violência simbólica das redes, na circulação massiva de imagens de sucesso, fracasso, exclusão ou catástrofe.

A literatura, as narrativas digitais e os discursos históricos do presente configuram-se como materiais fundamentais para uma clínica comprometida com a compreensão do sofrimento em sua espessura contemporânea. Feijoo oferece contribuição decisiva a essa ampliação ao sustentar que a prática clínica requer abertura aos modos de linguagem por meio dos quais cada época expressa suas experiências, tensões e formas de existência. Sua reflexão orienta o clínico para o reconhecimento de que toda experiência humana se articula em mundos historicamente constituídos, atravessados por discursos, sensibilidades e condições de inteligibilidade que participam ativamente da maneira como o sofrimento aparece, se narra e busca expressão. Desse modo, história, literatura e fenomenologia não aparecem como campos paralelos, mas como dimensões convergentes de um mesmo esforço: compreender a existência humana para além de reduções causalistas. A história oferece consciência das condições de emergência; a literatura preserva e dramatiza a espessura vivida dessas condições; a clínica fenomenológico-existencial sustenta a escuta singular de como tais atravessamentos se encarnam em uma vida concreta. Em uma época marcada por transformações tecnológicas aceleradas, precarização simbólica e novas formas de sofrimento silencioso, essa articulação torna-se particularmente relevante. Ela permite que a clínica permaneça fiel à complexidade do humano, recusando tanto a abstração diagnóstica quanto a superficialidade de leituras descontextualizadas, sustentando, em contrapartida, uma escuta historicamente lúcida, hermeneuticamente ampliada e existencialmente rigorosa.

**Conclusão**

A travessia realizada por este artigo permite sustentar uma exigência decisiva para o pensamento contemporâneo sobre o sofrimento humano: compreender a existência implica reconhecer que nenhuma experiência comparece fora das configurações históricas, narrativas e simbólicas que tornam possível sua aparição. A crítica da evidência, inaugurada pela inflexão historiográfica que deslocou o olhar da factualidade aparente para as condições históricas de inteligibilidade, não permanece circunscrita ao campo da história; ela repercute diretamente sobre o modo como se pode pensar, escutar e cuidar da dor humana no presente. Quando o sofrimento deixa de ser concebido como dado isolado ou abstração universal, torna-se possível recolocá-lo em sua densidade própria: expressão singular de uma existência atravessada por mundos históricos.

Esse deslocamento possui consequências fundamentais para a clínica. Escutar o sofrimento, sob perspectiva fenomenológico-existencial, exige mais do que habilidade técnica ou domínio conceitual; requer sensibilidade para perceber de que modo uma época produz linguagens, silêncios, ideais, violências e expectativas que participam da constituição das formas de padecimento. A clínica, nesse horizonte, não se limita a decifrar sintomas, mas se converte em espaço de abertura para a historicidade encarnada de cada existente. Isso implica reconhecer que o sofrimento contemporâneo emerge em um cenário profundamente marcado por transformações tecnológicas, pela circulação massiva de discursos, pela aceleração temporal e por regimes inéditos de visibilidade, nos quais o sujeito frequentemente se vê convocado a existir sob permanente exposição, comparação e desempenho. O mundo digital não constitui mero pano de fundo, mas participa ativamente da produção de novas vulnerabilidades, redefinindo modos de pertencimento, reconhecimento e desamparo.

A relevância da interlocução entre história, literatura e clínica torna-se, nesse contexto, ainda mais decisiva. A história fornece instrumentos para interrogar criticamente aquilo que uma época naturaliza; a literatura preserva a espessura sensível da experiência humana em suas tonalidades muitas vezes inapreensíveis por discursos objetivantes; a clínica fenomenológico-existencial sustenta a escuta singular do modo como esses atravessamentos se corporificam em vidas concretas. Não se trata de dissolver fronteiras disciplinares, mas de reconhecer que o humano exige abordagens capazes de responder à sua complexidade sem reduzi-lo à abstração diagnóstica, ao moralismo ou à pura causalidade.

Nessa direção, a contribuição de Ana Maria Feijoo mostra-se particularmente fecunda ao insistir que o fazer clínico precisa preservar abertura rigorosa ao aparecer da existência, recusando reduções que obscureçam a singularidade histórica do sofrimento. Sua reflexão recoloca o clínico diante de uma tarefa ética e epistemológica incontornável: sustentar uma escuta capaz de compreender o existente não apenas em sua dor manifesta, mas nos horizontes de mundo que tornam essa dor possível, nomeável ou silenciosa.

Em um tempo no qual crises subjetivas se entrelaçam a transformações culturais, tecnológicas e simbólicas de grande intensidade, a formação clínica encontra na história e na literatura campos decisivos para o aprofundamento de sua capacidade compreensiva. Ler historicamente as formas de sofrimento e aproximar-se das narrativas literárias que preservam a espessura sensível da experiência humana amplia o horizonte do psicólogo diante das múltiplas maneiras pelas quais dor, desamparo, angústia e ruptura se expressam em diferentes épocas e contextos. A história oferece instrumentos para reconhecer que cada sofrimento emerge em condições históricas específicas, enquanto a literatura revela tonalidades existenciais, conflitos e modos de padecimento frequentemente inapreensíveis por linguagens exclusivamente técnicas ou diagnósticas. Para a clínica, essa interlocução favorece uma escuta mais rigorosa das formas pelas quais o humano se constitui, se narra e sofre em seu tempo. O fazer clínico adquire maior densidade quando o psicólogo expande sua formação para além de categorias técnicas estritas, incorporando sensibilidade histórica e literária como recursos fundamentais para compreender a complexidade da existência. Nesse sentido, a leitura da história e da literatura assume lugar formativo essencial para uma prática clínica mais lúcida, crítica e sensível, capaz de acolher o sofrimento humano em suas múltiplas formas de aparecimento e de sustentar um cuidado comprometido com a complexidade histórica, simbólica e existencial de cada vida.

**Referências bibliográficas**

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Presença, 1989.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. *Clínica fenomenológico-existencial*. Rio de Janeiro: IFEN, 2011.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. *Escuta e fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial*. Rio de Janeiro: IFEN, 2017.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. *Existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas ressonâncias clínicas*. Rio de Janeiro: IFEN, 2019.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. *Suicídio e luto: perspectivas fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: IFEN, 2021.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MINOIS, Georges. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. São Paulo: UNESP, 1999.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (Tomo I). Campinas: Papirus, 1994.

RANKE, Leopold von. *Histórias dos povos latinos e germânicos de 1494 a 1514*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

**Currículo**

Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo pela Universidade Estácio de Sá, graduando em Psicologia pela mesma instituição e pós-graduando em Clínica Fenomenológico-Existencial pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial (IFEN). Desenvolve investigações sobre sofrimento psíquico, fenomenologia hermenêutica, historicidade, suicídio, ontologia fundamental e clínica existencial, com ênfase nas formas silenciosas de sofrimento na contemporaneidade.

**Correo de contacto:** eduardoltexeira@gmail.com

**Fecha de presentación: 20/12/2025**

**Fecha de aceptación: 16/3/2026**

## Sección Comentario de libro

## Sección Ensayos y Revisión

# El Existencialismo Pos-útil y el Humanismo del desplazamiento. Un encuentro con la vulnerabilidad humana

## Post-useful Existentialism and the Humanism of Displacement An encounter with human vulnerability

**Psi. Julie Paola Lizcano Roa**
**Bogotá, Colombia**




**“***La cultura líquida moderna ya no siente que es una cultura de aprendizaje y acumulación, como las culturas registradas en los informes de historiadores y etnógrafos. A cambio, se nos aparece como una cultura del desapego, de la discontinuidad y del olvido.”*

***Zygmunt Bauman***

## Resumen

Este artículo propone una reflexión psico-filosófica en torno al concepto de existencialismo pos-útil, entendido como una perspectiva crítica que cuestiona la centralidad contemporánea de la productividad, la utilidad y la exigencia de construcción permanente de sentido como ejes normativos de la existencia. A diferencia del existencialismo clásico, centrado en la acción y la producción activa de significado, esta propuesta desplaza la atención hacia una ética de la presencia, del habitar y de la vulnerabilidad compartida. Finalmente, se propone el humanismo del desplazamiento como horizonte ético y clínico alternativo, entendiendo al sujeto como una vulnerabilidad en tránsito, abierta al cuidado, al encuentro y a la posibilidad de habitar experiencias que no necesariamente requieren resolución ni traducción en términos de productividad. Se concluye que el existencialismo post-útil y el humanismo del desplazamiento constituyen una vía teórica pertinente para ampliar la comprensión de la salud mental contemporánea, ofreciendo nuevas herramientas conceptuales para pensar el cuidado, el sentido, la empatía y el acompañamiento en contextos atravesados por la incertidumbre, la fragilidad y la transformación permanente.



## Palabras clave

Apatía; Existencialismo post-útil; humanismo del desplazamiento; vulnerabilidad; sentido de vida.



## Abstract

This article proposes a psycho-philosophical reflection on the concept of **post-utilitarian existentialism**, understood as a critical perspective that questions the contemporary centrality of productivity, utility, and the constant demand for meaning-making as normative axes of human existence. Unlike classical existentialism, which is centered on action and the active production of meaning, this approach shifts attention toward an ethics of presence, dwelling, and shared vulnerability. Finally, it introduces the concept of **the humanism of displacement** as an alternative ethical and clinical horizon, understanding the subject as a vulnerability in transit—open to care, encounter, and the possibility of inhabiting experiences that do not necessarily require resolution or translation into terms of productivity. It concludes that post-utilitarian existentialism and the humanism of displacement constitute a relevant theoretical pathway for expanding the understanding of contemporary mental health, offering new conceptual tools for thinking about care, meaning, empathy, and accompaniment in contexts shaped by uncertainty, fragility, and ongoing transformation.



## Keywords

Apathy; Post-utilitarian existentialism; Humanism of displacement; Vulnerability; Meaning in life.


## Introducción

El *Mito de la Caverna* de Platón ha sido, durante siglos, una metáfora fundamental para comprender la relación entre apariencia y verdad. En él, la humanidad aparece encadenada a un mundo de sombras, habituada a una visión parcial de la realidad que se asume como suficiente. El ascenso del prisionero hacia la luz representa un desplazamiento físico y epistemológico, un tránsito que lo aparta de la utilidad inmediata que ofrecen las sombras para conducirlo hacia una forma de verdad que, aunque más exigente, promete autenticidad. El mito platónico sitúa al ser humano ante una obligación ética: abandonar la comodidad del engaño y orientarse hacia la luz, incluso si esta hiere o incomoda. (Platón, 1997)

En contraste, Albert Camus presenta en el *Mito de Sísifo* una visión que renuncia a la idea de una verdad superior. Sísifo está condenado a un ciclo interminable: empujar una roca que siempre vuelve a caer. Pero lejos de ser únicamente una figura trágica, se convierte en un símbolo del hombre moderno que reconoce el absurdo del mundo y, aun así, continúa. Para Camus, Sísifo es libre precisamente porque no espera una recompensa trascendente. Su consciencia del absurdo no lo paraliza; por el contrario, lo impulsa a afirmar su existencia en el acto mismo de resistir. Su dignidad surge de la lucidez y del esfuerzo. (Camus, 2002)

El diálogo entre ambos mitos revela una tensión fundamental entre dos modos de comprender el sentido de la existencia. Mientras Platón concibe una verdad externa, estable y ascendente, Camus niega cualquier fundamento último y coloca el sentido dentro de la acción humana misma. Esta tensión se vuelve particularmente relevante cuando se la examina desde el marco del **existencialismo pos-útil**, una corriente contemporánea que deseo plantear en este ensayo, como aquella que reconoce un agotamiento de los ideales de utilidad, progreso y teleología. Desde esta perspectiva, el ascenso platónico ya no garantiza una verdad absoluta y la resistencia camusiana no conduce necesariamente a una revelación final. Ambos gestos son, más bien, modos de habitar la incertidumbre.

El existencialismo pos-útil (que quiero proponer en este ensayo, si se me lo permiten) sostiene que el ser humano ya no busca —como en Platón— una verdad definitiva que lo salve, ni —como en Camus— una reconciliación heroica con el absurdo. Más bien, reconoce que la vida contemporánea opera en zonas intermedias, ambiguas, donde el sentido ya no es una meta ni una condena, sino un resultado parcial y mutable. En este marco, la salida de la caverna no es un destino, sino una práctica: un ejercicio constante de cuestionamiento y revisión. Y el esfuerzo de Sísifo deja de ser un gesto trágico para convertirse en una forma de continuidad vital sin necesidad de justificación.

Por otro lado, al incorporar el **humanismo del desplazamiento**, esta lectura adquiere una profundidad adicional. Tanto el prisionero platónico como Sísifo son figuras desplazadas: uno abandona su mundo de sombras para enfrentarse a la luz; el otro se mueve eternamente sin llegar jamás a un punto definitivo. El desplazamiento no es solo geográfico o físico, sino ontológico: ambos mitos describen una humanidad en tránsito, siempre fuera de lugar, siempre redefiniéndose. El humanismo del desplazamiento celebra

precisamente esa movilidad, entendiendo que la condición humana no es estabilidad ni arraigo, sino *transformación*.

En última instancia, la combinación del existencialismo pos-útil y el humanismo del desplazamiento ofrecen una nueva síntesis: la vida humana no consiste ni en alcanzar la verdad ni en resignarse al absurdo, sino en sostener el movimiento entre ambos. El ser humano se vuelve creador de sentido no por descubrirlo, sino por desplazarse: por la capacidad de abandonar sombras, empujar rocas y reinventarse en cada gesto, aun cuando nada garantice un destino final. Esta ética del desplazamiento configura un humanismo que reconoce la fragilidad, la movilidad y la incertidumbre como rasgos constitutivos de lo humano.

## Devolviendo la mirada de lo humano en tiempos frágiles. El tránsito.

"*Lo más profundo del hombre es la piel."*

Paul Valéry

Pensar un *existencialismo pos-útil* supone abrir una grieta en el modo en que la modernidad ha comprendido la existencia humana: ya no como proyecto de dominio, eficacia o productividad, sino como un habitar atento y vulnerable frente al mundo. En este desplazamiento, el ser humano deja de definirse por su *hacer* —por su rendimiento o función— para reencontrarse en el *entre*, ese espacio silencioso donde acontece el sentido sin finalidad. La época contemporánea ha hecho del hacer su dogma central. En la lógica de la utilidad, todo lo que no produce o no sirve parece carecer de valor. Sin embargo, como advierte Martin Heidegger (2012), el olvido del Ser comienza precisamente cuando el mundo se reduce a "recursos" disponibles. El pensamiento pos-útil intenta, entonces, devolver al existir su gratuidad, recuperar el gesto no funcional del estar-presente. También Byung-Chul Han, en su crítica a la "sociedad del cansancio", denuncia cómo el exceso de acción y de auto explotación vacía al sujeto de toda interioridad. El descanso, la pausa y la contemplación se vuelven actos de resistencia ontológica. (Han, 2017).

Aquí entonces, entra una cuestión importante a trabajar, y que me genera una gran preocupación y es la *apatía* que está marcando significativamente nuestra época: la burla por el sufrimiento del otro, la envidia, las competencias mal sanas, el odio, el rencor, etc. Esa insensibilidad al sufrimiento humano, Bauman (2000) la considera como aquellas nuevas formas de censura que coexisten con el lenguaje sádico y caníbal hallado en Internet y desatado en orgías verbales de odio anónimo, cloacas virtuales de la extensión de las redes sociales que acaban siendo invasivas. Además, cuando más íntimo, provocativo y escandaloso sea el contenido de los anuncios, más atractiva y exitosa será el maltrato en los otros e incomparables promoción y mayores serán los índices de despliegues de insensibilidad, alimentando así una visión apocalíptica de las relaciones actuales del ser humano en el mundo. Por ello, teniendo en cuenta lo anterior, surgen preguntas como: ¿Qué sentido tendrá la vida cuando ya no sintamos nada por nadie? ¿Al plantear un existencialismo pos-útil se abrirán puertas para pensarnos como libres, vulnerables y, por lo tanto, verdaderamente humanos?

El Existencialismo de lo Pos-Útil, como propuesta para este ensayo comienza desde una revisión a la idea central de Jean-Paul Sartre sobre: *"la existencia precede a la esencia".* En el marco del capitalismo tardío, la esencia humana se ha confundido peligrosamente con la utilidad económica. El individuo no es un ser-para-sí, sino un ser-para-el-mercado. La identidad se cimenta en el rol productivo, la capacidad de generar valor y, por ende, de justificar su existencia ante un sistema obsoleto. Por ende, la incursión de un existencialismo pos-útil, como automatización, funcionaría como un agente catalizador que disolvería la esencia artificial actual.

Esta disolución de la utilidad no solo plantea un desafío filosófico, sino que desata una profunda crisis psicológica. El concepto de alienación, históricamente ligado a la separación del trabajador de su producto, se extiende en la era Pos-Útil a una alienación del propósito mismo. El individuo, liberado de la necesidad de producir, se encuentra sin un guion social que valide su esfuerzo. Esta falta de validación externa se traduce en una angustia crónica, exacerbada por la visibilidad socio-digital. El valor personal, antes asegurado por un rol estable, ahora se vuelve precario y dependiente de la constante demostración de pertinencia en un entorno de obsolescencia acelerada. La depresión, el burnout, y la ansiedad son, en este contexto, las somatizaciones de la inutilidad percibida. (Han, 2017; 2021; 2022).

Esta crisis que es alimentada constantemente crea una narrativa cultural que exige la auto- optimización perpetua. Si la máquina se encarga de la utilidad material, el ser humano se ve forzado a convertirse en su propio proyecto de utilidad: debe ser su propio CEO (Chief Executive Officer), su propia marca. Esta presión por encontrar y proyectar una nueva esencia o identidad es psicológicamente agotadora. El desplazamiento de la utilidad laboral se sustituye por la utilidad personal y estética, manteniendo al individuo atrapado en el mismo ciclo productivista, solo que ahora el producto a optimizar y vender es el propio yo. El Humanismo del Desplazamiento debe, por lo tanto, ofrecer una vía de escape psicológica que libere a la persona de la necesidad de ser su propio capataz. (Han, 2013; 2014; 2015).

Esta condición de Existencialismo de lo Pos-Útil obligaría al ser humano a confrontar su ser-ahí (*Dasein*), despojando aquellos atributos que el sistema le ha otorgado. El Desplazamiento, en este sentido, no es una contingencia lamentable, sino la condición existencial revelada. (Heidegger, 2012). Metafóricamente hablando, seria definitivamente el desarraigo de la identidad funcional: el trabajador, el productor o el engranaje del sistema ya no existirían. Lo que quedaría es la libertad radical de una existencia incondicionada, este desarraigo es el primer paso hacia la autenticidad, pues la angustia del desempleo o la obsolescencia nos obligaría a generar un diálogo directo con la

propia finitud y la falta de un propósito trascendente e impuesto.

## Reinventando el ser en un mundo excesivo: la nueva ética.

"*Todo lo que es verdaderamente humano es frágil."*

Hannah Arendt

Teniendo en cuenta lo anterior, entro a la pregunta: *¿Qué sentido tendrá la vida cuando ya no sintamos nada por nadie?* Desde una perspectiva psico-filosófica, la pregunta sobre el sentido de la vida en la ausencia total de afecto por los demás toca las fibras más profundas de la existencia humana, confrontando el sentido inherente que otorgamos a la conexión emocional y la posibilidad del nihilismo. La sensación de apatía y la pérdida de *sentir* hacia el Otro son las heridas psicológicas más profundas de la utilidad desvanecida. Esta anestesia emocional ocurre cuando las relaciones se han reducido a meras transacciones o vínculos de conveniencia funcional (es decir, a una forma de utilidad). Cuando la cadena de producción se rompe, el lazo transaccional se disuelve, y la inercia lleva al solipsismo: si el Otro ya no es útil para mi progreso o estatus, el afecto se atrofia. (Merleau-Ponty, 2000).

Psicológicamente hablando, la capacidad de sentir apego, empatía o amor es considerada un pilar de la salud mental y la motivación. Al retirar este cimiento, la experiencia humana se enfrenta a una anestesia afectiva radical, un estado que, para muchos, es sinónimo del vacío existencial más abrumador. Si el otro es el espejo donde se refleja y se valida una parte fundamental de nuestro ser, su ausencia emocional genera un eco ensordecedor de la propia Nada. (Binswanger, 2004).

Desde la psicología existencial, gran parte del sentido se ancla en las relaciones interpersonales. El amor, la compasión, incluso el dolor de la pérdida, actúan como vectores que orientan nuestras acciones y propósitos. Estos afectos otorgan trascendencia a la vida cotidiana, vinculando el "yo" con un "nosotros" mayor. Cuando este motor emocional se detiene, la vida se reduce a una suma de actos puramente instrumentales o biológicos, perdiendo la dimensión de significado que emana de la interacción y la co-construcción de realidades. (Yalom, 2008)

## El sentido

"*El sufrimiento deja de ser sufrimiento en el momento en que encuentra un sentido."*

Víctor E. Frankl

Filosóficamente hablando, la pérdida de afecto por el Otro se alinea peligrosamente con el nihilismo pasivo, esa negación de todo valor y sentido intrínseco. Al devaluarse el valor de los demás, se devalúa implícitamente la red moral y ética que dota de propósito a la acción. Si no hay amor ni dolor por nadie, ¿por qué actuar moralmente? La ausencia de afecto interpersonal conduce a una "muerte de los valores" que tienen su génesis en el vínculo, dejando al individuo como un náufrago en un océano de indiferencia. (Arendt, 1958).

No obstante, la perspectiva psico-filosófica que deseo plantear en este ensayo es invitar a explorar la posibilidad de un sentido puramente solipsista o autotélico. ¿Podría el sentido residir en la autosuperación, la creación artística o la búsqueda de conocimiento, desvinculadas de cualquier validación o afecto externo? Aquí emerge la noción nietzscheana de la "voluntad de poder", entendida no como dominio, sino como la fuerza que impulsa la afirmación de la propia vida y la creación de valores individuales, incluso en el vacío emocional. El sentido se convierte en una tarea de auto-invención radical.

El gran riesgo de esta vida sin afectos es la instrumentalización total. Si los demás son meros objetos sin valor emocional, se vuelven recursos para los propios fines. Psicológicamente, esto se manifiesta en la frialdad patológica y la incapacidad para la empatía, llevando a una profunda deshumanización del propio individuo. La vida puede tener una *función* (mantenerse vivo, lograr metas), pero carece de la *calidad* de un sentido pleno y humanamente valioso. (Frankl, 2015).

Frente a la inoperancia del corazón, la mente racional y el juicio estético podrían ofrecer rutas alternativas. La vida podría encontrar sentido en la contemplación de la belleza (arte, naturaleza) o en la rigurosa coherencia del pensamiento (filosofía, ciencia). Estas actividades ofrecen una trascendencia impersonal, un refugio en la objetividad y la forma. El individuo se transforma en un observador o un creador desinteresado, encontrando valor en la estructura o el patrón, en lugar del vínculo.

La vida sin afecto intensifica la tensión existencial entre el ser como organismo biológico (necesidades de supervivencia) y el ser como ente que busca trascendencia (necesidades de significado) (Sartre, 1946). Al fallar la trascendencia interpersonal, el individuo debe confrontar si la mera supervivencia o la satisfacción de impulsos puede ser suficiente. La respuesta a menudo es negativa: el ser humano está "condenado a la libertad" de crear significado más allá de su biología. (Frankl, 2015).

El Humanismo del Desplazamiento ofrecería una alternativa: la interdependencia radical. La crisis de utilidad nos enseña que todos compartimos la misma condición desplazada y vulnerable. Esta vulnerabilidad universal, lejos de ser un camino a la apatía, se convierte en el terreno fértil para el *sentir* auténtico y no-utilitario. El sentido de la vida, por lo tanto, no se encuentra en la producción solitaria o la auto-optimización, sino en el reconocimiento mutuo de esta existencia incondicional y compartida. Aquí la energía humana debe ser reencauzada en la creación improductiva: el arte, el diálogo profundo, el cuidado mutuo y la construcción de comunidades fuera de la lógica de la ganancia. Estas son formas de "gasto" soberano que afirman la vida por sí misma, sin justificación externa. Al dedicarnos a la creación y la solidaridad que no sirven para nada, es decir, que no

son cuantificables ni capitalizables, recuperamos la capacidad de sentir de forma pura y desinteresada, redefiniendo la existencia como un fin en sí mismo.

El Existencialismo Pos-Útil que postulo en este ensayo, intenta comprender de alguna manera que la única forma de ser verdaderamente libres es cuando la existencia se libera de toda condición de utilidad impuesta. La libertad no es la capacidad de elegir entre dos bienes productivos, sino la afirmación del ser incondicionado. Esta libertad incondicional se ancla en la vulnerabilidad, ya que la vulnerabilidad es la verdad ontológica de la existencia sin defensas funcionales. Ser "verdaderamente humano" es aceptar esta dualidad: la libertad radical de construir el propio sentido, y la interdependencia fundamental que surge al reconocer al Otro desde la misma desnudez existencial. Para sostener este nuevo humanismo, la educación debe cambiar su foco de la capacitación para la utilidad (el rol) a la preparación para el desarraigo (la existencia). Esto implicaría enseñar no solo habilidades laborales, sino la gestión de la incertidumbre, la profundización del diálogo ético y fomentar la creatividad. La educación pos-útil debe cultivar la capacidad de ser sin hacer, permitiendo que el vacío existencial sea un espacio de juego y creación, y no una fuente de angustia y auto-explotación.

De alguna forma este ensayo demuestra que la crisis de utilidad, generada por el avance tecnológico y la crítica al rendimiento, no debe interpretarse como el final de la historia humana, sino como la oportunidad para el Humanismo del Desplazamiento. Argumentamos que la pérdida de la función productiva expone la existencia a su valor intrínseco. El desafío de la era Pos-Útil es pasar de la angustia de la obsolescencia a la soberanía del ser incondicionado. El verdadero Humanismo no es el que maximiza la producción, sino el que celebra la existencia gratuita, vulnerable y radicalmente libre. El ser humano, desplazado de su máquina, está finalmente invitado a habitar, de forma consciente y compartida, su propia e inútil humanidad.

El humanismo del desplazamiento también coincide con Frankl en su defensa de la dignidad. La dignidad no proviene de la productividad, sino de la capacidad de mantenerse en pie —interior o exteriormente— ante lo insoportable. La dignidad no es un valor antiguo, es un valor que necesitamos reinventar para el futuro.

Conectar a Frankl con la era actual no significa trasplantar literalmente su pensamiento, sino abrirlo. Frankl ofrece herramientas para una humanidad que ha perdido orientación. El existencialismo pos-útil y el humanismo del desplazamiento expanden esas herramientas hacia nuevas formas de entender la fragilidad, la movilidad y la resistencia del sentido frente a la saturación de lo contemporáneo.

Tal vez, en última instancia, el mayor aporte de este diálogo sea recordarnos que el sentido no se encuentra en las respuestas, sino en las preguntas que nos sostienen. Frankl, lo pos-útil y el desplazamiento coinciden en esto: vivir con sentido no es poseer claridad, sino sostener el movimiento hacia lo que nos llama. El sentido no está al final del camino: es el camino mismo cuando se recorre con presencia.

## Conclusión

Después de pensar el cuidado como presencia y no como reparación, queda una pregunta inevitable: ¿qué hacemos con aquello que no se cura, no se normaliza y no se resuelve? La respuesta no es una fórmula, sino una actitud: habitar.

Habitar la intemperie no significa resignación, sino aceptación lúcida de una condición. La existencia humana nunca estuvo completamente a resguardo, aunque la modernidad haya prometido lo contrario. Hoy, cuando esas promesas se agotan, la intemperie vuelve a hacerse visible. La psicología existencial nos ha enseñado que el sufrimiento no es un accidente externo a la vida, sino una de sus formas de manifestarse. El existencialismo pos-útil recoge esta enseñanza y la radicaliza: no todo dolor debe traducirse en utilidad, aprendizaje o mejora. Hay experiencias que simplemente acontecen y nos desplazan. En ese desplazamiento, el sujeto no se pierde, pero tampoco permanece intacto. El humanismo del desplazamiento no propone una nueva identidad para reemplazar la anterior. Propone, más bien, una ética del tránsito: aceptar que no siempre sabemos quiénes somos mientras atravesamos una experiencia. En este punto, la noción de sentido se vuelve frágil. Ya no es un objetivo claro ni una narrativa coherente. Es algo que aparece intermitentemente, como una resonancia, no como una certeza.

Víctor Frankl hablaba del sentido como posibilidad, no como garantía. Hoy podríamos decir que el sentido no se encuentra: se deja acontecer cuando las condiciones lo permiten. Pero esas condiciones no se producen bajo presión. No emergen en la prisa, ni en la exigencia constante de explicación. El sentido requiere un cierto silencio interior, una suspensión del control. La cultura contemporánea teme ese silencio. Lo llena de estímulos, de productividad, de discursos. El vacío se vuelve intolerable. Sin embargo, es allí donde algo verdaderamente humano puede comenzar a decirse, desde el interior de cada ser humano. Habitar la intemperie implica renunciar a la fantasía de dominio. Aceptar que no todo puede ser anticipado, gestionado o sanado. Esta renuncia no empobrece la vida; la vuelve más honesta.

Desde esta honestidad, la salud mental deja de ser un ideal normativo y se convierte en una práctica cotidiana de cuidado de sí mismo y de los otros. Una práctica imperfecta, siempre inacabada. El cuidado, entendido así, no protege de todo dolor, pero sí de la soledad absoluta. No promete soluciones, pero ofrece compañía. Tal vez ese sea uno de los gestos más radicales en la tardo-modernidad: quedarse cuando no hay respuestas, escuchar cuando no hay nada que corregir, sostener cuando no hay progreso visible.

El existencialismo pos-útil no celebra el sufrimiento, pero tampoco lo niega. Lo reconoce como parte de una existencia que no puede reducirse a rendimiento ni a éxito. El humanismo del desplazamiento, por su parte, no ofrece una identidad reconciliada, sino una hospitalidad hacia el cambio.

Quizá el futuro de lo humano no esté en nuevas soluciones técnicas, sino en una relación más humilde con la vulnerabilidad. En aprender a no cerrar demasiado pronto lo que aún está vivo. Este texto no pretende ofrecer consuelo, sino acompañar. No pretende tranquilizar, sino hacer espacio. Y como todo acompañamiento genuino, llega un momento en que debe retirarse. No porque ya no sea necesario, sino porque el otro debe seguir su propio camino. Este final es, en ese sentido, una despedida incompleta. Una pausa más que un punto final. Queda abierta la pregunta por el sentido, por el cuidado, por la forma de habitar el mundo cuando las certezas se agotan. Tal vez sea suficiente, por ahora, con no huir de esa pregunta. Con permanecer un momento más en la intemperie, atentos, vulnerables, humanos.

## Referencias bibliográficas


Arendt, Hannah. (1958) *La condición humana*. Paidós.

Bauman, Zygmunt. (2000) *Modernidad líquida*. FCE.

Bauman, Z. (2007). *Vida líquida*. Paidós.

Binswanger, L. (2004). *Introducción al análisis existencial*. Amorrortu.

Camus, A. (2002). *El mito de Sísifo*. Alianza.

Deleuze, Gilles. (1968). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Frankl, V. E. (2015). *El hombre en busca de sentido*. Herder.

Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia.* Herder.

Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica.* Herder

Han, B.-C. (2015). *En el enjambre*. Herder.

Han, B.-C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Herder.

Han, B.-C. (2021). *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy.* Taurus.

Han, B.-C. (2022). *La sociedad paliativa*. Herder.

Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.

Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción.* Península.

Nietzsche, F. (2007). *Así habló Zaratustra*. Alianza.

Platón. (1997). *La República*. Panamericana.

Sartre, J.-P. (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Nagel.

Sartre, J. P. (2004). *El ser y la nada.* Losada.

Sartre, J.-P. (2009). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.

Yalom, I. D. (2008). *Psicoterapia existencial*. Herder.


## Curriculum


Psicóloga de la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Col.). Especializada en pedagogía y docencia de la Fundación Universitaria del Área Andina. Ganadora del premio Pablo Rispo de psicología, 2014. Mg. en Psicología clínica y de la salud de la Universidad Atlántico de Barcelona y Universidad Internacional Iberoamericana de México. Coordinadora de la Revista DiversidadEs de la Fundación DiversidadEs. Autora de artículos científicos y de libros como “Análisis existencial en la escuela de la Restricción al encuentro creativo”, “Lágrimas furtivas”, “Polo a Tierra”, “Memorias de la tribulación” y “Cartas de Manuela Zimmerman”.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2150-2056

**Correo de contacto:** julilizcano801@gmail.com



**Fecha de entrega: 28/4/2026**

**Fecha de aceptación: 25/6/2026**